بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد

ابنِ رُشد

ترجمہ

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

نظر ثانی

ساجد حمید

بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد

اِبنِ رُشد

ترجمہ

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

نظرثانی

ساجد حمید

فہرست

(حصہ اول)

کتاب الصّلوٰۃ (اوّل) 149

كتابُ الصلوٰة (ثانی) 279

كتابُ أحكام الميّت 313

کتاب الزکوٰۃ 337

کتاب زکوٰۃ الفطر 377

کتابُ الصِّیام (اوّل) 385

كتابُ الجهاد 489

کتاب الأیمان 521

كتاب النّذُور 541

كتاب الضَّحايا 553

كتاب الصَّيد 587

كتابُ العقيقة 601

كتابُ الأطعمة والأشْرِبَةِ 609

فہرست

(حصہ دوم)

كتابُ الإيلاء 747

كتابُ الظّهار 753

كتابُ المُساقاة 923

كتابُ الشِركة 931

كتابُ الشفعة 937

كتابُ القسمة 947

كتابُ الرُّهون 957

كتابُ الحجر 967

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض ناشر

بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد آپ کے ہاتھ میں ہے۔ دار التذکیر کے لیے یہ بڑی سعادت ہے کہ اس نے علوم اسلامی کی خدمت میں ایک قدم اور اٹھایا ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ استاد گرامی جناب جاوید احمد صاحب غامدی مدظلہ العالی کے ایما پر کرایا گیا۔ ۱۹۹۸ میں جب ڈاکٹر عبید اللہ فہد صاحب فلاحی لاہور تشریف لائے تو میں نے ان کی خدمت میں یہ پراجیکٹ پیش کیا تو انھوں نے نہایت خندہ جبینی سے کام لیتے ہوئے میرا یہ منصوبہ قبول فرمایا۔ ۲۰۰۳ میں ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ ادارے کو طباعت کے لیے پیش کیا۔

ڈاکٹر صاحب نے نہایت جانفشانی سے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ قارئین اس کو پڑھ کر اندازہ لگا سکیں گے کہ انھوں نے کس طرح محنت سے اس کتاب کو اردو میں منتقل کیا ہے۔ ابن رشد نہایت مختصر انداز سے لکھتے ہیں۔ ایسے جملوں کو دوسری زبان میں منتقل کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب اس میں پوری طرح کامیاب رہے ہیں۔ ہم ڈاکٹر صاحب کے تہہ دل سے شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود نہایت عمدگی سے یہ ترجمہ مکمل کیا۔

یہ ایک ضخیم اور علمی دنیا کی نہایت وقیع کتاب ہے اس کو فوراً چھاپ دینا درست نہ ہوتا۔ اس لیے ہم نے اس پر نظر ثانی کے لیے ساجد حمید صاحب کی خدمات کو مستعار لیا۔ اب یہ کتاب قارئین کے لیے حاضر ہے۔ انھوں نے بھی کم و بیش ایک سال اس ترجمے کو نکھارنے کے لیے صرف کیا۔

اللہ کرے یہ کتاب فقہی مکاتب فکر کی منافرتوں اور مخالفتوں کو ختم کرنے کا باعث ثابت ہو اور علوم اسلامیہ کی ترویج و ترقی میں کام آسکے اور یہ کتاب ہمارے لیے دنیا کے ان مقاصد کی تکمیل کے ساتھ ساتھ توشہ آخرت بھی بنے۔

محمد احسن تہامی

۲۰۰۵

مَنْ یُّرِدِاللّٰهُ بِهٖ خَیْراً یُّفَقِّهْهُ فِی الدِّیْن (حدیث شریف)

(اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا معاملہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ عطا کرتا ہے)

حصہ اوّل

مقدمہ

تمام قابلِ تعریف صفات کے ساتھ اللہ کی حمد اور درود وسلام ہو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل واصحاب پر۔اس کتاب کی تالیف کا مقصد ہے کہ متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل اور ان کے جملہ دلائل اور اختلافی نکات ومباحث میں سے بطور یاد دہانی ان چیزوں کو ضبط تحریر میں لاؤں جو ایک مجتہد کے لیے ان مسائل کے بارے میں اصول وقواعد کا کام دے سکیں، جن کے بارے میں شریعت میں خاموشی اختیار کی گئی ہے۔اِس کتاب میں مذکورہ مسائل زیادہ تر وہ ہیں جن پر دورِ صحابہ سے لے کر تقلید کے رواج پانے کے آغاز تک اتفاق رہا ہے یا فقہائے کرام کے درمیان اختلاف اگر ہوا تو وہ کافی مشہور رہا ہے۔

ان مسائل کے ذکر سے پہلے ہم بتائیں گے کہ اُن طریقوں کی کتنی اصناف ہیں، جن سے شرعی احکام ماخوذ ہوتے ہیں اور خود شرعی احکام کی کتنی اقسام ہوتی ہیں اور اُن اسباب کی کتنی قسمیں ہیں جن کے پیشِ نظر اختلاف رونما ہوتا ہے۔یہ پوری گفتگو جس قدر ممکن ہوگی مختصر ہوگی۔ہم کہتے ہیں کہ:

وہ طُرق جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام اخذ کئے گئے اپنی جنس کے اعتبار سے تین ہیں:

۱۔ لفظ

۲۔ فعل

۳۔ اقرار

جن احکام کے بارے میں شارع خاموش ہے ان کے بارے میں جمہور فقہا کا خیال ہے کہ اُن کی معرفت کا طریقہ قیاس ہے۔ جب کہ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ شریعت میں قیاس باطل ہے، جن چیزوں کے بارے میں شارع خاموش ہے ان کا کوئی حکم نہیں ہے۔اُن کے ثبوت کی گواہی عقل کی دلیل دے گی کیوں کہ مختلف اشخاص کے درمیان رونما ہونے والے واقعات وحقائق لامتناہی ہیں اور شارع کے نصوص، افعال اور اقرار متناہی اور محدود ہیں اس لیے محدود کا لامحدود سے مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔

وہ الفاظ جن سے احکام بذریعہ سماعت اخذ کیے جاتے ہیں چار اصناف کے ہیں، اِن میں سے تین اصناف متفق علیہ ہیں اور چوتھی صنف مختلف فیہ ہے۔متفق علیہ الفاظ میں درج ذیل اقسام شامل ہیں:

وہ الفاظ جو عام ہوں اور ان کے عام معنی مراد لیے جائیں، یا وہ الفاظ جن کے خاص معنی مراد لیے جائیں، یا عام الفاظ جن کے مخصوص معانی مراد لیے جائیں، یا خاص الفاظ جن کے عام معانی مراد لیے جائیں۔اس میں اعلیٰ کے ذریعہ سے ادنیٰ یا ادنیٰ کے ذریعہ سے اعلیٰ یا مساوی کے ذریعہ مساوی معانی مراد لینا شامل ہیں۔

پہلی صنف کے الفاظ کی مثال قرآنِ کریم کی آیت ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ (المائدۃ: ۳)

(''اور تم پر حرام کر دیے گئے مُردار، خون اور خنزیر کا گوشت'')

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں مذکور ''خنزیر'' سؤر کی تمام اقسام پر محیط ہے جب تک کہ کوئی ایسا لفظ نہ آ جائے جس میں اشتراک شامل ہو جائے جیسے خنزیر الماء۔

لفظ عام بول کر خاص معنی مراد لینے کی مثال قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

خذ مِنۡ اَمۡوَالِهِمۡ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيۡهِم بِهَا (التوبہ: ۱۰۳)

(''اے نبیؐ تم ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انہیں پاک کرو اور ان کا تزکیہ کرو'')

تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیت میں مذکور'' اَموالھم '' کے خاص معنی ہیں۔ ہر قسم کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

خاص لفظ بول کر عام معنی مراد لینے کی مثال قرآنِ کریم کی یہ آیت ہے:

فَلاَ تَقُلۡ لَّهُمَا أُفٍّ (بنی اسرائیل: ۲۳)

(''انہیں اُف تک نہ کہو'')

یہاں ادنیٰ لفظ بول کر اعلیٰ مفہوم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس آیت سے والدین کو مارنے، انہیں گالی دینے اور اس سے بھی زیادہ سخت برتاؤ کرنے کی حرمت بھی سمجھ میں آتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فعل کا تقاضا کرنے والا صیغۂ امر کا استعمال کرتا ہے یا خبر کا صیغہ بول کر امر مراد لیتا ہے، اس طرح ترک فعل کا متقاضی یا تو نہی کا صیغہ استعمال کرتا ہے یا خبر کا صیغہ بولتا ہے جس سے نہی مراد لی جاتی ہے جب یہ الفاظ اس طرح کے صیغے استعمال کریں تو اس وقت صورت کیا ہوگی؟ کیا تقاضائے فعل کو وجوب پر محمول کیا جائے گا؟ یا اسے مستحب تصور کیا جائے گا جیسا کہ واجب اور مستحب کی تعریف کی جاتی ہے؟ یا توقف اختیار کیا جائے گا تا آنکہ دلیل سے کسی ایک کی طرف اشارہ ہو جائے؟ اس مسئلہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے جو اصولِ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔ یہی صورت نہی کے صیغوں کے ساتھ پیش آتی ہے آیا وہ کراہیت پر دلالت کرتے ہیں؟ یا انہیں تحریم پر محمول کیا جائے؟ یا اُن دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو؟ اس مسئلہ میں بھی وہی اختلاف پایا جاتا ہے۔

وہ اشیا جن سے حکم متعلق ہے یا تو اُن پر دلالت کسی ایسے لفظ سے ہوتی ہے جو ایک ہی مفہوم کا پتہ دیتا ہے ایسے لفظ کو اصول فقہ کی اصطلاح میں ''نص'' کہا جاتا ہے۔ ایسے لفظ کے مفہوم پر عمل کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یا کوئی ایسا لفظ حکم پر دلالت کرتا ہے جس کے متعدد مفہوم ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کے الفاظ کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

یا تو متعدد معانی پر یہ دلالت یکساں درجے میں ہوتی ہے۔ ایسے الفاظ کو اصول فقہ کی اصطلاح میں مجمل کہتے ہیں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے مجمل الفاظ کا حکم واجب نہیں ہوتا ہے۔

یا متعدد معانی پر دلالت کے درجہ میں فرق ہوگا۔ بعض معانی پر دلالت زیادہ واضح ہوگی اور بعض معانی کم واضح ہوں گے۔ اول الذکر معنی کو 'ظاہر' کہا جاتا ہے اور آخر الذکر معنی کو 'احتمالی' کہا جاتا ہے اور اگر کوئی ایسا مطلق لفظ وارد ہو جسے اُن معانی پر محمول کیا جائے جو زیادہ واضح اور نمایاں ہوں تا آنکہ احتمالی مفہوم پر دلالت کے لیے کوئی دلیل موجود ہو تو ایسی صورت میں شارع کے اقوال کے بارے میں فقہا کے اختلافات منقول ہیں مگر یہ تین معانی کی جہت سے ہیں:

۱۔ عین وہ لفظ جس سے حکم متعلق ہے، مشترک ہو۔

۲۔ اُس لفظ پر داخل الف لام میں اشتراک پایا جاتا ہو کہ اُس سے بعض مراد ہے یا کُل؟

۳۔ اوامر و نواہی کے الفاظ میں اشتراک پایا جاتا ہو۔

چوتھا طریقہ یہ ہے کہ کسی شے کے لیے حکم کو واجب کرنے سے یہ سمجھا جائے کہ اُس کے سوا دوسری اشیا کے لیے نفی کا حکم ثابت ہو رہا ہے یا کسی چیز کے لیے نفی کے حکم سے یہ استدلال کیا جائے کہ اُس کے سوا دوسری چیزوں کے لیے حکم واجب ثابت ہو رہا ہے۔ اسے 'دلیل خطاب' کہتے ہیں یہ اصولِ فقہ کا ایک اختلافی اصول ہے۔ مثال کے طور پر شارع علیہ السّلام کا قول ہے۔

فِي سَائِمَةِ الغنمِ الزَّكوٰةُ

(چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ ہے)

بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا کہ چرنے والے جانوروں کے سوا دوسری اقسام میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

قیاس شرعی کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے ذریعہ سے کسی چیز کے لیے واجب کردہ حکم دوسری ایسی چیزوں پر منطبق کیا جائے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے اور اس انطباق کی وجہ یا تو دونوں اشیا کی باہم مشابہت ہوتی ہے یا دونوں کے درمیان مشترک علّت کی وجہ سے ایک ہی حکم دونوں پر نافذ ہو جاتا ہے۔ اسی لیے قیاس شرعی کی دو قسمیں: قیاسِ مشابہت اور قیاسِ علت۔

قیاس شرعی اور لفظِ خاص جس سے عام مراد لیا جائے، کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیاس اُس خاص پر ہوتا ہے، جس سے خاص ہی معنی مراد ہوتا ہے اور اُسی خاص پر دوسرے کو منطبق کیا جاتا ہے یعنی مسکوت مسئلہ کو منطوق مسئلہ پر منطوق مسئلہ پر۔ لفظی دلالت کی جہت سے کرنا، قیاس نہیں ہے۔ اس کا تعلق تو دلالت لفظی کے باب سے ہے۔ یہ دونوں اصناف باہم بہت قریب ہیں کیوں کہ دونوں میں مسکوت مسائل کو منطوق مسائل پر منطبق کیا جاتا ہے اور اسی لیے فقہا ان دونوں میں بڑے التباس کا شکار ہو جاتے ہیں۔

قیاس شرعی کی مثال حدود میں شرابی کی سزا کو تہمت لگانے والے کی سزا پر منطبق کرتا ہے۔ دوسری مثال مہر کو قطع ید کے نصاب پر قیاس کرنا ہے، رباوالی چیزوں کا قابل وزن اور قابل طعام اشیا پر اطلاق کرنے کا معاملہ اُس خاص سے تعلق رکھتا ہے جس سے عام مراد لیا گیا ہو۔

پہلی جنس یعنی قیاس شرعی ہی وہ اصول ہے جس میں ظاہر یہ تنازعہ کھڑا کر سکتے ہیں دوسری جنس یعنی لفظ خاص جس سے عام مراد لیا جائے وہ اصول ہے جس میں وہ کوئی اختلاف نہیں کر سکتے کیوں کہ یہ سماعی مسئلہ ہے۔ اور جو شخص اسے تسلیم نہیں کرے گا وہ عربوں کے خطاب کی ایک قسم کی تردید کرے گا۔

جہاں تک صیغۂ فعل کا تعلق ہے تو اکثر فقہا اسے اُن طُرق میں شمار کرتے ہیں، جن سے احکام شرعی اخذ کیے جاتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ افعال حکم کا فائدہ نہیں دیتے بلکہ ان کے صیغے نہیں ہوتے۔ جو لوگ افعال سے احکام اخذ کرنے کے قائل ہیں اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو گیا ہے کہ ایسے حکم کی نوعیت کیا ہوگی۔ بعض لوگ اسے واجب کہتے ہیں جب کہ بعض اسے مستحب قرار دیتے ہیں۔ محققین کی ترجیحی رائے یہ ہے کہ اگر یہ افعال کسی واجب مجمل کی وضاحت کرتے ہیں تو حکم واجب مانا جائے گا اور اگر کسی مستحب مجمل کی وضاحت کے لیے آئے ہیں تو وہ حکم مستحب تسلیم کیا جائے گا اور اگر یہ افعال قربت کی جنس سے ہیں تو وہ حکم مستحب ہوگا اور اگر وہ مباحات کی جنس سے ہیں تو حکم مباح سمجھا جائے گا۔ اقرار تو جواز پر دلالت کرتا ہے۔ یہی وہ مختلف طُرق ہیں جن سے احکام ماخوذ یا مستنبط ہوتے ہیں۔

اجماع میں مذکورہ چاروں طریقوں میں سے کسی ایک کا سہارا لیا جاتا ہے مگر جب اجماع اُن میں سے کسی ایک میں واقع ہوتا ہے اور وہ حتمی و قطعی نہیں ہوتا تو حکم ظن کے غلبہ سے نکل کر قطعیت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اجماع کوئی مستقل بالذات اصول نہیں جس میں مذکورہ شریعت موجود ہے کیوں کہ اس صورت میں شرعی اصولوں سے انحراف لازم آتا۔

الفاظ کے اِن مذکور طُرق سے حاصل شدہ معروف و متداول معانی کی حیثیت یا تو امر کی ہوگی یا نہی کی ہوگی یا اختیار وانتخاب کی ہوگی۔ ان تینوں میں سے امر سے اگر جزم اور قطعیت سمجھ میں آ رہی ہو اور اسے چھوڑ دینے سے عذاب و سزا لازم آ رہی ہو تو اسے واجب کہیں گے اور اگر اُس امر کی تعمیل سے ثواب متوقع ہو اور عدم تعمیل کی صورت میں سزا کی نفی ہو رہی ہو تو اسے مستحب کہیں گے۔ نہی کا بھی یہی حال ہے۔ اگر اس سے جزم اور قطعیت سمجھ میں آ رہی ہو اور اس فعل کو انجام دینے سے سزا لازم آ رہی ہو تو اس نہی کو حرام اور ممنوع کہیں گے اور اگر اس نہی سے ترکِ فعل پر آمادگی اور ترغیب ظاہر ہو رہی ہو اور اس سے سزا متعلق نہ ہو تو اسے مکروہ کہیں گے۔ اس طرح مذکورہ طُرق سے ماخوذ احکام شرعیہ کی پانچ قسمیں ہوئیں:

۱۔ واجب

۲۔ مستحب

۳۔ ممنوع وحرام

۴۔ مکروہ

۵۔ اختیاری یعنی مباح

جہاں تک جنس میں اختلاف کا مسئلہ ہے تو اس کے اسباب چھے ہیں:

۱۔ مذکورہ چاروں طرق میں الفاظ کی گردش یعنی الفاظ کی مندرجہ ذیل نوعیت ہوتی ہے:

لفظ عام ہو اور اس سے خاص مراد لیا جائے۔

لفظ خاص ہو اور اس سے عام مراد لیا جائے۔

لفظ عام ہو اور اس سے عام مراد لیا جائے۔

لفظ خاص ہو اور اس سے خاص مراد لیا جائے۔

یا لفظ کی کوئی دلیلِ خطاب ہو۔

یا دلیل خطاب نہ ہو۔

۲۔ دوسری وجہ وہ اشتراک ہو سکتی ہے جو الفاظ میں موجود ہو۔ یہ اشتراک مفرد لفظ میں بھی ہو سکتا ہے جیسے 'قرء' کا لفظ ہے جس کا اطلاق حیض پر بھی ہوتا ہے اور زمانۂ طہارت پر بھی۔ اسی طرح امر کا لفظ ہے اس کے اشتراک کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ اسے یا تو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے یا استحباب پر۔ اسی طرح نہی کا لفظ تحریم پر بھی دلالت کرتا ہے اور کراہیت پر بھی۔ مفرد کے ساتھ مرکب لفظ میں بھی اشتراک ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا (النور: ۵)

یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ تابُوا سے مراد صرف فاسق ہوں مگر اس کی گنجائش بھی موجود ہے کہ ضمیر غائب کا مرجع فاسق اور شاہد ہوں اور اس صورت میں توبہ سے فسق بھی ختم ہو جائے اور تہمت لگانے والے کی شہادت بھی قبول کر لی جائے۔

۳۔ تیسری وجہ اعراب کا اختلاف ہے

۴۔ لفظ کبھی حقیقت پر محمول ہوتا ہے اور کبھی مجاز کی کسی نوع پر جیسے حذف، زیادت، تقدیم، تاخیر، کبھی لفظ حقیقت اور استعارہ کے درمیان گردش کرتا رہتا ہے اور اس سے بھی اختلاف رونما ہوتا ہے۔

۵۔ لفظ کبھی مقید ہوتا ہے اور کبھی مطلق۔ جیسے آزادی دلانے کے لیے 'رقبۃ' کا لفظ ہے کبھی مطلق استعمال ہوتا ہے اور کبھی ایمان کے ساتھ مقید ہو کر استعمال ہوتا ہے۔

۶۔ الفاظ کی اُن تمام اصناف میں جن سے شرعی احکام ماخوذ ہوتے ہیں دو چیزوں کے درمیان تعارض، یا افعال میں واقع ہونے والا تعارض یا اقرار میں واقع تعارض، یا خود قیاسات میں باہم تعارض، یا وہ تعارض جو تینوں اصناف سے مرکب ہوتا ہے:

قول وفعل سے یا اقرار سے یا قیاس سے متعارض ہو۔

فعل اقرار یا قیاس سے متعارض ہو یا

اقرار قیاس سے متعارض ہو۔

القاضی (ابن رُشد) رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

اب جب کہ ان تمام چیزوں کا بطور خلاصہ ہم نے تذکرہ کر دیا ہے تو اب اصل مضمون کی طرف آتے ہیں اور فقہا کے معمول کے مطابق آغاز کتاب الطھارۃ سے کرتے ہیں۔

کتابُ الطَّہارۃ

(طہارتِ حدث کا بیان)

ہم کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ شرعی طہارت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔طہارتِ حدث

۲۔طہارتِ نجس

اس پر بھی مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ طہارت حدث کی تین قسمیں ہیں:

۱۔وضو

۲۔غسل

۳۔ان دونوں کا بدل یعنی تیمّم

کیوں کہ آیت وضو میں یہ چیز مذکور ہے۔

اب گفتگو کا آغاز ہم وضو سے کرتے ہیں۔

کتابُ الوضوء

اس عبادت کے اصولوں پر مشتمل گفتگو پانچ ابواب پر منقسم ہوگی۔

پہلا باب وضو کے وجوب پر مشتمل ہوگا اور یہ کہ کس پر واجب ہے اور کب واجب ہے۔

دوسرا باب وضو کے افعال کی معرفت پر مشتمل ہے۔

تیسرے باب میں پانی سے بحث ہے۔

چوتھے باب میں نواقض وضو کا بیان ہے۔

پانچواں باب اُن اشیا کی معرفت سے بحث کرتا ہے جو وضو کی حالت میں اختیار کی جاسکتی ہیں

باب۔۱

وضو کا وجوب

وضو کے وجوب پر کتاب وسنت اور اجماع تینوں کے دلائل موجود ہیں۔ کتاب الٰہی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد موجود ہے:

یٰآاَیُّھَاالَّذِیْنَ آمَنُوْا إذَاقُمتُم إلٰی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوا وُجُوھَکُم وَأیدِیَکُم إلٰی المَرَافِقِ......(المائدۃ: ۶)

(''اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لیے اٹھو تو چاہیے کہ اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو......۔'')

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس حکم کی تعمیل ہر اُس شخص پر واجب ہے جس پر نماز فرض ہے جب کہ اُس کا وقت آ جائے۔

سنت سے دلیل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ اقوال ہیں:

لَا یقبلُ اللّٰہ صلٰوۃً بغیرِ طھورٍ وَلا صَدَقَۃً مِنْ غُلولٍ

(اللہ تعالیٰ کوئی نماز بغیر وضو کے قبول نہیں کرتا نہ کوئی ایسا صدقہ قبول کرتا ہے حتیٰ کہ وہ وضو کر لے۔)

لَا یقبلُ اللّٰہ صلٰوۃَ مَن أحدَثَ حتّٰی یتوضَّأ.

(اللہ تعالیٰ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جس سے چھوٹی نجاست سرزد ہوگئی ہے جس میں خیانت شامل ہو۔)

یہ دونوں احادیث ائمہ کرام کے نزدیک صحیح اور ثابت ہیں۔ اس مسئلہ میں اجماع کا حال یہ ہے کہ آج تک کسی مسلمان نے اس میں اختلاف نہیں کیا اگرچہ نقل میں بھی اختلاف ہوتا رہا ہے کیوں کہ عادات اس کی متقاضی ہیں۔

جن لوگوں پر وضو واجب ہے اُن کے لیے بالغ و عاقل ہونا ضروری ہے۔ یہ بھی سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ حدیث میں آتا ہے:

رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ.

(تین آدمی مرفوع القلم ہیں)

آپؐ نے اسی حدیث میں فرمایا:

الصَّبِیَ حتّی یُحْتِلمُ وَالمَجنُون حتّٰی یُفِیقَ.

(بچہ جب تک کہ بالغ نہ ہوجائے اور پاگل جب تک کہ اسے افاقہ نہ ہوجائے)

اس پر بھی اجماع ہے۔اس میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔البتہ فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا وجوبِ وضو کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے یا نہیں؟اس مسئلہ سے فقہ میں کم دلچسپی لی گئی ہے کیوں کہ اس کا تعلق آخرت سے ہے۔

وضو کب واجب ہے؟ جب نماز کا وقت ہوجائے یا انسان کوئی ایسا کام کرنا چاہے جس کے لیے باوضو ہونا شرط ہے اگرچہ بہ وقت سے متعلق نہ ہو۔وقت نماز پر وضو کے واجب ہونے کی دلیل اللہ کا یہ قول ہے:

یآایُّھاالَّذِیْنَ أمنُوا إذَا قُمْتُمْ إلٰی الصَّلٰوۃِ الخ (المائدہ:٦)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لیے اٹھو۔)

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔آیت بالا نے نماز کے لیے کھڑے ہونے کے وقت وضو کو واجب قرار دیا ہے اور نماز کی شرائط میں وقت کا ہونا شامل ہے۔دوسرے افعال کی انجام دہی کے وقت وضو کے واجب ہونے کے دلائل اپنے موقع پر آئیں گے اور اس سلسلہ میں ائمہ کے اختلافات بھی بیان ہوں گے۔

باب۔۲
افعالِ وضو

افعال وضو کی معرفت کے لیے بنیاد مذکور قرآن کی آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (المائدہ:٦)

(اے لوگوں جوایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لیے اٹھوتو چاہیے کہ اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو، سروں پر ہاتھ پھیرلواور پاؤں ٹخنوں تک دھولیا کرو۔)

اس کی دلیل میں وہ ثابت آثار واحادیث بھی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی صفت اور کیفیت بیان ہوئی ہے۔افعال وضو سے متعلق بارہ مسائل ہیں جو معروف ہیں اور جن کی حیثیت بنیادی مسائل کی ہے ان میں شرائط، ارکان، افعال کی صفت، ان کی تعداد اور تعیین اور ان تمام احکام کی انواع کے محل کی تحدید شامل ہیں۔

پہلا مسئلہ: شرائط وضو

علما کرام کا اختلاف ہے کہ نیت وضو کی درستگی کے لیے شرط ہے یا نہیں جب کہ وہ سب امر پر متفق ہیں کہ عبادات میں نیت شرط ہے۔کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ (البینۃ:٥)

(اور اُن کو اس کے سوا کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی بندگی کریں، اپنے دین کو اس کے لیے خاص کر کے، بالکل یک سو ہوکر۔)

اور مشہور حدیث ہے کہ:

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ.

(اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔)

علما کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ وضو کے لیے نیت شرط ہے۔ یہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ نیت شرط نہیں ہے۔ ان کا اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وضو ایک خالص عبادت ہے جس میں عقل وفہم کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس سے مقصود محض تقریب خداوندی ہے جیسے نماز وغیرہ یا یہ ایسی عبادت ہے جس کا مفہوم عقل میں آتا ہے جیسے نجاست کو دھونا، علما کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خالص عبادت نیت کی محتاج ہوتی ہے اور قابل فہم عبادت نیت کی محتاج نہیں ہوتی۔ وضو کا حال یہ ہے کہ اس میں دونوں عبادتوں سے مشابہت پائی جاتی ہے اسی لیے اس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ وضو عبادت بھی ہے اور نظافت بھی۔ فقہ کا کام یہ ہے کہ وہ دیکھے کہ ان میں سے کس چیز سے زیادہ قوی مشابہت پائی جاتی ہے اور اس کے مطابق حکم لگائے۔

دوسرا مسئلہ: احکام وضو

وضو کے برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونے کے سلسلہ میں فقہا کا اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ بھی وضو کی سنتوں میں داخل ہے اگر چہ ہاتھ کے پاک صاف ہونے کا یقین ہو یہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی۔ ایک قول ہے کہ جس آدمی کو ہاتھوں کی طہارت کے بارے میں شبہ ہو اس کے لیے دھو لینا مستحب ہے۔ یہ بھی امام مالک سے منقول ہے۔ ایک قول کے مطابق نیند سے بیدار ہونے والے کے لیے ہاتھوں کا دھونا واجب ہے۔ یہ امام داؤد اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ بعض لوگوں نے دن کی نیند اور رات کی نیند میں فرق کیا ہے۔ انہوں نے رات کی نیند سے بیدار شخص پر اسے واجب قرار دیا ہے جب کہ دن کی نیند کو بے ضرر بتایا ہے یہ امام احمد کا مسلک ہے۔ اس طرح تین اقوال ہیں:

۱۔ شک میں مبتلا انسان کے لیے مستحب ہے۔

۲۔ نیند سے بیدار انسان پر واجب ہے۔

۳۔ رات کی نیند سے بیدار شخص پر واجب ہے دن کی نیند سے بیدار شخص پر نہیں۔

اس اختلاف کی وجہ حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ حدیث ابو ہریرہؓ کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا الإِنَاءَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

(جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں ڈالنے سے پہلے دھو لے کیوں کہ تم میں سے کسی کو نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے۔)

بعض روایات میں فَلْيَغْسِلْهَا ثَلاثًا (وہ تین بار دھولے) کے الفاظ آئے ہیں۔ جن فقہا نے اس حدیث میں وارد اضافہ کو آیت وضو سے متعارض نہیں سمجھا ہے انہوں نے امر کو وجوب کے معنی میں لیا ہے اور برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونے کو وضو کے فرائض میں شمار کیا ہے۔ جن لوگوں نے حدیث کے لفظ بَاتَتْ سے ''رات گزارنا'' مراد لیا ہے۔ انہوں نے رات کی نیند سے بیدار شخص

پر ہی ہاتھ کو دھونا واجب قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے بائت سے محض سونا مراد لیا ہے انہوں نے ہر نیند سے بیدار شخص پر ہاتھ کو دھونا واجب قرار دیا ہے اور دن رات کی کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ جن فقہا نے اضافۂ حدیث اور آیت وضو کے درمیان تعارض محسوس کیا ہے کیوں کہ آیت وضو سے بظاہر مقصود فرائض وضو کا احاطہ کرنا ہے۔ اُنہوں نے ان دونوں نصوص کے درمیان تطبیق کی صورت یہ نکالی ہے کہ حدیث میں امر کو اس کے ظاہری مفہوم وجوب سے نکال کر استحباب میں داخل کیا ہے۔ اب جن لوگوں کے نزدیک یہ استحباب رسول اکرمؐ کے مسلسل عمل کی وجہ سے مؤکد ہو گیا ہے انہوں نے اسے سنتوں کی جنس میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے نزدیک یہ استحباب مؤکد نہیں ہے انہوں نے اسے مندوب اور مستحب کہا ہے۔ ہاتھوں کے دھونے کو سنت یا مستحب قرار دینے والے اُس صورت میں یہ رائے قائم کرتے ہیں، جب کہ ہاتھوں کے بالکل صاف ہونے کا یقین ہو۔ اور جن لوگوں نے اس حدیث سے کوئی ایسی علت نہیں سمجھی ہے جس کی وجہ سے یہ ایسے خاص لفظ کے باب میں داخل ہو سکے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے اُن کے نزدیک نیند سے بیدار شخص کے لیے ہی مستحب ہے اور جن لوگوں نے شک کو علت سمجھا ہے اور اسے ایسے خاص لفظ کے طور پر لیا ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے تو اُن کے نزدیک یہ شک میں مبتلا شخص کے لیے مستحب ہے کیوں کہ یہ نائم (سونے والے) کے معنی میں ہے۔ اس حدیث کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ اس میں وضو کے آغاز کا حکم نہیں ہے، بلکہ اس پانی کا حکم ہے جس سے وضو بنایا جاتا ہے کیوں کہ پانی کے لیے طہارت شرط ہے۔ جن لوگوں نے برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ کو اکثر دھونے کا عملِ نبوی نقل کیا ہے تو اس میں اِس بات کی گنجائش موجود ہے کہ ہاتھوں کے سلسلہ میں یہ حکم نکلے کہ افعال وضو میں ابتدا ہاتھ کو دھونے سے ہو اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ پانی کا حکم بیان ہوا ہو تا کہ وہ نجس نہ ہو یا اس کے پاک ہونے میں کوئی شک نہ در آئے کیوں کہ ہم بتا چکے ہیں کہ شک مؤثر ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: ارکان وضو

وضو کرتے وقت منہ میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق فقہا کرام کے درمیان اختلاف ہے:

ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں فعل سنت ہیں، یہ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے اور منہ میں کلی کرنا سنت ہے۔ یہ امام ابوثور، ابوعبیدہ اور ظاہر یہ کہ ایک جماعت کا مسلک ہے۔

تیسرا قول ہے کہ دونوں فرض ہیں یہ ابن ابی لیلیٰ اور اصحاب داؤد کے ایک گروہ کا مسلک ہے۔

فرض یا سنت ہونے کا فقہا کرام کا یہ اختلاف دراصل اس باب میں وارد احادیث کے سلسلہ میں اُن کا اختلاف ہے کہ یہ احادیث آیا اضافہ ہیں جو آیتِ وضو سے متصادم ہیں یا متصادم نہیں ہیں؟ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی کہ اِس اضافہ کو اگر وجوب پر محمول کیا جائے تو آیتِ وضو سے تعارض لازم آئے گا کیوں کہ آیت کا مقصد اس حکم کے لیے اصول بنانا اور اس کی وضاحت کرنا ہے، اُن لوگوں نے اس اضافہ کو وجوب پر باقی رکھا ہے اور جن حضرات کے نزدیک وجوب پر محمول کرنے میں اِن اقوال و افعال میں کوئی

فرق نہیں ہے۔انھوں نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے جن فقہا نے قول کو وجوب پر اور فعل کو استحباب پر محمول کیا ہے، انھوں نے ان دونوں ارکان کے درمیان فرق کیا ہے کیوں کہ کلی کرنا فعل نبوی سے منقول ہے آپؐ نے اس کا حکم نہیں دیا ہے۔ناک میں پانی ڈالنا آپؐ کے قول اور فعل دونوں سے ثابت ہے۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ مَاءً ثُمَّ لِيَنْثُرْ وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ.

(جب تم میں سے کوئی وضو کرے تو وہ اپنی ناک میں پانی ڈالے پھر اسے بہادے اور جو دھونی دے تو وہ طاق بار دھونی دے۔)

اس حدیث کی تخریج امام مالک نے کتاب الموطا میں اور امام بخاری نے الجامع الصحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

چوتھا مسئلہ: محل کی تعیین

علما کا اس پر اتفاق ہے کے وضو میں چہرے کا دھونا وضو کے فرائض میں شامل ہے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ.

(اپنے چہروں کو دھولیا کرو)

البتہ تین جگہوں کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے:

(i) وہ سفیدی جو رخسار اور کان کے درمیان ہوتی ہے، اس کا دھونا کیسا ہے۔

(ii) داڑھی کے لٹکتے ہوئے بالوں کا حکم۔

(iii) داڑھی کے درمیان خلال کرنے کا حکم۔

امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ رخسار اور کان کے درمیان سفیدی چہرے کا حصہ نہیں ہے۔اسی مسلک کے ایک قول کے مطابق بے داڑھی اور داڑھی والے کے درمیان فرق ہے اس طرح اس مسلک میں تین اقوال ہیں۔امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے چہرے کا حصہ مانتے ہیں۔

داڑھی کے لٹکتے بالوں کے سلسلے میں امام مالک کا مسلک ہے کہ اُن پر پانی گزارنا واجب ہے مگر امام ابوحنیفہ کے مطابق اور امام شافعی کے ایک قول کے مطابق واجب نہیں ہے۔

ان دونوں مسائل میں اختلاف کا سبب ان دونوں جگہوں پر چہرے کے لفظ کا اطلاق ہے آیا ''وجہ'' کا لفظ ان دونوں جگہوں کو اپنے اندر شامل کرتا ہے یا نہیں؟

داڑھی کے درمیان خلال کو امام مالک نے واجب نہیں مانا ہے یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔اصحابِ مالک میں سے ابن عبدالحکم نے اسے واجب کہا ہے۔اختلاف کی وجہ اُن آثار کی صحت کا مسئلہ ہے جن میں داڑھی کے درمیان خلال کرنے کا حکم آیا ہے۔اکثر فقہا کی رائے ہے کہ یہ آثار صحیح نہیں ہیں جب کہ اُن صحیح احادیث میں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا حال

بیان کرتی ہیں۔ تخلیل لحیہ (داڑھی کے درمیان خلال کرنے) کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

پانچواں مسئلہ: تحدید

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھوں اور بازوؤں کا دُھونا وضو کے فرائض میں شامل ہے کیوں کہ آیت وضو میں (وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ) کے الفاظ آئے ہیں البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کہنی اس حکم میں داخل ہیں یا نہیں۔ جمہور فقہا، امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ کہنیوں کے دھونے کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ ظاہری علما، اصحاب مالک کے بعض متاخرین اور طبری اسے واجب نہیں سمجھتے۔ سبب اختلاف صرف 'الیٰ' اور لفظ 'ید' کا کلام عرب میں مشترک معنوں میں استعمال ہونا ہے۔ کیوں کہ کلام عرب میں حرف اِلیٰ کبھی غایت پر دلالت کرتا ہے اور کبھی مع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ 'ید' کا لفظ بھی کلام عرب میں تین معنوں کو شامل ہے۔ کبھی صرف ہتھیلی کے لیے استعمال ہوتا ہے، کبھی ہتھیلی اور بازو دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کبھی یہ لفظ ہتھیلی، بازو اور بازو سے اوپر کے حصے کو بھی شامل کرتا ہے۔ جن فقہانے اِلیٰ کو مع کے معنی میں لیا یا 'ید' کو تینوں اعضا کا مجموعہ قرار دیا انہوں نے کہنیوں کے دھونے کو واجب قرار دیا اور جن لوگوں نے اِلیٰ سے غایت کا معنی لیا اور 'ید' سے کہنیوں کا زیریں حصہ سمجھا اور حد کو محدود میں داخل تصور نہ کیا انہوں نے کہنیوں کے دھونے کو واجب نہیں کیا۔ امام مسلم نے اپنی الجامع الصحیح میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے اپنا دایاں ہاتھ دھویا یہاں تک کہ بازو سے اوپر کا حصہ بھی دُھل دیا پھر اسی طرح بایاں ہاتھ دھویا اور پھر دایاں پاؤں دھویا اور پنڈلی کو بھی دھویا پھر اسی طرح بایاں پاؤں دھویا اور فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

یہ روایت اُن حضرات کے حق میں حجت ہے جو کہنیوں کے دھونے کو واجب کہتے ہیں کیوں کہ جب کسی لفظ کے دو معنی یکساں حیثیت میں ہوں تو کسی ایک معنی کو اختیار کرنا اُسی وقت واجب ہوگا جب کہ دلیل ہو، اگرچہ اِلیٰ حرف کلام عرب میں 'مع' کے بجائے غایت کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح 'ید' کا لفظ بازو کے نچلے حصہ کے لیے زیادہ مستعمل ہے اس لیے جن حضرات نے کہنیوں کے دھونے کو لفظی دلالت کی رو سے واجب نہیں کیا ہے اُن کی رائے قابل ترجیح ہے اور جن حضرات نے اِس حدیث کی وجہ سے اسے واجب قرار دیا ہے اُن کا قول بھی واضح تر ہے مگر اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا جائے گا اور یہ مسئلہ جیسا کہ آپ نے دیکھا، دونوں احتمالات رکھتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اگر غایت ذو غایت کی جنس سے ہو تو اس میں داخل ہوگی ورنہ داخل نہیں ہوگی۔

چھٹا مسئلہ: تحدید مسح

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ سر کا مسح کرنا وضو کے فرائض میں داخل ہے البتہ اس مقدار کے بارے میں اختلاف ہے جو کفایت کرے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ پورے سر کا مسح واجب ہے۔ امام شافعی، بعض اصحاب مالک اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے۔ بعض اصحاب مالک نے اس کی تحدید ثلث سے کی ہے اور بعض نے دو تہائی سے۔ امام ابوحنیفہ نے اس کی

تحدید ایک چوتھائی سے کی ہے اسی کے ساتھ مسح کرنے کے لیے ہاتھ کی تحدید بھی کی ہے اور کہا ہے کہ تین انگلیوں سے کم سے مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی نے نہ تو سر کے حصہ کی تحدید کی ہے نہ انگلیوں کی۔ اس اختلاف کی وجہ حرف باء کا کلام عرب میں مشترک معنوں میں استعمال ہے۔ کبھی یہ حرف زائد ہوتا ہے جیسے ارشاد باری ہے:

تُنبِتُ بِالدُّهنِ (المومنون: ۲)

(تیل لیے ہوئے اُگتا ہے۔)

اُن لوگوں کی قرأت کے مطابق جو اَنبت سے ت کے ضمہ اور ب کے کسرہ کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ کبھی یہ حرف تبعیض کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے اَخذتُ بثَوبِہٖ وَبعضدِہٖ (میں نے اس کے کپڑے کا ایک حصہ اور اس کے بازو کا ایک حصہ پکڑا) حرف باء کے اس معنی کا کلام عرب میں کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ یہ نحویوں میں سے کوفیوں کا قول ہے۔ جن حضرات نے حرف باء کو زائد مانا ہے ان کے نزدیک پورے حصہ کا مسح واجب ہے۔ آخر الذکر مفہوم کو ترجیح دینے والوں نے حدیث مغیرہؓ سے استدلال کیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

أن النبيَّ صلّى اللّٰهُ عليه وَسلَّم توضَّأ فَمسَحَ بِنَا صيتِهٖ وَعَلٰى العَمامَةِ.

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تو اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا)

امام مسلم نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ صرف باء زائد ہے تب بھی دوسرا احتمال باقی رہتا ہے اور وہ یہ کہ کیا اسم کے اول حصہ کو اختیار کرنا واجب ہے یا اس کے آخری حصہ کو؟

ساتواں مسئلہ: تعداد

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ واجب الغسل اعضا کو ایک ایک بار دھونا واجب ہے بشرطیکہ اچھی طرح دھل جائیں۔ اور دوسری اور تیسری بار دھونا مستحب ہے۔ صحیح روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک بار دھو کر وضو کیا، دو دو بار بھی آپ نے دھویا اور تین تین بار بھی آپ نے دھویا ہے۔ قرآنی حکم کا تقاضا بھی ایک بار انجام دینا ہے یعنی آیت وضو میں 'غسل' کا جو حکم ہے وہ ایک بار دھونے سے پورا ہو جاتا ہے۔

سر کے مسح کو دوہرانے میں اختلاف ہے کہ اس تکرار سے کوئی ثواب ہے یا نہیں۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ جس شخص نے وضو کرتے وقت تین بار اعضا دھوئے اسے سر کا مسح بھی تین بار کرنا چاہیے۔ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ سر کے مسح کو دوہرانے میں کوئی ثواب اور فضیلت نہیں ہے۔ اس اختلاف کی وجہ اُس اضافہ کو قبول کرنے میں اُن کا اختلاف ہے جو حدیث واحد میں وارد ہے۔ یہ حدیث ایک ہی طریق سے وارد ہے اور اکثر حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ بیشتر احادیث جن میں رسول پاک کے تین بار دھونے کا ذکر ہے، مسح رأس کے ایک ہی دفعہ کا ذکر کرتی ہیں۔ حضرت عثمانؓ کی بعض روایت میں آتا ہے کہ اللہ کے رسول نے سر کا مسح بھی تین بار کیا ہے۔ امام شافعی نے اس اضافہ کو واجب التسلیم قرار دینے کی اُس روایت کے عام ظاہر مفہوم سے بھی کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول نے ایک ایک بار، دو دو بار اور تین تین بار وضو کیا ہے۔ اس لفظ کے عموم سے، اگر چہ یہ صحابی کے الفاظ ہیں، یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اسے وضو

کے تمام اعضا پر محمول کیا جائے مگر یہ اضافہ صحیحین میں نہیں ہے۔ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ کسی چیز کے بارے میں خاموشی اختیار کرنے والا اُس چیز کا تذکرہ کرنے والے کے خلاف حجت نہیں بن سکتا۔ اکثر علما نے سر کے مسح کے لیے پانی لی تحدید بقیہ دوسرے اعضا وضو پر قیاس کرتے ہوئے کی ہے۔ ابن الماجشون سے روایت ہے کہ اگر پانی ختم ہو جائے تو داڑھی کے بالوں کی تراوٹ سے مسح کرلے۔ یہ ابن حبیب، امام مالک اور امام شافعی کا اختیار کردہ قول ہے۔

مسح کرتے وقت مستحب یہ ہے کہ سر کے اگلے حصہ سے آغاز کرے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو گردن کے پچھلے حصہ تک لے جائے پھر اس طرح آگے تک واپس لے جائے جیسا کہ عبداللہ بن زید بن ثابت کی حدیث میں ہے۔ بعض علما نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ مسح کا آغاز سر کے پچھلے حصہ سے کرے۔ یہ صفت بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بیان میں الربیع بنت معوذؓ کی حدیث میں منقول ہے مگر صحیحین میں یہ حدیث نہیں ہے۔

آٹھواں مسئلہ: محل کی تعیین

عمامہ پر مسح کرنے کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل، ابوثور، القاسم بن السلام اور ایک جماعت نے اسے جائز کہا ہے۔ دوسری جماعت نے عمامہ پر مسح کرنے سے روکا ہے ان میں امام مالک، امام شافعی اور ابوحنیفہ شامل ہیں۔ اختلاف کا سبب حدیث مغیرہؓ پر عمل کرنے کے وجوب کے سلسلہ میں اُن کا اختلاف ہے۔ حدیث کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا تھا۔ ان حضرات کا اختلاف خف پر قیاس کرنے کی وجہ سے بھی ہے۔ اسی وجہ سے اکثر علما نے طہارت کی حالت میں اسے پہننے کا حکم دیا ہے اس حدیث کی تردید جن لوگوں نے کی ہے یا تو اس وجہ سے کی ہے کہ وہ ان حضرات کے نزدیک صحیح نہیں ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب الٰہی سے متعارض ہے کیوں کہ قرآن میں تو سر پر مسح کرنے کا حکم آیا ہے یا تردید کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث مشہور العمل نہیں ہے کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک آحاد پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مشہور ہو خاص طور سے مدینہ میں اُس پر عمل معروف ہو۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر نے اس حدیث کو معلول کہا ہے اس روایت کے بعض طُرق میں ہے کہ آپؐ نے عمامہ پر مسح کیا۔ اس میں پیشانی پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے بعض علما نے عمامہ پر مسح کے لیے پیشانی پر مسح کی شرط نہیں لگائی ہے کیوں کہ ایک ہی فعل میں اصل اور بدل دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

نواں مسئلہ: ارکانِ وضو

کانوں کے مسح کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ سنت ہے یا فرض؟ اور پانی از سر نو لیا جائے گا یا نہیں؟ بعض لوگوں نے اسے فرض قرار دیا ہے اور مسح کے لیے نئے سرے سے پانی لینے کا طریقہ بتایا ہے۔ اس قول کے اختیار کرنے والوں میں اصحاب مالک کی ایک جماعت ہے ان کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ امام مالک کا بھی یہی قول ہے کیوں کہ امام نے کانوں کو سر کا حصہ قرار دیا ہے۔ ابوحنیفہ اور ان کے

اصحاب کا بھی مسلک ہے کہ کانوں کا مسح فرض ہے[1]۔ مگر ایک ہی پانی سے کانوں اور سر کا مسح کرلیا جائے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کانوں کا مسح سنت ہے مگر پانی نیا استعمال ہوگا۔ اصحاب مالک کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ امام مالک کا یہی مسلک ہے، کیوں کہ امام سے مروی ہے کہ کانوں کے مسح کا حکم ہے۔ اس کے سنت یا فرض ہونے کا اختلاف دراصل اس سلسلہ میں وارد آثار کے سلسلہ میں اختلاف ہے یعنی کانوں پر مسح کرنے کا نبوی عمل ایک ایسا اضافہ ہے جو سر پر مسح کرنے کے قرآنی حکم سے زائد ہے اور دونوں کے درمیان تعارض خیال کر کے عمل نبوی کو استحباب پر محمول کرلیا جائے یا کتاب الٰہی کے مجمل حکم کی یہ عمل نبوی سے وضاحت ہے اور اس کا وہی حکم ہو جو سر کے مسح کا حکم ہے؟ جن فقہا نے کانوں کے مسح کو واجب کہا ہے انہوں نے نبوی عمل کو کتاب الٰہی کے مجمل حکم کی توضیح قرار دیا ہے اور جنہوں نے اسے واجب نہیں مانا ہے انہوں نے کُلّی کی طرح اس عمل کو بھی زائد قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں وارد آثار بہت ہیں اگرچہ صحیحین میں ثبت نہ ہوسکے مگر اس پر عمل مشہور ہے۔ پانی کی تجدید کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کان وضو کے مفرد بالذات اعضا میں سے ہیں یا سر کا حصہ ہیں؟ بعض لوگوں نے شاذ قول اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ کان چہرے کے ساتھ دھوئے جائیں گے۔ کچھ دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ کانوں کے اندرون کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا اور بیرون کو چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا اور اس اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ وہ چہرے کا حصہ ہیں یا سر کا حصہ ہیں۔ بہرحال یہ بحثیں سب بے معنی ہیں جب کہ مسح کے سلسلہ میں وارد آثار مشہور ہیں اور اس پر عمل بھی مشہور ہے۔ امام شافعی کانوں کے مسح کو دہرانا مستحب قرار دیتے ہیں۔

دسواں مسئلہ: صفاتِ وضو

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں پاؤں وضو کے اعضا میں شامل ہیں البتہ ان کی طہارت کی نوعیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ پاؤں کی طہارت دھونے سے حاصل ہوگی۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ پاؤں کی طہارت مسح ہے۔ ایک تیسری جماعت کی رائے ہے کہ پاؤں کی طہارت غسل اور مسح دونوں سے جائز ہے۔ یہ آدمی کی پسند اور مرضی پر منحصر ہے کہ کس طریقہ کو اختیار کرے۔

اس اختلاف کی وجہ آیت وضو کی دو مشہور قرأتیں ہیں: ایک قرأت أَرْجُلَكُم کی ہے لام پر نصب کے ساتھ۔ اس حالت میں دھوئے جانے والے اعضا کا معطوف ہے۔ دوسری قرأت ہے أَرْجُلِكُمْ کی لام کے کسرہ کے ساتھ، اس حالت میں مسح کئے جانے والے عضو کا معطوف ہے۔ نصب کی قرأت میں پاؤں کا دھونا واضح ہے اسی طرح کسرہ کی قرأت میں مسح کا مفہوم نمایاں ہے۔ جن فقہا نے ان دونوں طہارتوں میں سے کسی ایک کو متعین طور پر فرض قرار دیا ہے یعنی یا تو انہیں دھونا یا اُن پر مسح کرنا، انہوں نے ان دونوں قرأتوں میں سے ایک دوسری پر ترجیح دی ہے اور دوسری قرأت کے نمایاں مفہوم کی تاویل ترجیح کردہ قرأت کے مفہوم کے حق میں کرلی ہے اور جن لوگوں نے دونوں قرأتوں کے مفہوم کو یکساں درجہ میں نمایاں سمجھا ہے اور ان میں سے کسی قرأت کو دوسری سے زیادہ دلالت کن تصور نہیں کیا ہے۔ انہوں نے کفارۂ یمین کی طرح اسے بھی آدمی کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے کہ جس طریقہ کو چاہے اختیار کرے، امام طبری

---

[1] یہ محل نظر ہے کیوں کہ مسلک ابوحنیفہ کے مطابق کانوں کا مسح سنت ہے فرض نہیں۔

اور امام داؤد کا یہی مسلک ہے۔ جمہور فقہا نے کسرہ کی قرأت کی مختلف تاویلیں کی ہیں اُن میں سب سے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہ لفظی عطف ہے معنوی عطف نہیں۔ اس کی مثالیں کلام عرب میں موجود ہیں:

لعب الزمان بها وغيرها بعد سوافی المحور والقطرِ

یہاں القطر مکسور ہے۔ اگر معنوی عطف ہوتا تو القطر مرفوع ہوتا۔

دوسرے فریق نے، جو مسح کو واجب کہتا ہے، نصب کی قرأت کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ عطف علی الموضع ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

فلسنا بالجبال ولا الحديدا

یہاں موقع کی مناسبت سے منصوب ہے ورنہ الحدید مجرور ہے۔

جمہور نے اپنی قرأت کو ترجیح حدیث کی بنا پر دی ہے۔ کچھ لوگوں نے وضو کیا مگر پورا پاؤں نہ دھوئے تو اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

وَیْل '' لِلأ عقَابِ مِنَ النَّاسِ

(تباہی ہے ایڑیوں کے لیے لوگوں میں سے)

جمہور فقہا نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ پاؤں کا دھونا فرض ہے۔ کیوں کہ واجب ہی کو ترک کرنے سے عقاب لازم آتا ہے۔ مگر یہ حدیث حجت نہیں ہے کیوں کہ وعید اس لیے آئی ہے کہ انہوں نے ایڑیوں کو نہیں دھویا تھا۔ بلاشبہ جس نے پاؤں کو دھونا شروع کیا اُس پر پورے پاؤں کو دھونا فرض ہے جس طرح پاؤں پر مسح کرنے والے کے لیے پورے پاؤں پر مسح کرنا فرض ہے یہ اُن کا مسلک ہے جو دونوں پر عمل کرنے کا اختیار دیتے ہیں۔ اس پر استدلال اُس حدیث سے بھی ہوتا ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں ''چنانچہ ہم اپنے پاؤں پر مسح کرنے لگے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا: تباہی ہے ایڑیوں کے لیے جہنم کے آگ کی۔'' مسح کے جواز کا قول بعض صحابہ و تابعین سے بھی مروی ہے مگر معنی کے طریق سے۔ تاہم پاؤں کے لیے مناسبت دھونے میں ہے جس طرح سر کے لیے زیادہ مناسبت مسح کرنے میں ہے۔ پاؤں کی گندگی عام طور پر دھوئے بغیر دور نہیں ہوتی اور سر کی گندگی عام طور پر مسح سے دور ہو جاتی ہے۔

قابل فہم مصالح فرض عبادتوں کے اسباب ہو سکتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ شریعت نے اس میں دو طرح کے امور کا لحاظ رکھا ہے: مصلحت و مفاد اور عبادت و تقریب کا۔ مصلحت سے مراد محسوس امور ہیں اور عبادت سے مراد تزکیۂ نفس ہے۔

دونوں ٹخنوں کے بارے میں بھی علما کا اختلاف ہے کہ وہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں یا نہیں؟ یا مسح کو جائز کہنے والوں کے نزدیک ان پر بھی مسح کیا جائے گا یا نہیں؟ اختلاف کی بنیاد آیت وضو کے لفظ وَ اَرْجُلَکُم اِلَی الْکَعْبَیْنِ میں حرف اِلٰی کا اشتراک ہے۔ اس سے پہلے 'اِلَی الْمَرَافِقِ' پر گفتگو کرتے ہوئے حرف اِلٰی کے اشتراک پر بحث ہو چکی ہے مگر وہاں اشتراک دو جہتوں سے واقع ہوا تھا، لفظ 'ید' کا اشتراک اور حرف 'الٰی' کا اشتراک، مگر یہاں صرف صرف اِلٰی کا اشتراک ہے۔

لفظ 'کعب' میں بھی اختلاف ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیوں کہ اس لفظ میں بھی اشتراک پایا جاتا ہے اور اہلِ لغت اس کے معنی میں اختلاف رکھتے ہیں۔ ایک قول کے بعد 'کعب' اُن دونوں ہڈیوں کو کہتے ہیں جن پر پاؤں کے پچھلے حصہ میں تسمہ باندھا جاتا ہے۔

دوسرے قول کے مطابق پنڈلی کے کنارے ابھری ہوئی دونوں ہڈیوں کو 'کعب' کہتے ہیں۔ میرے خیال میں 'کعب' کے ان دونوں مقامات کے دھونے میں کوئی اختلاف ان لوگوں کے نزدیک نہیں ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ دونوں مقامات تسمہ باندھنے کی جگہ واقع ہیں کیوں کہ دونوں مقامات پاؤں کا حصہ ہیں، اسی لیے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حد اگر محدود کی جنس سے ہو تو عافیت اسی میں داخل ہوتی ہے یعنی اُس شئے پر اُس کا اطلاق ہوتا ہے جس پر حرف اِلٰی دلالت کر رہا ہے۔ اور اگر محدود کی جنس سے نہیں ہے تو اُس میں داخل نہیں ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (البقرة: ١٨٧)

(پھر رات تک روزہ پورا کرو)

گیارہواں مسئلہ: شرائط وضو

آیت وضو کی ترتیب کے مطابق افعال وضو کی ترتیب میں علما کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے اس ترتیب کو سنت کہا ہے۔ اصحاب کے متاخر علما نے مسلک کی یہی ترجمانی کی ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام داؤد کا یہی مسلک ہے۔ دوسرے لوگوں نے اس ترتیب کو فرض کہا ہے امام شافعی، امام احمد اور امام ابوعبیدہ کا یہی مسلک ہے۔ یہ تمام اختلاف فرائض وضو ہی کے درمیان ترتیب سے متعلق ہے۔ فرائض کی سنن وضو کے ساتھ ترتیب کو امام مالک نے مستحب کہا ہے اور امام ابوحنیفہ اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ سبب اختلاف دو چیزیں ہیں ایک سبب واو عطف کا اشتراک ہے۔ بسا اوقات واؤ کے ذریعہ ایسی چیزوں کے درمیان عطف کیا جاتا ہے جو باہم مرتب اور مربوط ہوتی ہیں اور کبھی محض جمع کے لیے واو کا استعمال ہوتا ہے۔ کلام عرب کے مطالعہ سے یہی چیز بالکل نمایاں ہے۔ اس لیے اس مسئلے میں نحویوں کے دو گروہ ہیں۔ بصرہ کے نحویوں کی رائے ہے کہ واؤ سے عطف کے لیے نسق و ترتیب ضروری نہیں ہے اس کا تقاضا محض جمع کرنا ہے۔ کوفہ کے نحوی کہتے ہیں کہ نسق و ترتیب ضروری ہے۔ جن لوگوں نے آیت وضو کے واؤ کو ترتیب کا متقاضی قرار دیا ہے انہوں نے ترتیب کو واجب کہا ہے اور جن فقہا نے واؤ عطف کے لیے ترتیب کو لازمی نہیں سمجھا ہے انہوں نے وضو میں ترتیب کو واجب نہیں گردانا ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ انہیں مستحب سمجھا جائے گا یا واجب؟ جنھوں نے واجب سمجھا انہوں نے ترتیب کے وجوب کا مسلک اپنایا کیوں کہ اللہ کے رسول نے جب بھی وضو کیا ترتیب کے ساتھ کیا اور جن لوگوں نے افعال نبوی کو مستحب تصور کیا انہوں نے ترتیب فی الوضو کو سنت قرار دیا۔ جن فقہا نے مسنون اور فرض افعال میں فرق کیا انہوں نے واجب افعال ہی کے درمیان ترتیب کو واجب کہا اور جن لوگوں نے کوئی فرق روا نہ رکھا اور انہوں نے کہا کہ واجب شرائط بسا اوقات اُن افعال میں بھی ہوتی ہے جو واجب نہیں ہوتے۔

بارہواں مسئلہ: تسلسل میں اختلاف

افعالِ وضو میں پیہم تسلسل کے معاملہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر یاد رہے اور قدرت ہو تو پیہم تسلسل

فرض ہے۔ بھول جائے تو ساقط ہو جاتا ہے اور اگر یاد ہو مگر کوئی عذر ہو تو اس وقت بھی یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ بہت بڑا فرق نہ واقع ہو۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ لگا تار تسلسل وضو کے واجبات میں سے نہیں ہے۔ یہاں بھی سبب اختلاف صرف واؤ کا اشتراک ہے۔ کبھی اس کے ذریعہ ایسی چیزوں کے درمیان عطف کیا جاتا ہے جن کے درمیان تسلسل ہو اور جو باہم دگر مربوط ہوں اور کبھی ایسی چیزوں کے درمیان بھی اس کے ذریعہ عطف ہو جاتا ہے جو ایک دوسری سے فاصلہ پر واقع ہوتی ہیں۔

بعض لوگوں نے تسلسل کے سقوط کے حق میں اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں صراحت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم غسل کے آغاز میں وضو کرتے تھے اور پیروں کو غسل کے آخر میں دھوتے تھے۔ بسا اوقات اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ افعال نبوی کو استحباب پر محمول کیا جائے یا وجوب پر۔ امام مالک نے عمد اور نسیان میں فرق کیا ہے اس لیے کہ شریعت میں بھول جانے والا قابل معافی ہوتا ہے تا آنکہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو جائے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

رُفِعَ عَنْ أُمّتِی الخطاُ و النِّسیانُ.

(میری اُمت پر بھول چوک معاف کر دی گئی)

اس طرح عذر کا معاملہ ہے۔ شریعت میں اس کا دخل محسوس ہوتا ہے اس سے تخفیف لازم آتی ہے۔

بعض لوگوں کی رائے ہے کہ تسمیہ (بسم اللہ کہنا) وضو کے فرائض میں شامل ہے۔ انہوں نے حدیث مرفوع سے استدلال کیا ہے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا:

لاَ وضوءَ لِمَن لم یُسَمّ اللّٰہَ.

(اس شخص کا وضو نہیں ہوگا جس نے بسم اللہ نہیں کہا)

اہل نقل کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے مراد نیت کو لیا ہے اور میرے خیال میں بعض لوگوں نے اسے مستحب سمجھا ہے۔

یہ وہ مشہور مسائل ہیں جو اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ مسائل، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، یا تو اس طہارت کے افعال کی صفات سے متعلق ہیں یا ان کے مواقع کی تحدید سے یا شروط وارکان کے تعارف سے۔

خفین کا مسح بھی اسی باب سے تعلق رکھتا ہے کیوں کہ یہ بھی وضو کے افعال میں شامل ہے۔ اس کے اصولوں پر مشتمل گفتگو سات مسائل پر غور وتدبر تک وسیع ہے: اس کے جواز کا مسئلہ، اس کے محل کی تعیین، محل کی تحدید، محل کی صفت، اس کی شرائط اور اس کے نواقض۔

پہلا مسئلہ: خُفّین پر مسح کا جواز

جواز کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں: مشہور قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔ جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ سفر میں جائز ہے حضر میں نہیں۔ تیسرا قول جو سب سے سخت یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔ یہ تینوں اقوال صدر اول سے اور امام مالک سے منقول ہیں۔ اختلاف کا سبب وہ تعارض ہے جو پاؤں کو دھونے کا حکم دینے والے امر خداوندی اور مسح کے سلسلہ میں وارد آثار کے

درمیان سمجھا جاتا ہے جب کہ آیت وضو بعد میں آئی ہے۔ یہ اختلاف صدر اول کے صحابہ کے درمیان موجود تھا۔ بعض سمجھتے تھے کہ آیت وضو نے ان آثار کو منسوخ کر دیا ہے یہ ابن عباسؓ کا مسلک ہے۔

جواز کے قائل حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت امام مسلم نے کی ہے کہ حدیث جریر پر انہیں حیرت تھی۔ حضرت جریرؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خُفّین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ آپ سے کہا گیا کہ یہ تو سورہ المائدہ کے نزول سے پہلے کی بات ہے؟ آپ نے فرمایا: میں المائدہ کے نزول کے بعد ہی مسلمان ہوا تھا۔

مسح علی الخفّین کے جواز کے قائل متاخرین کہتے ہیں کہ آیت اور آثار کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اس لیے کہ غسل کا حکم اُن لوگوں کے لیے ہے جو خُف استعمال نہیں کرتے۔ خُف پہنے ہوئے شخص کے لیے رخصت ہے۔ ایک قول ہے کہ آیت وارْجُلِکُم میں 'ل' کے کسرہ کی قرأت مسح علی الخفین کے معنی میں ہے۔ جن لوگوں نے سفر و حضر کے درمیان فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مسح نبویؐ سے متعلق اکثر صحیح احادیث سفر ہی سے متعلق ہیں جب کہ سفر سے رخصت اور تخفیف کا بھی پتا چلتا ہے۔ مسح علی الخفین اصلاً تخفیف کے باب ہی سے تعلق رکھتا ہے کیوں کہ اس کے اتارنے میں مسافر کو زحمت ہوتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: محل کی تحدید

اس مسئلہ میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ خُف کے اوپری حصہ پر مسح کرنا واجب ہے اور خف کے زیریں حصہ پر مسح کرنا مستحب ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی یہی رائے ہے۔ بعض لوگوں نے خُف کے پشت او بطن پر مسح کرنے کو واجب کہا ہے یہ اصحاب مالک میں سے ابن نافع کا مسلک ہے۔ کچھ لوگوں نے خُف کی پشت پر مسح کو واجب کہا ہے او بطن پر مسح کو واجب شمار نہیں کیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام داؤد، امام سفیان ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ اشہب کی شاذ رائے ہے وہ کہتے ہیں کہ واجب خف کے اندرون پر مسح کرنا ہے یا بالائی حصہ پر، ان دونوں میں سے کسی ایک پر مسح کرنا کافی ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد آثار کا باہمی تعارض اور مسح کو غسل سے تشبیہ دینا ہے۔ اس میں دو باہم متعارض آثار ہیں:

ایک حدیثِ مغیرہ بن شعبہؓ ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خُف پر اور اس کے باطن پر مسح کیا۔"

دوسری حدیثِ علیؓ ہے: "اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی ہے تو خُف کا نچلا حصہ مسح کے لیے اوپری حصہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔"

نیز آپؓ نے فرمایا: "میں نے رسول اللہ کو خُفّین کے ظاہر پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔"

جن لوگوں نے ان دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق کی کوششوں کی انہوں نے حدیثِ مغیرہؓ کو استحباب پر اور حدیثِ علیؓ کو وجوب پر محمول کیا ہے اور یہ اچھا طریقہ ہے۔ اور جن فقہا نے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا انہوں نے ان دونوں احادیث میں سے کسی ایک کو ترجیح دی ہے۔ جن حضرات نے حدیثِ مغیرہؓ کو حدیثِ علیؓ پر ترجیح دی انہوں نے قیاس کی اُنہوں کی رو سے ایسا کیا ہے یعنی مسح کو غسل پر قیاس کیا ہے۔ جن حضرات نے حدیثِ علیؓ کو ترجیح دی انہوں نے قیاس کی مخالفت کر کے یا سند کی جہت سے ایسا کیا ہے۔ اس مسئلہ میں سب سے خوش بخت امام مالک ہیں۔ جن فقہا نے صرف باطن پر مسح کو کافی سمجھا ہے اُن کی کوئی دلیل میرے علم میں

نہیں ہے۔ کیوں کہ انہوں نے نہ آثار کا اتباع کیا ہے نہ قیاس کا استعمال۔

تیسرا مسئلہ: محل کی تعیین

مسح کے محل کی نوعیت ایسی ہے کہ مسح کے قائل فقہا خفین پر مسح کے جواز پر متفق ہیں مگر جورب (موزہ) پر مسح کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے جائز کہا ہے اور بعض لوگوں نے ناجائز۔ مسح کی ممانعت کرنے والوں میں امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں اور جائز قرار دینے والوں میں امام ابو یوسف، امام محمد (امام ابوحنیفہ کے صاحبین) اور سفیان ثوری ہیں۔

اس اختلاف کا سبب اُن احادیث کی صحت کے بارے میں فقہا کا مختلف الرائے ہونا ہے جن میں وارد ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں جورب اور جوتوں پر مسح کیا۔ سبب اختلاف یہ بھی ہے کہ خف پر دوسری چیزوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے یا یہ ایسی عبادت ہے جس پر کوئی قیاس نہیں کیا جا سکتا نہ اس کا محل متعدی ہو سکتا ہے؟ جن حضرات کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے، یا جن تک یہ حدیث نہیں پہنچی اور انہوں نے خُف پر قیاس کو درست نہیں سمجھا اُنہوں نے مسح کو خُف تک محدود رکھا۔ جن حضرات کے نزدیک حدیث صحیح تھی یا جنہوں نے خُف پر قیاس کو جائز تسلیم کیا انہوں نے موزوں پر مسح کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ چونکہ جورب خُف کی طرح بھی ہوتا ہے اور بغیر چمڑے کا بھی ہوتا ہے اس لیے امام مالک سے ان پر مسح کے سلسلہ میں دو روایتیں ملتی ہیں: جواز کی بھی اور ممانعت کی بھی۔

چوتھا مسئلہ: صفتِ خُف

صحیح سالم خُف پر مسح کے جائز ہونے پر علما کا اتفاق ہے البتہ پھٹے ہوئے خُف پر مسح کے سلسلہ میں وہ مختلف الرائے ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ اگر سوراخ چھوٹا ہو تو مسح کیا جا سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس سوراخ کی جو حد بندی کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے تین انگلیوں سے کم ہونا چاہیے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ شکستہ خف پر مسح جائز ہے جب تک کہ اسے خف کہا جا سکے خواہ سوراخ کتنا ہی بڑا ہو۔ اس کے قائلین میں امام سفیان ثوری کا بھی نام ہے۔ امام شافعی کے ایک قول کے مطابق خف کے اگلے حصے میں اگر سوراخ ہے جس سے پیر نظر آ جائے خواہ سوراخ چھوٹا ہو تو اس پر مسح نہیں کیا جا سکتا۔

اس اختلاف کی وجہ غسل سے مسح کی طرف فرض کی منتقلی کے بارے میں ہے کہ یہ ستر کی جگہ کے لیے ہے (یعنی دونوں پیروں کے خف کا ستر) یا خفین کی نوعیت میں مشقت اور زحمت کی جگہ کے لیے ہے؟ جن فقہا نے فرض کی اس منتقلی کو موضع ستر کے لیے خاص مانا ہے وہ شکستہ خف پر مسح کو جائز نہیں کہتے چونکہ جب قدم کا کوئی حصہ کھل گیا تو فرضیت مسح سے غسل کی طرف پھر منتقل ہو گئی۔ جن فقہا نے مشقت کو علت تسلیم کیا ہے انہوں نے سوراخ کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جب تک کہ اسے خف کہا جائے۔ موٹے اور ہلکے خف کے درمیان فرق کرنے کا جو معاملہ ہے تو یہ استحسان اور رفع زحمت ہے۔ امام سفیان ثوری کہتے ہیں کہ عام لوگوں کی طرح مہاجرین و انصار کے خُف شگاف سے محفوظ نہ رہتے تھے اگر اس سے کوئی پابندی لازم آتی تو وہ ضرور نقل ہوتی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں خاموشی اختیار کی گئی ہے اگر اس سلسلہ میں کوئی حکم ہوتا جب کہ یہ بالکل عام مسئلہ تھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت کی ہوتی جب کہ ارشاد خداوندی ہے:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل: ۴۴)

(اور ہم نے یہ ذکر تم پر نازل کیا ہے تا کہ تم لوگوں کے سامنے اُس تعلیم کی تشریح وتوضیح کر و جو اُن کے لیے اتاری گئی ہے!)

پانچواں مسئلہ: توقیت

توقیت کے بارے میں بھی علما مختلف الرائے ہیں۔ امام مالک کی رائے ہے کہ وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ خف کا پہننے والا اس پر مسح کرتا رہے گا جب تک کہ وہ اسے اتار نہ دے یا وہ جنبی نہ ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے وقت کی تحدید کی ہے۔

بنائے اختلاف اس سیاق میں وارد آثار میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں تین احادیث منقول ہیں:

پہلی حدیثِ علیؓ ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

جَعلَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيه وَسلَّم ثَلا ثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَا لِيَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَيَوماً وَلَيلةً لِلْمُقِيم.

(اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن اور تین رات مسافر کے لیے اور ایک دن اور ایک رات مقیم کے لیے مقرر کیا ہے۔)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے:

دوسری حدیث اُبی بن عمارہؓ کی ہے۔ انہوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول کیا میں خُف پر مسح کر سکتا ہوں؟ آپؐ نے فرمایا، پوچھا: ایک دن تک؟ فرمایا: ہاں۔ پھر پوچھا۔ دو دن تک؟ فرمایا: ہاں، پھر پوچھا: تین دن تک؟ فرمایا: ہاں۔ یہاں تک کہ سات دن تک کے لیے آپؐ نے منظور دی۔ پھر آپؐ نے فرمایا:

إمسح مابدالک

(مسح کرو جب تک تم چاہو)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد اور امام طحاوی نے کی ہے:

كُنَّا فِيْ سفرٍ فَأُمِرْنَا أَنْ لاننزِعَ خِفَا فَنَا ثلاثة اَيّامٍ وَّلَيَا لِيَهُنَّ إلّامِنْ جَنابَةٍ وَلٰكِنْ مِنْ بَولٍ أَوْنَومٍ أَو غائطٍ. (۱)

(ہم سفر میں تھے کہ ہمیں حکم دیا گیا کہ تین دن اور تین رات تک ہم اپنے خف نہ اتاریں پیشاب، پاخانہ یا نیند کی وجہ سے سوائے اس کے کہ جنابت لاحق ہو۔)

میں کہتا ہوں کہ حدیث علیؓ صحیح ہے۔ امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے البتہ حدیثِ ابی عمارہؓ کے بارے میں ابوعمر عبدالبر کہتے

---

۱ ترمذی کی روایت میں یہی ہے۔ نسائی کی روایت میں ہے۔

ہیں کہ یہ ثابت نہیں ہے کہ اس کی سند قائم نہیں ہے اسی لیے اسے حدیثِ علیؓ سے متعارض قرار دینا درست نہیں ہے۔ جہاں تک صفوان بن عسالؓ کی حدیث کا تعلق ہے تو امام بخاری اور امام مسلم نے اگرچہ اس کی تخریج کی ہے مگر محدثین کے ایک گروہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسے امام ترمذی اور امام ابومحمد بن حزم۔ ظاہری مفہوم کے اعتبار سے حدیثِ علیؓ کی طرح یہ بھی دلیل خطاب کی رو سے حدیث ابی بن عمارہؓ سے متعارض ہے۔ دونوں میں جمع و تطبیق کی گنجائش اس طرح نکل سکتی ہے کہ حدیثِ صفوان اور حدیثِ علیؓ توقیت کرتی ہیں اور حدیثِ ابی توقیت ترک کرنے میں نص ہے مگر حدیثِ ابی ثابت نہیں ہے اس لیے صفوانؓ و علیؓ کی احادیث پر عمل کرنا واجب ہے اور یہی زیادہ واضح تاویل ہے مگر ان دونوں احادیث میں کارفرما دلیل خطاب اور قیاس میں تعارض ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ طہارت کے نقض میں توقیت کا کوئی اثر نہ ہو کیوں کہ نواقض تو بس احداث ہیں۔

چھٹا مسئلہ: مسح علی الخفین کی شرط

شرط یہ ہے کہ دونوں پاؤں کی طہارت وضو کے ساتھ حاصل کر لی گئی ہو۔ اس پر اجماع ہے سوائے ایک شاذ اختلاف کے جس کی روایت ابن القاسم نے امام مالک سے کی ہے ابن لبابہ نے المنتخب میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ اکثر علما کا مسلک پاؤں کی طہارت کی شرط کا ہے کیوں کہ حدیث المغیرہؓ سے یہ ثابت ہے جب انہوں نے آپ کے خف اتارنے کا ارادہ کیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

دَعْهُما فَإِنِّيْ أَدْخَلْتُهمَا وَهُمَا طَاهِرَتَانِ.

(رہنے دو، میں نے دونوں پاؤں اس وقت داخل کئے تھے جب کہ وہ پاک تھے)

مخالفین نے حدیث میں وارد طہارت کے لفظ کو لغوی طہارت پر محمول کیا ہے۔

اُس شخص کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے جو دونوں پاؤں دھو کر اُن پر خف پہن لے پھر وضو مکمل کر لے آیا وہ خفین پر مسح کرے گا یا نہیں؟ جن حضرات کے نزدیک وضو میں ترتیب واجب نہیں ہے اور طہارت مکمل ہونے سے پہلے ہر عضو کی طہارت ہو جاتی ہے، انہوں نے مسح کو جائز کہا ہے اور جن فقہا کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور کسی عضو کی طہارت درست نہیں ہوتی جب تک کہ طہارت مکمل نہ ہو وہ مسح کو جائز نہیں مانتے۔ پہلا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور دوسرا قول امام شافعی اور امام مالک کا ہے مگر امام مالک نے ترتیب کی رو سے اسے منع نہیں کیا ہے بلکہ ان کے منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی رائے ہے کہ کسی عضو کو طہارت نہیں ہوتی جب تک کہ طہارت مکمل نہ ہو جائے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا تھا وَهُمَا طَاهِرَتَانِ اس سے شرعی طہارت مراد تھی۔ اور المغیرہؓ کی بعض روایات کے لفاظ ہیں:

إِذَا أَدْخلتَ رِجْلَيْکَ فِي الْخُفِ وَهُمَا طَاهِر تَانِ فَامْسَحْ عَلَيْهِمَا.

(جب تم اپنے پاؤں خف میں اس حال میں داخل کرو کہ وہ پاک ہوں تو اُن پر مسح کرو)

اس اصول کی بنیاد پر اس شخص کے سلسلہ میں جواب نکل آتا ہے جس نے صرف ایک پاؤں دھونے کے بعد ایک خف پہن لیا

ہو۔امام مالک کہتے ہیں کہ وہ خفین پر مسح نہیں کرے گا کیوں کہ اس نے طہارت مکمل ہونے سے پہلے خف پہن لی ہے یہی امام شافعی، امام احمد اور امام اسحٰق کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام مزنی، امام طبری اور امام داؤد کے نزدیک اس کے لیے مسح جائز ہے۔اصحاب مالک کی ایک جماعت جس میں مطرف وغیرہ شامل ہیں یہی رائے رکھتی ہے۔ان تمام علما کا اجماع ہے کہ اگر دوسرے پاؤں کو دھونے کے بعد پہلا خف اتار دے پھر پہن لے تو اس کے لیے مسح جائز ہے۔

کیا خف پر مسح کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے نیچے کوئی دوسرا خف نہ ہو؟ امام مالک کے دو اقوال ہیں۔اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس طرح پاؤں کی طہارت خف کی طرف منتقل ہو جاتی ہے؟ جن فقہا نے دوسری منتقلی کو پہلے منتقلی کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے اوپر کے خف پر مسح کو جائز کہا ہے اور جنہوں نے اس مشابہت کو تسلیم نہیں کیا ہے اور دونوں میں تفریق کی ہے انہوں نے اسے جائز نہیں مانا ہے۔

ساتواں مسئلہ: مسح علی الخفین کے نواقض

نواقض کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے انہی چیزوں سے خفین کا مسح بھی ٹوٹ جاتا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ خف کو اتارنا ناقض مسح ہے یا نہیں؟ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر خف اتار لے اور دونوں پاؤں کو دھولے تو طہارت باقی رہتی ہے اگر پاؤں نہ دھوئے اور نماز پڑھ لے تو پاؤں دھونے کے بعد نماز وہ دوہرائے گا۔اس رائے کے قائل امام مالک اور ان کے اصحاب، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں البتہ امام مالک یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ مؤخر کر دے تو وضو نئے سرے سے کرے گا کیوں کہ ان کی رائے کے مطابق پیہم تسلسل لازم ہے۔اس پر گفتگو گزر چکی ہے۔کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس کی طہارت باقی رہے گی تا آنکہ اسے کوئی حدث لاحق ہو جائے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس پر غسل واجب نہ ہو۔اس رائے کے قائل امام داؤد اور امام ابن ابی لیلیٰ ہیں۔الحسن بن حی کہتے ہیں جب اس نے خف اتار دیئے تو اس کی طہارت ختم ہو گئی۔

بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ خفین پر مسح طہارت میں مستقل اصول کی حیثیت رکھتا ہے یا یہ پاؤں کو دھونے کا بدل ہے؟ اگر ہم اسے اصل بالذات تسلیم کر لیں تو طہارت باقی رہے گی اگر چہ اس نے خفین کو اتار دیا ہو جیسے دھونے کے بعد کسی کے پاؤں کٹ جائیں تو طہارت باقی رہے گی۔اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر انہیں دھو دیا جائے تو طہارت ہو جائے گی جب کہ فوری فعل کی شرط نہ لگائی جائے۔ خف اتارتے وقت فوری غسل کی شرط لگانا کمزور ہے۔یہ ایک خیالی چیز ہے۔ہم نے اس باب میں امور بالا کو زیر بحث لانا مناسب سمجھا۔

باب۔۳

پانی

پانی سے طہارت حاصل کرنے کے وجوب کی بنیاد ارشادات خداوندی ہیں:

وَيُنَزِّلُ عَلَيكُم مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ (الأنفال: ١١)

(اور آسمان سے تمہارے اوپر پانی برساتا ہے تاکہ تمہیں پاک کرے)

فَلَم تَجِدُوا مَآءً فتيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (النساء: ۴۳)

(اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرو)

علما کا اس پر اجماع ہے کہ ہر قسم کا پانی طاہر بھی ہے اور مطہر بھی۔ البتہ سمندر کے پانی کے سلسلہ میں صدر اول میں شاذ اختلاف تھا۔ علما سمندر کے پانی کو ماء مطلق ہی کہتے ہیں اور اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کی تخریج امام مالک نے کی ہے۔ سمندر کے سلسلہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

هُوَ الطُّهُور مَاءُهُ الحِلُّ مَيتَتُهُ

(اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)

اس حدیث کی صحت کے سلسلہ میں اگرچہ اختلاف ہے مگر شریعت کے ظاہر سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔

اسی طرح علما کا اتفاق ہے کہ پانی کو تبدیل کرنے والی ہر وہ چیز جو عام طور پر پانی سے الگ نہیں رہتی، اس سے طہارت اور تطہیر کی صفات سلب نہیں کر سکتی البتہ اس میں ایک شاذ اختلاف ابن سیرین سے گدلے پانی کے سلسلہ میں منقول ہے۔ ان کے خلاف بھی استدلال کی بنیاد یہی ہے کہ اس پر ماء مطلق کا اطلاق ہوتا ہے۔

علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ پانی جس کا مزہ، رنگ یا بو یا ان میں سے متعدد اصناف کو نجاست تبدیل کر دے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے نہ غسل جائز ہے۔ اس پر بھی ان کا تفاق ہے کہ وہ پانی جو زیادہ مقدار میں جمع ہو گیا ہو اسے وہ نجاست نقصان نہیں پہنچا سکتی جو اس کے کسی وصف کو تبدیل نہ کرے اور وہ ظاہر رہے گا۔ اس باب میں یہ متفق علیہ مسائل تھے جہاں تک اختلاف کا سوال ہے تو وہ اُن چھ مسائل میں ہے جو اس باب کے لیے اصول و قواعد کی حیثیت رکھتے ہیں۔

پہلا مسئلہ: نجاست سے آلودہ پانی

اس پانی کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جس میں نجاست مل گئی ہو مگر پانی کا کوئی وصف تبدیل نہ ہوا ہو۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ طاہر ہے خواہ پانی کم ہو یا زیادہ۔ امام مالک کی ایک روایت یہی ہے اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے۔ کچھ لوگوں نے کم اور زیادہ پانی میں فرق کیا ہے۔ اُن کا قول ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہے تو نجس ہو گا اور اگر زیادہ ہے تو نجس نہیں ہو گا۔ پھر ان فقہا نے قلیل اور کثیر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ پانی اتنا زیادہ ہو کہ اگر ایک طرف سے آدمی پانی کو حرکت دے تو یہ حرکت دوسری طرف

نہ جائے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ پکی ہوئی مٹی کے دو گھڑے ہیں اور یہ تقریباً پانچ سو رطل کے برابر ہوں گے۔

بعض لوگوں نے کثیر و قلیل کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے صرف یہ کہا ہے کہ نجاست تھوڑے پانی کو خرابی کر دیتی ہے اگر چہ اس کے کسی وصف کو تبدیل نہ کرے۔ یہ بھی امام مالک سے مروی ہے۔آپ ہی سے ایک روایت ہے کہ یہ اپنی مکروہ ہے۔اس طرح تھوڑی نجاست سے آلودہ تھوڑے پانی کے سلسلہ میں امام مالک کے تین اقوال ملتے ہیں:

ایک قول ہے کہ نجاست پانی کو خراب کر دیتی ہے۔

دوسرا قول ہے کہ پانی فاسد نہیں ہوگا تا آنکہ اس کا کوئی وصف بدل جائے۔

تیسرا قول ہے کہ اس پانی کا استعمال مکروہ ہے۔

بنائے اختلاف اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہری مفہوم میں تعارض ہے۔حدیث ابو ہریرہؓ کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ اس کے ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے کہ تھوڑی نجاست تھوڑے پانی کو نجس کر دیتی ہے۔دوسری حدیث بھی حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت کردہ ہے اس کے الفاظ ہیں:

لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُم فِي الْمَآءِ الدَّائِم ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ.

(تم میں سے کوئی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب ہرگز نہ کرے کہ اسی میں غسل کرنا پڑے)

ظاہر حدیث سے سمجھ میں آتا ہے کہ قلیل نجاست قلیل پانی کو نجس کر دیتی ہے۔اسی طرح ٹھہرے ہوئے پانی میں جنبی کے غسل کرنے کی ممانعت آئی ہے۔حدیث انسؓ کے الفاظ ہیں کہ ایک اعرابی مسجد کے ایک گوشہ میں کھڑا ہوا اور اس نے پیشاب کر دیا۔لوگ چیخ اٹھے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے چھوڑ دو۔جب وہ فارغ ہو گیا تو اللہ کے رسول نے پانی ڈالنے کا حکم دیا چنانچہ اس کے پیشاب پر پانی بہایا گیا۔اس حدیث کے ظاہری الفاظ بتاتے ہیں کہ تھوڑی سی نجاست تھوڑے پانی کو خراب نہیں کرتی کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ وہ مقام پانی ڈالنے سے پاک ہو گیا تھا۔حدیث ابو سعید خدریؓ کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ میں نے سنا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بات آئی کہ بضاعہ کنواں سے پانی نکالا جاتا ہے جب کہ یہ ایسا کنواں تھا جس میں کتوں کی لاشیں، حیض کے کپڑے اور غلاظت وغیرہ ڈالی جاتی تھی۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَئٌ.

(پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی)

علما نے ان احادیث میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی مگر طریقِ تطبیق میں اختلاف ہو گیا۔اسی لیے مسالک بھی مختلف ہو گئے جن میں لوگوں نے حدیث اعرابی اور حدیثِ ابو سعید کے ظاہر کی رعایت کی انہوں نے کہا کہ ابو ہریرہؓ کی دونوں حدیثوں کا مفہوم نا قابل فہم ہے اور ان کے معانی پر عمل کرنا عبادت ہے مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ پانی نجس ہو جائے گا یہاں تک کہ ظاہر یہ نے افراط سے کام لیا اور کہا کہ اگر اس پانی میں آدمی ایک پیالہ پیشاب ڈال دے تو اس سے وضو اور غسل مکروہ نہیں ہے اس طرح دونوں طرح کی حدیثوں میں اِن حضرات نے تطبیق پیدا کی اور جنہوں نے تھوڑی نجاست سے آلودہ ماءِ قلیل کے استعمال کو مکروہ کر دیا انہوں نے احادیث کو جمع کر دیا کیوں کہ انہوں نے ابو ہریرہؓ کی دونوں حدیثوں کو کراہیت پر محمول کیا اور حدیث اعرابی اور حدیث ابو سعید کو ان کے ظاہر پر محمول کیا یعنی وہ پانی کافی ہے۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے ابو ہریرہؓ کی دونوں حدیثوں اور ابوسعید خدریؓ کی حدیث کو اس طرح جمع کیا ہے کہ انہوں نے ابو ہریرہؓ کی حدیثوں کو تھوڑے پانی پر محمول کیا ہے اور ابوسعید خدریؓ کی حدیث کو زیادہ پانی پر۔ امام شافعی نے احادیث کے درمیان جمع و تطبیق کے لیے جو حد قائم کی ہے وہ حدیث عبداللہ بن عمرؓ میں موجود ہے اس کی تخریج امام ابوداؤد اور امام ترمذی نے کی ہے اور ابومحمد بن حزم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ اس پانی کا کیا حکم ہے جس پر درندے اور چوپائے وغیرہ آتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا:

إِنْ كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثًا.

(اگر پانی دو قلہ ہو تو گندہ نہیں رہتا)

امام ابوحنیفہ نے قیاس کی رو سے حد قائم کی ہے یعنی انہوں نے پورے پانی میں حرکت کے جانے سے نجاست کے سرایت ہونے کا اعتبار کیا ہے اگر پانی اتنی مقدار میں ہو کہ نجاست کے پورے پانی میں سرایت کرنے کا گمان نہ ہو تو وہ طاہر ہے مگر ان دونوں مسالک کے خلاف حدیث اعرابی متعارض ہے اسی لیے شوافع نے پانی کے نجاست پر گرنے اور نجاست کے پانی پر پڑنے کے درمیان تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر نجاست پر پانی گرے (جو صورتحال حدیثِ اعرابی میں ہے) تو پانی نجس نہیں ہوگا اور اگر نجاست پانی میں گرے (جیسا کہ حدیث ابو ہریرہؓ میں ہے) تو نجس ہوگا۔ جمہور فقہا اسے زبردستی کی تفریق قرار دیتے ہیں۔

علما کا اس پر اجماع ہے کہ تھوڑی نجاست زیادہ پانی میں مؤثر نہ ہوگی جب کہ پانی اتنا زیادہ ہو کہ نجاست کے پانی کے تمام حصوں میں سرایت کرنے کا گمان نہ ہو اور پانی سے نجاست کا الگ تھلگ رہنا بھی ناممکن ہو۔ جب یہ صورت ہوگی تو بعید نہیں ہوگا کہ پانی کی تھوڑی سی مقدار میں اگر تھوڑی سی نجاست مل جائے تو وہ پانی میں سرایت کر جائے اور پانی نجس ہو جائے۔ اگر پانی کو نجاست پر تھوڑا تھوڑا کر کے گرایا جائے تو یہ معلوم ہے کہ نجاست بالکل ختم ہو جائے گی اور پانی ختم ہونے سے پہلے نجاست کا وجود تک نہ ہوگا اور پانی کا آخری حصہ اُس جگہ کو پاک کر دے گا کیوں کہ بچی ہوئی نجاست پر پانی کے گرنے کا تناسب زیادہ پانی اور قلیل نجاست ہی کا تناسب ہوگا اس لیے اس حالت میں (یعنی پانی کے آخری حصے کے بچی ہوئی نجاست پر گرنے کی حالت) نجاست کے ختم ہونے کا علم حاصل ہے۔ اسی لیے علما کا اجماع ہے کہ جتنے پانی سے وضو کیا جاتا ہے وہ مقدار کپڑے یا بدن پر پیشاب کے چھینٹے کو صاف کرنے کے لیے کافی ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہو گیا ہے کہ پیشاب کا قطرہ اسی مقدار کے پانی میں گر جائے تو کیا حکم ہوگا۔

میرے نزدیک افضل مسلک اور جمع و تطبیق کا احسن طریقہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث اور اس کی ہم معنی احادیث کو کراہیت پر محمول کیا جائے اور حدیثِ ابوسعیدؓ و انسؓ کو جواز پر۔ اس تاویل سے احادیث کا متبادر مفہوم باقی رہتا ہے۔ یہاں احادیث سے ابو ہریرہؓ کی دونوں حدیثیں مراد ہیں جن کا مقصود پانی میں نجاست کا مؤثر ہونا ہے۔ میرے نزدیک کراہیت کی حد اور تعریف یہ ہے کہ نفس اس سے گریز کرے اور اسے گندہ پانی تصور کرے کیوں کہ جس پانی کو پینے سے انسان گریز کرتا ہے اسے تقریب الٰہی کے لیے بھی استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ اور اسے بدن کے اوپر ڈالنے سے گریز کرنا چاہیے جس طرح بدن کے اندر اسے داخل کرنے سے گریز کرتا ہے۔

جو لوگ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر تھوڑی نجاست تھوڑے پانی کو نجس کر دیتی ہے تو پانی کبھی طہور نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس نجس چیز کی طہارت مقصود ہے اُس سے الگ ہونے والا پانی نجس ہو۔ یہ استدلال بے معنی ہے کیوں کہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ پانی کے آخری حصہ کے بچی ہوئی نجاست پر گرنے کا تناسب زیادہ پانی اور تھوڑی نجاست کا تناسب ہے اگرچہ بہت

سے متاخر علما کے لیے یہ تعجب انگیز ہے مگر ہمیں قطعی طور پر معلوم ہے کہ زیادہ پانی نجاست کو تحلیل کر دیتا اور اسے طہارت میں تبدیل کر دیتا ہے اسی لیے علما کا اجماع ہے کہ زیادہ پانی کو تھوڑی نجاست خراب نہیں کرتی۔ اگر آدمی نجس جگہ پر یا نجس عضو پر مسلسل پانی گراتا رہے تو پانی کثرت کی وجہ سے لازماً عین نجاست کو ختم کر دے گا۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ زیادہ پانی ایک متعین نجاست پر بیک دفعہ گرایا جائے یا تھوڑا تھوڑا کر کے گرایا جائے۔ ان حضرات نے مقامِ اجماع سے مقام اختلاف پر استدلال تو کیا مگر انہیں اس کا کوئی شعور نہیں ہے۔ یہ دونوں مقامات ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں اس مسئلہ میں لوگوں کے اختلاف اور ترجیح اقوال کے متعلق سے یہی باتیں میری سمجھ میں آئی ہیں۔ ہماری خواہش تھی کہ ہر مسئلہ میں ہم یہی طریقہ کار اختیار کریں مگر ہماری رائے ہے کہ یہ طول بیان کا سبب ہوگا اور زمانہ اکثر اوقات اس سے دور بھاگتا ہے زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم مقصود اولین کو سامنے رکھیں، جو ہمارے پیش نظر ہے۔ اگر اللہ نے آسانی فراہم کی اور عمر نے وفا کی تو اس غرض کی تکمیل ہو جائے گی۔

دوسرا مسئلہ: زعفران سے ملا ہوا پانی

زعفران اور دوسری طاہر چیزیں جو عام طور سے پانی سے الگ رہتی ہیں، اگر پانی میں مل جائیں اور اس کے کسی وصف کو تبدیل کر دیں تو وہ پانی تمام علما کے نزدیک طاہر ہے اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک مطہر نہیں ہے (یعنی وہ بذات خود پاک ہے مگر اس سے پاکی حاصل نہیں کی جا سکتی) امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ پانی مطہر بھی ہے اگر پانی کی تبدیلی آگ پر پکانے کی وجہ سے نہیں آئی ہے۔

بنائے اختلاف زعفران وغیرہ سے ملے ہوئے پانی پر مطلق پانی کا کمزور اطلاق ہے یعنی ایسے پانی کو مطلق پانی کہا جائے گا یا نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک اسے مطلق پانی کہا جا سکتا بلکہ مخلوطہ سے منسوب کر کے اسے پکارا جائے گا جیسے فلاں کا پانی، اُن کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ وضو صرف مطلق پانی سے جائز ہے۔ جن حضرات کے نزدیک اسے مطلق پانی کہا جا سکتا ہے اُن کے نزدیک اس سے وضو بھی کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح پودوں سے کشید کیا ہوا پانی بھی ہے البتہ ابن شعبان کی کتاب میں گلاب کے پانی سے جمعہ کا وضو جائز بتایا گیا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ کثرت وقلت سے اختلاط بدلتا رہتا ہے کبھی کثرت کا تناسب اتنا بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ اس پر مطلق پانی کا اطلاق نہیں ہو سکتا جیسے کہا جاتا ہے غسل کا پانی۔ اور کبھی کثرت اتنی نہیں ہوتی خاص طور سے جب کہ صرف بو تبدیل ہوئی ہو۔ اسی لیے اُن فقہا نے بو کی رعایت نہیں رکھی ہے جنھوں نے منسوب پانی سے وضو کی ممانعت کی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام عطیہؓ کی اپنی بیٹی کو غسل دینے کا حکم دیا تو فرمایا:

اِغْسِلْنَهَا بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَاجْعَلْنَ فِي الْأَخِيرَةِ كَافُورًا أَوْشَيْئًا مِنْ كَافُورٍ.

(اسے پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور آخر میں کافور (یا تھوڑا سا کافور) چھڑک دو)

یہ مخلوط پانی ہے مگر اختلاط کی کثرت اتنی نہیں ہے کہ اس سے مطلق پانی کا مفہوم سلب ہو جائے۔ امام مالک سے مروی ہے کہ اختلاط میں کثرت وقلت کی وجہ سے فرق کیا جائے گا اگر اختلاط کم ہے تو اس سے وضو کی اجازت ہوگی اگر چہ اوصاف ظاہر ہو جائیں اور اگر مخلوط کی کثرت ہے تو اس سے وضو جائز نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: طہارت کے لیے استعمال کیا ہوا پانی۔

جو پانی طہارت کے لیے استعمال کیا گیا ہو اس کے سلسلے میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے۔

کچھ لوگوں نے اس سے طہارت کو کسی حال میں بھی جائز نہیں مانا ہے۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

کچھ لوگوں نے اسے مکروہ قرار دیا ہے مگر اس کی موجودگی میں تیمّم کی اجازت نہیں دی ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ کچھ لوگوں نے اس پانی میں اور مطلق پانی میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ یہ امام ابوثور، امام داؤد اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ ایک شاذ قول امام ابو یوسف کا ہے، وہ اسے نجس قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کی وجہ اس پانی پر مطلق پانی کا اطلاق ہوتا ہے۔ لوگوں نے مطلق پانی کے لفظ کو اس کے لیے درست نہیں مانا ہے، بعض حضرات نے تو یہاں تک غلو کیا ہے کہ اس پانی کو پانی کہنے کے بجائے الغسالة (دھوون) کا نام دیا ہے۔ جبکہ یہ ثابت ہے کہ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بچے ہوئے پانی کے لیے باہم الجھ جاتے تھے جبکہ استعمال شدہ پانی کا کچھ حصہ لازماً برتن میں گرتا رہا ہوگا۔ بہر حال وہ مطلق پانی ہے کیونکہ عام طور پر صورت حال ایسی نہیں ہوتی ہے کہ اعضا کی گندگی کی وجہ سے پانی کا کوئی وصف تبدیل ہو جائے اگر اس کی وجہ سے پانی کا کوئی وصف بدل جاتا ہے تو اس کا حکم اس پانی کا حکم ہوگا جس کا کوئی وصف کسی طاہر شے کی وجہ سے بدل جائے، اگر چہ طبیعت پر کتنا ہی گراں گزرے اور مکروہ قرار دینے والوں نے اسی کی رعایت رکھی ہے۔ جن حضرات نے اسے نجس قرار دیا ہے ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ: مسلمان کا جھوٹا پاک ہے

علما کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں اور چوپایوں کا جھوٹا پاک ہے۔ اس کے بعد اُن کے درمیان بڑے اختلافات ہیں یعنی لوگوں نے ہر جانور کے جھوٹے کو پاک کہا ہے اور کچھ لوگوں نے اس سے صرف خنزیر کو مستثنیٰ کیا ہے۔ یہ دونوں اقوال امام مالک سے مروی ہیں۔

بعض علما نے اس سے خنزیر اور کتے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

بعض لوگوں اس سے عام درندوں کو مستثنیٰ کیا ہے یہ ابن القاسم کا مسلک ہے۔

بعض لوگوں کی رائے ہے کہ جھوٹا گوشت کا تابع ہے اگر جانور کا گوشت حرام ہے تو اس کا جھوٹا بھی نجس ہے اور اگر گوشت مکروہ ہے تو اس کا جھوٹا بھی مکروہ ہے اور اگر گوشت مباح ہے تو اس کا جھوٹا جائز اور پاک ہے۔

مشرک کے جھوٹے کے بارے میں ایک قول ہے کہ وہ نجس ہے، دوسرا قول ہے کہ اگر وہ شراب پیتا ہے تو مکروہ ہے اور یہ ابن القاسم کا مسلک ہے اُن کے نزدیک اُن تمام حیوانات کے جھوٹے کا ہی حکم ہے جو عام طور پر نجاست سے پرہیز نہیں کرتے جیسے آزاد مرغی، گندگی کھانے والا اونٹ، چھٹے ہوئے کتے۔ اختلاف کی وجہ تین چیزیں ہیں:

۱۔ قیاس کا کتاب الٰہی کے ظاہری مفہوم سے تصادم۔

۲۔ قیاس کا آثار کے ظاہری مفہوم سے تعارض۔

۳۔ آثار کا باہم تعارض۔

قیاس یہ ہے کہ شریعت کے مطابق چونکہ بغیر ذبح کے موت حیوان کے نجس ہونے کا سبب ہے اس لیے اس کی زندگی کو طہارت کا سبب ہونا چاہیے اور اس صورت میں ہر زندہ حیوان طاہر ہوتا ہے اور جس کا بدن طاہر ہے اس کا جھوٹا بھی طاہر ہے۔

کتاب الٰہی کا ظاہری مفہوم خنزیر اور مشرک کے تئیں اس قیاس کی مخالفت کرتا ہے۔ اللہ نے خنزیر کے سلسلہ میں صراحت کردی ہے کہ:

فَإِنَّهٗ رِجْسٌ

(بلاشبہ یہ ناپاک ہے۔)

اس لیے فقہا نے صرف زندہ جانوروں میں سے خنزیر ہی کو مستثنیٰ کیا ہے۔

جن فقہا نے اسے مستثنیٰ قرار نہیں دیا انھوں نے 'رجس' کو محض مذمت کے معنی میں لیا ہے۔

اس طرح مشرک کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ (التوبہ: ۲۸)

(مشرک تو سراپا نجس ہیں)

جن فقہا نے اس آیت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے انہوں نے قیاس کے لوازم سے مشرکین کو مستثنیٰ کر دیا ہے اور جنہوں نے اس آیت کو مذمت کے مفہوم میں لیا ہے انہوں نے قیاس کی موافقت کی ہے۔

آثار کتے، بلی اور درندہ کے سلسلہ میں قیاس سے متصادم ہے۔ کتے کے سلسلہ میں حدیث ابو ہریرہؓ کی صحت پر اتفاق ہے۔ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

إِذَا وَلَغَ الكلبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ وَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ.

(جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو وہ اسے انڈیل دے اور سات بار اسے دھوئے۔)

اس حدیث کے بعض طرق میں أولاھن بالتراب کے الفاظ ہیں یعنی پہلی دفعہ وہ مٹی سے دھوئے۔ بعض طرق میں ہے۔

وَعَفِّرُوْهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ.

(اور آٹھویں بار اس کو مٹی سے صاف کرے)

بلی کے سلسلہ میں ایک روایت قرۃ نے ابن سیرین بواسطہ ابو ہریرہؓ بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

طَهُوْرُ الإِنَاءِ إِذَا وَلَغَ فِيْهِ الهِرُّ أَنْ يُغْسَلَ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ.

(برتن میں اگر بلی منہ ڈال دے تو بواسطہ اس کی طہارت یہ ہے کہ اسے ایک یا دو بار دھو دیا جائے۔)

قرۃ اہل حدیث علما کے نزدیک ثقہ ہے۔

درندوں کے سلسلہ میں ابن عمر کی حدیث بواسطہ اپنے والد اوپر آچکی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کا حکم دریافت کیا گیا جس پر درندے اور چوپائے آتے ہوں تو آپؐ نے فرمایا:

إِنْ كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا.

(اگر پانی دو قلہ ہے تو وہ گندا نہیں رہتا۔)

اس سیاق میں وارد آثار میں باہم تعارض ہے۔ مثال کے طور پر اللہ کے رسول سے ان حوضوں کے بارے میں سوال کیا گیا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان تھے اور اُن پر کتے اور درندے آتے تھے۔ آپؐ نے فرمایا:

لَهَا مَا حَمَلَتْ فِي بُطُوْنِهَا وَلَكُمْ مَا غَبَرَ شَرَابًا وَّطَهُوْرًا.

(جو کچھ حوض کے اندر ہے وہ حوض کے لیے ہے اور جو کچھ ٹھہر جائے وہ تمہارے پینے اور پاکی حاصل کرنے کے لیے ہے۔)

اسی طرح حدیثِ عمرؓ ہے جس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

يَاصَاحِبَ الْحَوْضِ لاتُخْبِرْنَا فَإنّا نَرِدُ علىٰ السِّبَاعِ وَ تَرِدُ عَلَيْنَا.

(اے حوض کے مالک، ہمیں کچھ نہ بتاؤ۔ ہم درندوں کے گھاٹ پر جاتے ہیں اور وہ ہمارے گھاٹ پر آتے ہیں۔)

حدیثِ ابوقتادہؓ بھی جس کی تخریج امام مالک نے کی ہے۔ ''کبشہ نے ان کے لیے وضو کا پانی انڈیلا کہ ایک بلی پانی پینے کے لیے آگے بڑھی انہوں نے برتن کو جھکا دیا اور بلی سیراب ہوگئی پھر فرمایا کہ اللہ کے رسولؐ کا فرمان ہے:

إنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ أمِرِ الطَّوَّفَاتِ.

(یہ نجس نہیں ہے۔ یہ برابر تمہارے گرد گردش کرنے والوں یا گردش کرنے والیوں میں سے ہے۔)

علمانے اِن آثار کی تاویل میں اور قیاس مذکور کے ساتھ ان کی تطبیق میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ کتے کا جھوٹا بہا دیں اور برتن کو دھوئیں کیوں کہ یہ ایک عبادت ہے جس کی کوئی علت نہیں ہے اور جس پانی میں اس نے منہ ڈالا ہے وہ نجس نہیں ہوگا اور پانی کو چھوڑ کر دوسری اشیا کو بہانے کی جن میں کتے نے منہ ڈال دیا ہے، ضرورت نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے اور اس کی وجہ جیسا کہ عرض کر چکے ہیں قیاس سے تعارض ہے۔ مزید یہ کہ انہوں نے یہ بھی گمان کیا کہ اگر اس سے یہ سمجھا جائے کہ کتا نجس العین ہے تو کتاب الٰہی کے ظاہر کی مخالفت ہوگی۔ قرآن کہتا ہے:

فَكُلُوا مِمَّا أمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ (المائدہ: ۴)

(وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اسے کھاؤ)

مقصود یہ ہے کہ اگر کتا نجس العین ہوتا تو اس کے پکڑنے سے شکار بھی نجس ہو جاتا۔ اس تاویل کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس کے جھوٹے کو دھونے میں تعداد کا ذکر ہے اور نجاستوں کو دھونے میں تعداد کی شرط نہیں ہوتی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ امر تعبدی ہے۔ دوسرے آثار سے انہوں نے تعرض نہیں کیا ہے کیوں کہ وہ امام موصوف کے نزدیک ضعیف ہیں۔

امام شافعی نے کتے کو زندہ حیوان سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ اس حدیث کا ظاہر کتے کے جھوٹے کی نجاست کو واجب کرتا ہے اور میرے خیال میں کتا نجس نہیں ہے بلکہ اس کا لعاب نجس ہے۔ اور اس کے شکار کو دھونا واجب ہے۔ اسی طرح امام موصوف نے آیتِ قرآنی کی وجہ سے خنزیر کو بھی مستثنیٰ کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ سمجھتے ہیں کہ ان آثار میں درندوں، بلی اور کتے کے جھوٹے کی نجاست کا جو تذکرہ ہے وہ ان کے گوشت کی حرمت کی جہت سے ہے۔ اور اس کا تعلق اُس خاص سے ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جھوٹا حیوان کے گوشت کا تابع ہوتا ہے۔

بعض لوگوں نے اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر کی رو سے کتے، بلی اور درندوں کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے۔ جب کہ بعض علمانے کتے اور بلی کے جھوٹے کی طہارت کا فیصلہ کیا ہے اور اس سے صرف درندوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔ کتے کے جھوٹے کو پاک سمجھنے کی وجہ اس کے دھونے میں عدد کی شرط ہے اور یہ ظاہر کتاب سے متعارض ہے اور حدیثِ ابوقتادہؓ سے بھی متصادم ہے کیوں کہ اس سے پہلے بلی کے نجس نہ ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہ برابر گردش کرنے والی ہوتی ہے اور یہی حال کتے کا بھی ہے۔ اور بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دیتے ہوئے حدیثِ ابوقتادہؓ کو حدیثِ قرۃ عن ابن سیرینؒ پر اور حدیثِ ابن عمرؓ کو حدیثِ عمرؓ پر ترجیح دی ہے کیوں کہ دلیل خطاب کی رو سے حدیثِ ابوقتادہؓ اس سے متصادم ہے کیوں کہ بلی کے نجس نہ ہونے کی وجہ اس کا طواف ہونا بتایا گیا ہے، اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو طواف نہیں ہے یعنی درندے، اُن کا جھوٹا حرام ہے۔ اس مسلک کو ابن القاسم نے اختیار کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، کتے کے جھوٹے کو نجس بتایا ہے اور جس برتن میں اس نے منہ ڈالا ہے اس کو دھونے کے لیے عدد کی شرط نہیں لگائی ہے کیوں کہ یہ نجاستوں کو دھونے میں کارفرما قیاس سے متصادم ہے۔ یعنی اس میں اعتبار صرف نجاست کو زائل کرنے کا ہے۔ امام موصوف خبر واحد کو قیاس کے اصول سے متصادم ہونے کی بنا پر عام طور پر رد کر دیتے ہیں۔

قاضی (ابن رُشد) کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے اس حدیث کے ایک حصہ پر عمل کیا اور ایک حصہ پر عمل نہیں کیا یعنی اس حصے کو استعمال کیا جو اُن کے نزدیک اصول سے متصادم نہیں تھا اور اس حصہ کو استعمال نہیں کیا جس سے اصول متعارض تھا۔ اس کو تقویت اس بات سے مل گئی کہ یہ راوی حدیث ابو ہریرہؓ کا بھی مسلک تھا۔

یہ وہ چیزیں تھیں جنھوں نے فقہا کو اس اختلاف کثیر کے لیے حرکت دی اور ان کے اندر افتراق پیدا کیا۔ یہ مسئلہ خالصتاً اجتہادی ہے اور اس میں کسی ایک کو ترجیح دینا بہت مشکل ہے۔ شاید قابل ترجیح رائے یہ قرار پائے کہ حیوان کے جھوٹے کے طاہر ہونے سے کتے، خنزیر اور مشرک کو مستثنیٰ کر دیا جائے۔ کتے کے بارے میں تو صحیح آثار وارد ہیں اور خنزیر اور مشرک کے نجس ہونے کے بارے میں قیاس کے مقابلہ میں کتاب الٰہی کے ظاہر پر عمل کرنا زیادہ بہتر اور افضل ہے۔ یہی معاملہ ظاہر حدیث کا ہے اور اسی پر اکثر فقہا کا عمل ہے یعنی کتے کے جھوٹ کو اکثر فقہا نجس کہتے ہیں کیوں کہ جس چیز میں کتے نے منہ ڈال دیا ہے اُسے بہانے کا حکم قابل فہم ہے اور شریعت سے ہم آہنگ ہے کیوں کہ وہ پانی نجس ہو جاتا ہے جس میں کتے نے منہ ڈال دیا ہو۔

بعض فقہا نے اعتراض کیا ہے کہ اگر یہ حکم برتن کے نجس ہونے کی وجہ سے ہوتا تو اس میں عدد کی شرط نہ ہوتی تو یہ بات قابل اعتراض نہیں ہے کہ شریعت بعض نجاستوں کے تعلق سے ان کے گھناؤنے پن کی وجہ سے مخصوص حکم لگائے۔

قاضی (ابن رُشد) کہتے ہیں کہ میرے دادا نے کتاب المقدمات میں کہا ہے کہ یہ حدیث قابل فہم ہے اور علت کو ظاہر کرتی ہے کہ یہ حکم نجاست کی وجہ سے بلکہ اس اندیشہ کی وجہ سے ہو کہ جس کتے نے برتن میں منہ ڈالا ہے وہ دیوانہ ہو اور اس کا زہر خطرناک ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے سات بار دھونے کا حکم آیا ہے۔ یہ عدد شریعت میں علاج معالجہ کی غرض سے متعدد مواقع پر آیا ہے۔ میرے دادا نے جو یہ توجیہ پیش کی ہے وہ مالکیہ کی بہترین ترجمانی ہے کیوں کہ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ پانی نجس نہیں ہے تو اسے غیر معلل کہنے کے بجائے اس کو دھونے کی علت بتانا زیادہ بہتر ہے جب کہ وہ خود طاہر ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ پاگل کتا دیوانگی کے عالم میں پانی کے قریب نہیں جاتا۔ ان کی یہ بات کتوں کے ساتھ اس علت کو چسپاں کرنے کے تعلق سے ہے اس کے اصول ومبادی سے اس کا تعلق نہیں ہے اور کتوں کو جب پہلی بار دیوانگی لاحق ہوتی ہے تب یہ صورت ہوتی ہے اس لیے یہ اعتراض بے اصل ہے۔ پھر یہ پہلو بھی اہم ہے کہ حدیث میں پانی کا ذکر نہیں ہے اس میں صرف برتن کا ذکر ہے۔ شاید اس کے جھوٹے میں اس پہلو سے ضرر رساں صفت ہو یعنی پاگل ہونے سے پہلے بھی اس خصوصیت کی کوئی رمق پائی جاتی ہو۔ شریعت میں اس طرح کی چیزوں کا آنا باعث تعجب نہیں ہے۔ مکھی سے متعلق جو حکم دیا گیا ہے یہ اُسی باب سے ہے کہ کھانے میں گر جائے تو اسے ڈبو دیا جائے۔ اس کی علت یہ بتائی گئی ہے کہ اس کے ایک پر میں مرض ہے اور دوسرے پر میں علاج ہے۔ مسلک میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ حدیث میں کتے سے مراد وہ کتا ہے جس کو ساتھ رکھنے سے منع کیا گیا ہے یا شہری کتا مراد ہے تو یہ ایک کمزور اور مذکورہ علت سے دور کی بات ہے سوائے اس کے کوئی یہ کہے کہ یہ ممانعت حرج اور زحمت کے باب سے ہے۔

پانچواں مسئلہ: پاک پانی کے جھوٹے کے بارے میں علما کا اختلاف

طُہر کے جھوٹے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف پانچ اقوال پر مشتمل ہے:

۱۔ طُہر کے جھوٹے مطلقاً پاک ہیں۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

۲۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مرد کے لیے عورت کے جھوٹے سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں ہے لیکن عورت مرد کے جھوٹے سے طہارت حاصل کر سکتی ہے۔

۳۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ مرد عورت کے جھوٹے سے طہارت حاصل کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ عورت جنابت یا حیض کی حالت میں نہ ہو۔

۴۔ کچھ حضرات کا خیال ہے کہ مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ دونوں ایک ساتھ شروع کریں۔

۵۔ کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ مطلقاً جائز نہیں ہے خواہ دونوں ایک ساتھ شروع کریں۔ اور یہ امام احمد بن حنبل کا مسلک ہے۔

اختلاف کی وجہ مختلف آثار کی موجودگی ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جنابت سے پاکی حاصل کرنے کے لیے ازواج مطہرات کے ساتھ ایک ہی برتن سے غسل فرماتے تھے۔ دوسری حدیث میمونہؓ ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے ان کے بچے ہوئے پانی سے غسل کیا۔ تیسری حدیث الحکم الغفاری کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد کو عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنے کی ممانعت فرمائی۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد اور امام ترمذی نے کی ہے۔ چوتھی حدیث عبداللہ بن سرجس کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت کی ہے کہ مرد عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے اور عورت مرد کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے بلکہ دونوں ایک ساتھ شروع کریں۔

علما نے ان احادیث کی تاویل میں دو مسلک اختیار کیے۔ ایک تو ترجیح کا مسلک ہے اور دوسرا مسلک بعض حدیثوں میں جمع و تطبیق کا اور بعض میں ترجیح کا ہے۔

جن علما نے ازواج مطہرات کے ساتھ ہی برتن سے آپؐ کے غسل کرنے والی حدیث کو بقیہ تمام احادیث پر ترجیح دی ہے کیوں کہ اس کی تخریج پر صحیح حدیث کی تمام کتابیں متفق ہیں، اور ان فقیہوں نے مرد و عورت کے ایک ساتھ غسل کرنے یا اُن میں سے ایک کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرنے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، کیوں کہ ایک ساتھ غسل کرنے کی صورت میں ہر ایک دوسرے کے زائد پانی کو استعمال کرتا ہے اور جن فقہا نے اس حدیث کے ساتھ حدیث میمونہ کو صحیح قرار دیا ہے اور اسے حدیث الغفاری پر ترجیح دی ہے انہوں نے جھوٹے کو مطلقاً پاک کہا ہے۔

جن فقہا نے حدیثِ الغفاری کو حدیثِ میمونہ پر ترجیح دی ہے (اور یہ ابو محمد بن حزم کا مسلک ہے) اور حدیثِ الغفاری اور ازواج مطہرات کے ساتھ ایک ہی برتن سے غسل کرنے والی حدیث کے درمیان اس طرح تطبیق کی ہے کہ ایک ساتھ غسل کرنے اور ایک دوسرے کے زائد پانی سے غسل کرنے کے درمیان فرق کیا ہے اور صرف ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا ہے انہوں نے مرد کو اجازت دی ہے کہ عورت کے ساتھ ایک ہی برتن سے طہارت حاصل کرے مگر اس کے زائد پانی سے مرد کے لیے طہارت حاصل کرنے کو ناجائز بتایا ہے۔ انہوں نے عورت کو بھی مرد کے زائد پانی سے طہارت حاصل کرنے کا مجاز قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے حدیثِ میمونہ کے سوا تمام احادیث کو جمع کیا ہے انہوں نے عبداللہ بن سرجس کی حدیث پر عمل کیا ہے کیوں کہ اس پر حدیثِ الغفاری اور ازواج مطہرات کے ساتھ ایک ہی برتن سے غسل والی حدیث کا اجتماع ممکن ہو۔ اس میں ایک اضافہ ہے اور وہ یہ کہ عورت مرد کے زائد پانی سے غسل نہ کرے، مگر حدیثِ میمونہ اس سے متعارض ہے۔ یہ وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے مگر بعض لوگوں نے اس کی حدیث کو معلّل قرار دیا ہے کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے بعض راویوں نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں:

أو أكثر علمي أن أبا الشعثاء حدثني

(میرا زیادہ گمان ہے یا مجھے زیادہ یاد آتا ہے کہ ابوالشعثاء نے یہ حدیث مجھ سے بیان کی تھی۔)

جن فقہا نے مرد وعورت میں سے کسی کو دوسرے کا جھوٹا استعمال کرنے کی اجازت نہیں دی ہے نہ دونوں کو ایک ساتھ شروع کرنے کا مجاز قرار دیا ہے شاید حدیثِ الحکم الغفاری کے سوا دوسری حدیثیں اُن تک نہیں پہنچیں اور انہوں نے مرد کو عورت پر قیاس کر لیا۔

جن فقہا نے صرف جنبی اور حائضہ عورت کے جھوٹے کی ممانعت کی ہے اُن کی کوئی دلیل مجھے معلوم نہیں البتہ یہ بعض سلف سے مروی ہے میرا خیال ہے کہ یہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔

چھٹا مسئلہ: نبیذ سے وضو کرنا

امام ابوحنیفہ نے اپنے اکثر اصحاب اور فقہا کی صف سے نکل کر سفر میں کھجور کی نبیذ سے وضو کی اجازت دی ہے کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ کے الفاظ ہیں: ابن مسعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنوں کی رات (لیلۃ الجن) کو نکلے۔ اللہ کے رسول نے ان سے پوچھا: کیا تمہارے پاس پانی ہے؟ آپ نے جواب دیا: میرے مشکیزے میں نبیذ ہے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا: اسے انڈیلو پھر آپ نے اس سے وضو کیا اور فرمایا:

شَرَابٌ وَطَهُورٌ

(یہ پینے کی چیز ہے اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بھی)

ابو رافع مولیٰ بن عمرؓ نے عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی کے مثل روایت کی ہے اس کے مطابق رسول اللہ کے الفاظ تھے۔

ثَمرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ.

(عمدہ پھل ہے اور پاک پانی ہے)

وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا بھی مسلک یہی تھا۔ صحابہ میں سے کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی گویا اس کی حیثیت ان کے نزدیک اجماع کی تھی۔

اہل حدیث نے اس خبر کی تردید کی ہے اور راویوں کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے قبول نہیں کیا ہے کیوں کہ ان طُرق سے مستحکم اور زیادہ معتبر طُرق سے روایت ہے کہ ابن مسعود لیلۃ الجن کو رسول اللہ کے ساتھ نہیں تھے۔ جمہور نے اس حدیث کی تردید کے لیے آیت وضو سے استدلال کیا ہے:

فَلَم تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا. (النساء: ۴۳)

(اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرو)

محدثین کہتے ہیں کہ یہاں آیت میں پانی اور مٹی کے درمیان کوئی بیچ کی چیز مذکور نہیں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی ہے:

الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَضُوءُ المُسلِمِ.

(پاک مٹی مسلمان کا وضو ہے)

اگر چہ دس سالوں تک اسے پانی میسر نہ آسکے اور پھر پانی مل جائے تو اسے کھال پر چھڑک لے۔ احناف کہہ سکتے ہیں کہ حدیث میں ماء (پانی) کا لفظ مطلق آیا ہے اگر کوئی اضافہ ہو جائے تو یہ نسخ کا متقاضی نہ ہوگا کہ کتاب الٰہی سے تعارض لازم آئے۔ مگر اس سے علما احناف ہی کے اس قول کی مخالفت لازم آتی ہے کہ اضافہ نسخ کا موجب ہوتا ہے۔

باب۔۴
نواقض وضو

اس باب کی بنیاد ارشاد خداوندی کے یہ الفاظ ہیں:

أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ (النساء: ۴۳)

(یا تم میں سے کوئی شخص رفع حاجت کر کے آئے یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو)

اور اللہ کے رسول کا فرمان ہے:

لَايَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ مَن أحْدَثَ حَتّٰى يَتَوضّأَ.

(اللہ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جسے حدث لاحق ہو گیا ہو تا آنکہ وہ وضو کر لے)

اس باب میں علما کا اتفاق ہے کہ پیشاب، پاخانہ، خروج ہوا، مذی اور ودی سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جب کہ ان کا خروج صحت کی حالت میں ہوا ہو۔ اس باب میں صحیح احادیث وارد ہیں۔

پہلا مسئلہ: جسم سے خارج ہونے والی نجس اشیا کی وجہ سے وضو کا ٹوٹنا

اس مسئلہ میں علما کے تین اقوال ہیں:

بعض لوگوں نے خارج ہونے والی چیز کا اعتبار کیا ہے خواہ کہیں سے اس کا خروج ہو اور کسی بھی جہت سے ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، امام ثوری، امام احمد اور ایک جماعت کا قول ہے۔ سلف صحابہ کی ایک جماعت بھی ان کی حمایت میں ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جسم سے بہنے اور خارج ہونے والی ہر نجاست سے وضو واجب ہو جاتا ہے جیسے خون، بھاری نکسیر، نشتر زدہ خون، پچھنا اور قے۔ امام ابوحنیفہ نے بلغم کو اس سے خارج کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے اصحاب میں سے ابو یوسف کہتے ہیں کہ جب قے منہ بھر آئے تو وضو واجب ہو جاتا ہے۔ سوائے مجاہد کے کسی نے معمولی خون کو قابل لحاظ نہیں سمجھا ہے۔ بعض لوگوں نے صرف دونوں شرم گاہوں کی رعایت رکھی ہے ذَکر (اگلا حصہ) اور دُبُر (پچھلا حصہ) کی۔ وہ کہتے ہیں کہ ان دونوں راستوں سے نکلنے والی ہر چیز وضو کو توڑ دیتی ہے کوئی بھی چیز نکلے خون، پتھری یا بلغم اور کسی بھی حالت میں نکلے مرض کی حالت میں نکلے یا صحت کی حالت میں۔ اس قول کے حامی امام شافعی اور ان کے اصحاب اور اصحاب مالک میں سے امام محمد بن عبدالحکم ہیں۔

بعض لوگوں نے خارج، مخرج اور صفت خروج تینوں کا اعتبار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ معمول کے مطابق دونوں راستوں سے جو بھی خارج ہو۔ پیشاب، پاخانہ، ہوا، مذی اور ودی۔ اگر صحت کی حالت میں ان کا خروج ہوا ہے تو ناقض وضو ہے۔ اس جماعت کے نزدیک خون، پتھری، کیڑا ناقض وضو نہیں ہے نہ سلس البول سے وضو ٹوٹتا ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کی اکثریت کی رائے ہے۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ جب قرآن اور احادیث کے متبادر معنی کی وجہ سے دونوں راستوں سے خاج ہونے والے پیشاب،

پاخانہ، ہوا اور مذی سے وضو کے ٹوٹ جانے پر مسلمانوں کا اتفاق ہے تو اس سے تین طرح کے احتمال پیدا ہوئے:

۱۔ صرف انہی متفق علیہ اشیا پر حکم لگایا جائے جیسا کہ امام مالک نے کیا۔

۲۔ ان اشیا پر حکم اِس جہت سے لگایا جائے کہ وہ بدن سے خارج ہونے والی نجاستیں ہیں جو وضو سے طہارت کی تشکیل کرتی ہیں اور طہارت ہی پر نجاست اثر انداز ہوتی ہے۔

۳۔ حکم اس اعتبار سے بھی لگایا جائے کہ یہ دونوں راستوں سے خارج ہوئی ہیں۔

آخری دونوں احتمالات کے مطابق متفق علیہ احداث کے خروج سے وضو کا جو حکم دیا گیا ہے وہ بابُ الخاصِ أرِیدَ بِهِ العامُّ (خاص لفظ جس سے عام مراد لیا جائے) سے متعلق ہے جب کہ امام مالک اور اُن کے اصحاب کی رائے ہے کہ یہ خاص ہے مگر اسے خصوص پر ہی محمول کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اس پر متفق ہیں کہ یہ وہ خاص ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے۔ مگر اس امر میں دونوں میں اختلاف ہے کہ کون سے عام یہاں مراد ہے۔

امام مالک اپنے مسلک کی ترجیح کی بنیاد پر بتاتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ خاص کو اس کے خصوص پر ہی محمول کیا جائے تا آنکہ دلیل کسی اور بات کی متقاضی ہو۔ امام شافعی کی بنائے استدلال یہ ہے کہ یہاں خارج نہیں مخرج مراد ہے کیوں کہ علما کا اتفاق ہے کہ ہوا کے خروج سے وضو واجب ہو جاتا ہے جب کہ اس کا خروج نیچے سے ہو اور اگر اوپر سے ہوا خارج ہو تو وضو واجب نہیں ہوتا جب کہ دونوں ہوائیں ایک ہیں بس مخرج کا فرق ہے۔ اس سے اشارہ ملتا ہے کہ حکم مخرج کے اعتبار سے ہوگا۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے کیوں کہ دونوں ہوائیں صفت اور بو میں مختلف ہیں۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال ہے کہ مقصود خروج کرنے والی نجاست ہے کیوں کہ نجاست ہی طہارت پر اثر انداز ہوتی ہے اور یہ طہارت اگرچہ حکمی طہارت ہے مگر اس میں معنوی طہارت (یعنی نجس سے طہارت حاصل کرنا) سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ آپ نے حدیثِ ثوبانؓ سے بھی استدلال کیا ہے کہ "اللہ کے رسول نے قے کیا تو وضو فرمایا"۔ اور حضرات عمرؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث بھی بتاتی ہے کہ نکسیر سے وضو واجب ہو جاتا ہے اور یہ روایت بھی موجود ہے کہ اللہ کے رسول نے مستحاضہ کو ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان تمام احادیث کا مفہوم خارج ہونے والی نجاست ہے۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ دونوں کا اتفاق ہے کہ متفق علیہ احداث سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ ان کا خروج بیماری کی حالت میں ہوا ہو کیوں کہ اللہ کے رسول نے مستحاضہ کو ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا ہے اور استحاضہ ایک بیماری ہے۔ امام مالک نے کہا کہ یہاں مرض کی وجہ سے رخصت ملے گی کیوں کہ اللہ کے رسول نے مستحاضہ کو صرف دھونے کا حکم دیا ہے اور فاطمہ بنت ابی جیش کی اس حدیث کی صحت پر سب کا اتفاق ہے البتہ اس اضافہ کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے یعنی ہر نماز کے لیے وضو بنانے کے حکم کے سلسلہ میں۔ البتہ ابوعمر بن عبدالبر نے اسے صحیح قرار دیا ہے اُس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جس کے زخم سے خون رِس رہا ہو اور وہ بند نہ ہو۔ جیسے ایک روایت میں آتا ہے کہ عمرؓ نے نماز پڑھی جب کہ ان کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔

دوسرا مسئلہ: نیند کا ناقض وضو ہونا

نیند کے ناقض وضو ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

۱۔ بعض لوگوں نے اسے حدث شمار کیا ہے اور نیند کم آئے یا زیادہ، وضو کو واجب قرار دیا ہے۔

۲۔ دوسری رائے ہے کہ نیند حدث نہیں ہے اور اس سے وضو واجب نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ حادث ہونے کا یقین ہو جائے۔ اس رائے کے قائل شک کا اعتبار نہیں کرتے۔ اور جو لوگ شک کا اعتبار کرتے ہیں ان کے نزدیک شبہ ہونے کی صورت میں وضو ضروری ہے۔ یہاں تک کہ اسلاف میں سے بعض لوگ سوتے وقت کسی شخص کو ذمہ داری سونپتے تھے جو اس کی حالت کی نگرانی کرے کہ نیند کے عالم میں اس سے حدث کا خروج ہوتا ہے یا نہیں۔

۳۔ ایک جماعت نے کم اور ہلکی نیند کے درمیان اور بھاری اور بوجھل نیند کے درمیان فرق کیا ہے۔ انہوں نے بڑی اور بوجھل نیند کی صورت میں وضو کو واجب کہا ہے اور بصورت دیگر نہیں۔ یہ جمہور فقہا کا مسلک ہے۔

چونکہ بعض حالتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں بھاری نیند کا امکان زیادہ ہوتا ہے اسی طرح حدث کے خروج کا معاملہ بھی ہے اسی لیے فقہا کا اس میں اختلاف ہو گیا ہے۔

امام مالک نے کہا: جو پہلو کے بل سوئے یا سجدہ کی حالت میں سوئے اس پر وضو واجب ہے خواہ نیند لمبی ہو یا مختصر۔ اور جو بیٹھ کر سوئے اس پر وضو واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ نیند طویل ہو جائے۔ حالت رکوع میں سو جانے والے کے سلسلہ میں اس مسلک میں اختلاف ہے۔ کبھی کہا کہ اس کا حکم کھڑے شخص کا حکم ہے اور کبھی کہا کہ اس کا حکم سجدہ میں پڑے شخص کا ہے۔

اختلاف کی وجہ اس سیاق میں وارد آثار کا اختلاف ہے۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نیند سے اصلاً وضو واجب نہیں ہوتا جیسے ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونہؓ کی خدمت میں تشریف لے گئے اور وہاں سو گئے یہاں تک کہ ہم نے آپ کی خرخراہٹ کی آواز سنی پھر آپؐ نے نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔ دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

إِذَا نَعِسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلٰوةِ فَلْيَرْقُدْ حَتّٰى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَإِنَّهُ لَعَلَّهُ يَذْهَبُ أَنْ يَّسْتَغْفِرَ رَبَّهُ فَيَسُبَّ نَفْسَهُ.

(جب تم میں سے کسی کو نماز میں نیند آئے تو وہ سو جائے تا کہ نیند بھاگ جائے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے رب سے مغفرت طلب کرنے جا رہا ہو اور (نیند کی وجہ سے) اپنے کو برا بھلا کہنے لگے)

ایک روایت میں آتا ہے کہ صحابہ کرام کو مسجد میں نیند آنے لگتی تھی یہاں تک کہ اُن کے سر لڑھکنے لگتے تھے پھر وہ وضو کئے بغیر نماز پڑھ لیتے تھے۔

یہ سب ثابت آثار ہیں۔ دوسری طرف وہ احادیث ہیں جن کے ظاہر سے نیند کا حدث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ سب سے واضح حدیث اس سیاق میں صفوان بن عسالؓ کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں: ''ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے۔ آپ نے ہمیں حکم دیا کہ پیشاب، پاخانہ اور نیند کی وجہ سے ہم اپنے خف نہ اتاریں اور جنابت کے سوا کسی حالت میں ہم انہیں نہیں اتاریں'' آپ نے نیند، پاخانہ اور پیشاب کو یکساں درجہ میں رکھا۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ دوسری حدیث ابو ہریرہؓ ہے جو اوپر گزر چکی ہے: آپ نے فرمایا:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهٖ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُّدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهٖ

(جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو وضو کے برتن میں ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ کو دھو لے)

اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ نیند کم ہو یا زیادہ، وضو کو واجب کرتی ہے۔ اسی طرح آیتِ وضو یـآیُّهَاالَّذِیْنَ آمَنُو إِذَا قُمتُم إِلَى الصَّلوٰةِ کا ظاہری مفہوم بھی یہی معلوم ہوتا ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو قُمتُم کو قُمتُم مِنَ النَّومِ کے معنی میں لیتے ہیں جیسا کہ زید بن اسلم وغیرہ سلف سے مروی ہے۔

جب ان آثار میں تعارض رونما ہوا تو علما نے دو مسلک اختیار کیے: ترجیح کا مسلک اور جمع وتطبیق کا مسلک۔ جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے یا تو وضو ساقط کرنے والی احادیث کے مطابق نیند سے وضو کے وجوب کو ساقط قرار دیا یا قلیل وکثیر دونوں طرح کی نیند پر وضو کو واجب کہا جیسا کہ احادیث کا مقصود ہے یعنی ان حضرات نے یا تو وجوب والی حدیثوں کو ترجیح دی یا ساقط کرنے والی احادیث کو ترجیح دی۔ جن حضرات نے جمع وتطبیق کی راہ اختیار کی انہوں نے وجوب سے متعلق احادیث کو زیادہ نیند پر اور وضو کو ساقط کرنے والی احادیث کو کم نیند پر محمول کیا۔ یہی جمہور کا مسلک ہے اور ترجیح کے مقابلہ میں جمع وتطبیق اصول فقہ کے اکثر علما کے نزدیک زیادہ بہتر ہے جہاں تک ممکن ہو۔

امام شافعی نے ان احادیث کا مفہوم اس طرح متعین کیا کہ سونے کی تمام حالتوں میں سے صرف جلوس کو مستثنیٰ کیا کیوں کہ صحابہ کرام کے بارے میں استثنا ثابت ہے یعنی وہ بیٹھے بیٹھے سو جاتے تھے اور پھر بغیر وضو کے نماز پڑھ لیتے تھے۔ امام ابو حنیفہ نے صرف پہلو کے بل سونے والے پر وضو کو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ حدیث مرفوع میں یہ وارد ہے۔ الفاظ یہ ہے:

إِنَّمَا الوَضُوءُ عَلَى مَن نَامَ مُضطَجِعًا.

(وضو صرف اُس شخص پر واجب ہے جو پہلو کے بل سو جائے)

یہ روایت حضرت عمرؓ سے ثابت ہے۔

امام مالک کے نزدیک نیند اس وجہ سے ناقض وضو ہے کہ عام طور سے اس حالت میں حدث واقع ہو جاتا ہے اس لیے انہوں نے تینوں چیزوں کی ممانعت کی ہے: بوجھل ہونا، لمبی ہونا اور نیند کی ہیئت۔ جس ہیئت میں عام طور سے حدث کا خروج ہوتا ہے اس میں امام موصوف نے بوجھل ہونے کی شرط لگائی ہے نہ طویل ہونے کی۔ یہ شرطیں اُن ہیئتوں کے لیے ہیں جن میں عام طور سے حدث کا خروج نہیں ہوتا۔

تیسرا مسئلہ: خواتین کو چھونے سے وضو کا وجوب

ہاتھ یا کسی دوسرے حساس عضو سے خواتین کو چھونے سے وضو واجب ہوگا یا نہیں، اس میں علما نے اختلاف کیا ہے:

بعض فقہا کا خیال ہے کہ جس شخص نے عورت کو اپنے ہاتھ سے بڑھ کر چھو لیا اور عورت اور مرد کے درمیان کوئی حجاب یا ستر نہ تھا تو اس پر واجب ہے کہ وضو کرے۔ یہی حکم اُس شخص کا ہے جو بیوی کا بوسہ لے لے کیوں کہ بوسہ چھونے ہی کے حکم میں ہے خواہ اسے لذت ملی ہو یا نہ ملی ہو۔ امام شافعی اور ان کے اصحاب کا یہی مسلک ہے۔ کبھی امام موصوف نے **لامس** (چھونے والا) اور **ملموس** (جسے چھوا جائے) کے درمیان فرق کیا ہے اور لامس پر وضو کو واجب قرار دیا ہے ملموس پر نہیں۔ اور کبھی دونوں کو یکساں قرار دیا ہے اور کبھی محرم اور بیوی کے درمیان تفریق کی ہے اور بیوی کو چھونے والے پر وضو کو واجب قرار دیا ہے محرم کو چھونے پر نہیں۔ اور کبھی دونوں کو یکساں قرار دیا ہے۔

فقہا کے دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ عورتوں کو چھونے سے وضو واجب ہو جاتا ہے جب کہ اس نے لذت کے حصول کا ارادہ کیا ہو یا لذت ہی نے اسے جدا کیا ہو، لمس براہ راست ہوا ہو یا کسی حائل کے ذریعہ ہوا ہو اور کسی بھی عضو کے ذریعہ لمس ہوا ہو ماسوائے بوسہ کے کہ اس میں حصول لذت کی شرط نہیں ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے تمام اصحاب کا مسلک ہے۔

ایک گروہ نے خواتین کو چھونے سے وضو کے واجب ہونے کی نفی کی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ ہر گروہ کے ساتھ سلف صحابہ کی ایک جماعت ہے۔ سوائے حصول لذت کی شرط کے۔ مجھے یاد نہیں آتا کہ کسی صحابی نے لذت کی شرط لگائی ہو۔

اختلاف کی وجہ کلام عرب میں لفظ 'لمس' کا اشتراک ہے۔ عربوں نے کبھی اس سے وہ لمس مراد لیا ہے جو ہاتھ سے ہوتا ہے اور کبھی مباشرت کے لیے کنایہ کے طور پر اسے استعمال کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ آیت قرآنی أو لامستم النسآء میں لمس سے مراد جماع ہے اور اسی سے طہارت واجب ہوتی ہے۔ دوسرے گروہ نے آیت میں لمس سے مراد ہاتھ سے چھونا لیا ہے اس گروہ میں بعض لوگ اسے وہ عام لفظ قرار دیتے ہیں جس سے خاص مراد لیا جاتا ہے چنانچہ وہ لذت کی شرط لگاتے ہیں اور بعض لوگ اس کا تعلق اس عام سے جوڑتے ہیں جس سے عام ہی مراد ہوتا ہے اور وہ لذت کی شرط نہیں لگاتے۔

لذت کی شرط لگانے والوں کا محرک وہ حدیث ہے جو آیت قرآنی کے عموم سے ٹکراتی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں بسا اوقات عائشہؓ کو ہاتھ سے چھو لیتے تھے اور کبھی وہ آپؐ کو چھو لیتی تھیں۔ اہل الحدیث نے حدیثِ حبیب بن ابی ثابت کو بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہ تخریج کی ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اپنی بعض ازواج کا بوسہ لے لیتے پھر وضو کیے بغیر نماز کے لیے چلے جاتے۔ (حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ) میں نے کہا، وہ آپ کے سوا اور کون ہو سکتا ہے؟ چنانچہ وہ رو پڑیں''۔ ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس حدیث کو اہل حجاز نے کمزور قرار دیا ہے اور کوفیوں نے اسے صحیح تسلیم کیا ہے۔ ابو عمر اسے صحیح قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ حدیث معبد بن نباتہ کے طریق سے بھی مروی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بوسہ کے سلسلہ میں معبد بن نباتہ کی حدیث ثابت ہے تو میں بوسہ اور لمس کے بعد وضو کو ضروری نہیں سمجھتا۔

ہاتھ سے لمس کے بعد وضو کو واجب قرار دینے والے عالم یہ استدلال کرتے ہیں کہ لمس کے حقیقی معنی ہاتھ سے چھونے کے ہیں اور مجازی معنی جماع اور مباشرت کے ہیں۔ جب کوئی لفظ حقیقت اور مجاز کے درمیان گردش کر رہا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تا آنکہ کوئی دلیل مجازی معنی کے حق میں جائے۔ دوسرا گروہ کہہ سکتا ہے کہ مجاز جب کثیر الاستعمال ہو جاتا ہے تو حقیقت سے زیادہ مجاز پر ہی دلالت ہونے لگتی ہے جیسے الغائط کا لفظ ہے اس کا مجازی مفہوم (پاخانہ) اپنے حقیقی مفہوم (ہموار زمین) سے زیادہ واضح ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ لمس کا لفظ اگرچہ دونوں معنوں پر یکساں یا تقریباً یکساں دلالت کرتا ہے مگر میرے نزدیک جماع کا مفہوم زیادہ واضح ہے اگرچہ وہ مجازی مفہوم ہے کیوں کہ اللہ نے 'مباشرت' اور 'مس' کے الفاظ سے جماع کا کنایہ کیا ہے اور یہ دونوں الفاظ لمس کے معنی میں ہیں۔ اس تاویل کے مطابق آیت قرآنی میں کسی تقدیم و تاخیر کو مقدر ماننے بغیر جنبی کے لیے تیمّم کی رخصت ہوگی جس کی تفصیل بعد میں آئے گی اور دوسری تاویل کے مطابق آثار و آیت کے درمیان تعارض بھی ختم ہو جائے گا۔

جن فقہا نے آیت قرآن سے ایک ہی وقت میں دونوں طرح کا لمس (ہاتھ سے چھونا اور جماع) مراد لیا ہے ان کی یہ تاویل ضعیف ہے عرب میں لفظ مشترک کے ذریعہ خطاب کرتے ہیں تو ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں۔ وہ ایک وقت میں اُن تمام معانی کو مراد

نہیں لیتے جن پر وہ لفظ دلالت کر رہا ہو۔ یہ ان کے کلام سے خود واضح ہے۔

چوتھا مسئلہ: ذَکر کو چھونا

ذَکر (مرد کا عضو تناسل) کو چھونے کے سلسلہ میں علما کے تین مسلک ہیں:

ایک مسلک کے مطابق وضو واجب ہے خواہ وہ کسی طرح چھوئے۔ یہ امام شافعی اور ان کے اصحاب، امام احمد اور امام داؤد کا مسلک ہے۔

دوسرے مسلک کے مطابق اس میں اصلاً وضو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ ان دونوں گروہوں کی حمایت میں صحابہ وتابعین کی جماعت ہے۔

ایک گروہ نے فرق کیا ہے کہ فلاں حالت میں وہ چھوتا ہے یا اُس حالت میں نہیں چھوتا۔ اس گروہ میں متعدد فرقے ہو گئے۔ ایک فرقہ نے لذت کے حصول کی حالت میں چھونے اور نہ چھونے میں فرق کیا ہے۔ دوسرے فرقہ ہتھیلی کے باطن سے چھونے اور نہ چھونے میں فرق کیا ہے۔ لذت کی موجودگی میں وضو کو واجب کہا ہے اور لذت نہ ہو تو اسے واجب نہیں کہا ہے۔ اسی طرح دوسرے فرقہ کے مطابق باطن سے چھوا ہو تو وضو واجب اور ہتھیلی کے ظاہر سے چھوا ہو تو واجب نہیں ہے۔ یہ دونوں اعتبارات امام مالک کے اصحاب سے مروی ہیں۔ ہتھیلی کے باطن کا اعتبار گویا سبب لذت کی تلاش کی خاطر ہے۔ ایک گروہ نے عمد اور نسیان میں فرق کیا ہے اگر جان بوجھ کر ذکر کو مس کیا ہے تو وضو کو واجب قرار دیا ہے ورنہ نہیں۔ یہ قول امام مالک سے مروی ہے اور یہی امام داؤد اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ ذکر کو چھونے کے بعد وضو کرنا سنت ہے واجب نہیں ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ اہل مغرب کے مالکی علما کا یہی مستحکم مسلک ہے۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں جو روایت ملتی ہے اس میں اضطراب پایا جاتا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں میں دو متعارض احادیث ہیں:

ایک حدیث بسرہؓ کے طریق سے ہے۔ انہوں نے اللہ کے رسول کو فرماتے ہوئے سنا کہ

إذَا مَسَّ أحدُ كُم ذَكَرَه' فَلْيَتَوَضَّأ.

(تم میں سے جو کوئی اپنے ذَکر کو چھولے وہ وضو کرلے)

ذَکر کو چھونے سے وضو کو واجب کرنے والی یہ مشہور ترین حدیث ہے۔ امام مالک نے الموطا میں اس کی تخریج کی ہے اور یحیٰی بن معین اور احمد بن حنبل نے اسے صحیح قرار دیا ہے مگر اہل کوفہ نے اسے ضعیف کہا ہے۔ حضرت امام حبیبہؓ کے طریق سے بھی اسی مفہوم کی حدیث مروی ہے جسے امام احمد بن حنبل صحیح قرار دیتے ہیں۔ اسی مفہوم کی حدیث ابو ہریرہؓ کے طریق سے بھی مروی ہے ابن السکن بھی اسے صحیح قرار دیتے ہیں مگر امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔

دوسری حدیث جو اس سے متصادم ہے۔ طلق بن علیؓ کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ کے پاس ایک آدمی بیٹھا تھا جو بدوی معلوم ہوتا تھا۔ اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسولؐ، آدمی وضو کرنے کے بعد اگر اپنا ذَکر چھولے تو کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا: وہ تمہارا ایک لوتھڑا ہی تو ہے۔'' اس کی تخریج بھی امام ابوداؤد اور امام ترمذی نے کی ہے اور متعدد اہل علم نے جن میں کوفی بھی ہیں اور غیر کوفی بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

علمانے ان احادیث کی تاویل میں یا تو ترجیح و نسخ کا طریقہ اختیار کیا ہے یا جمع و تطبیق کا۔ جن فقہا نے حضرت بسرہؓ کی حدیث کو ترجیح دی ہے اور اسے حدیث طلق بن علیؓ کے لیے ناسخ مانا ہے۔ انہوں نے ذَکر کو چھونے سے وضو کو واجب قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے طلق بن علیؓ کی حدیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے مَسِّ ذَکر سے وجوبِ وضو کو ساقط کہا ہے۔ جن فقہا نے دونوں حدیثوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے انہوں نے ایک حالت میں وضو کو واجب کہا ہے اور دوسری حالت میں واجب نہیں کیا ہے یا حدیث بسرہؓ پر محمول کیا ہے اور حدیث طلق بن علیؓ کو وجوب کی نفی پر۔ فریقین نے اپنی ترجیح کردہ حدیث کے حق میں جو دلائل دیے ہیں وہ بہت ہیں اور ان کا ذکر طولانی ہوگا۔ یہ سارے دلائل ان کی کتابوں میں موجود ہیں مگر نکتۂ اختلاف وہی ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

پانچواں مسئلہ: آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو کا واجب ہونا

اس مسئلہ میں صدر اول کا اختلاف موجود ہے کیوں کہ اس سیاق میں وارد آثار میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ صدر اول کے بعد جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ وضو کا وجوب اس سے ساقط ہے کیوں کہ انہیں معلوم تھا کہ خلفائے اربعہ کا عمل یہی تھا۔ اور حدیث جابر میں بھی وارد ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری حکم یہی تھا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے مگر امام احمد، امام اسحاق وغیرہ اہلحدیث علما کا خیال ہے کہ فقط مذبوحہ گوشت کھانے سے وضو کرنا واجب ہے کیوں کہ اس کے ثبوت میں حدیث موجود ہے۔

چھٹا مسئلہ: نماز میں ہنسنے سے وضو کا واجب ہونا

امام ابوحنیفہؒ کی شاذ رائے ہے وہ ابوالعالیہ کی ایک مرسل حدیث کی وجہ سے نماز میں ہنسنے سے وضو کرنا واجب قرار دیتے ہیں۔ حدیث کے مطابق کچھ لوگوں کو نماز میں ہنسی آگئی تو اللہ کے رسول نے انہیں دوبارہ وضو بنانے اور نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ جمہور فقہا نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے کیوں کہ یہ مرسل ہے اور اصول کے خلاف ہے۔ اصول یہ ہے کہ جو چیز نماز میں ناقض وضو ہوگی وہ نماز کے باہر ناقض وضو کیوں نہ ہوگی۔ یہ مرسل ہے صحیح ہے۔

ساتواں مسئلہ: میّت کو اٹھانے سے وضو کا واجب ہونا

ایک شاذ رائے یہ ہے کہ میّت کو اٹھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک کمزور حدیث ہے:

مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

(جو میت کو غسل دے اسے خود غسل کر لینا چاہیے اور جو میت کو اٹھائے وہ وضو کرے)

یہ بات علم میں رہنی چاہیے کہ جمہور علما نے عقل زائل ہو جانے سے وضو کو واجب قرار دیا ہے، عقل کا یہ زوال کسی نوعیت کا ہو خواہ بے ہوشی طاری ہو، نشہ آ جائے یا جنون لاحق ہو جائے۔ علما نے زوالِ عقل کو نیند پر قیاس کیا ہے۔ انہوں نے سوچا کہ جب نیند اُس حالت میں وضو کو واجب کر دیتی ہے جو عام طور پر حدث کا سبب ہوتی ہے یعنی بوجھل ہونے کی حالت تو زوال عقل بدرجۂ اولیٰ اس کا سبب بن جائے گا۔

اس باب کے یہی متفق علیہ اور مشہور مختلف فیہ مسائل تھے۔ اب ہم پانچویں باب میں داخل ہوتے ہیں۔

باب ۔۵

اُن اَفعال کی معرفت جن میں وضو کی شرط ہے

اس باب میں اصل بنیاد یہ قرآنی آیت ہے:

يَآاَيُّهَاالَّذِيْنَ آمِنُوا إذَا قُمْتُمْ إلَى الصَّلٰوةِ الآيَة.

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

لَايَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةً بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلَا صَدَقَةٍ مِّنْ غُلُولٍ.

(اللہ تعالیٰ کوئی نماز بغیر وضو کے قبول نہیں کرتا اور نہ کوئی صدقہ قبول کرتا ہے جس میں خیانت کی آمیزش ہو)

چنانچہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ طہارت نماز کی ایک اہم شرط ہے۔ اگرچہ ان کے درمیان اس امر پر اختلاف ہے کہ آیا یہ نماز کے درست ہونے کے لیے شرط ہے یا وجوب کی شرائط میں سے ہے؟ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طہارت تمام نمازوں میں شرط ہے سوائے نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے کہ اس میں ایک شاذ اختلاف منقول ہے۔ سبب اختلاف یہ احتمال ہے کہ نماز کا اطلاق نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت پر ہوتا ہے یا نہیں۔ جن فقہا کی رائے یہ ہے کہ نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت پر نماز کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے انہوں نے انہیں طہارت کی شرط لگائی ہے اور یہ جمہور کا مسلک ہے۔

پہلا مسئلہ: مصحف چھونے میں وضو کی شرط

مصحف چھونے کے لیے وضو کی شرط ہے یا نہیں؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی رائے ہے کہ مصحف چھونے کے لیے وضو کی شرط ہے اور اہل ظاہر اسے شرط نہیں مانتے۔ سبب اختلاف قرآن کی یہ آیت ہے:

لَايَمَسُّه' إلَّاالْمُطَهَّرُوْن (الواقعه: ۷۹)

(اسے مطہرین کے سوا کوئی چھو نہیں سکتا)

اس آیت کے معنی میں اختلاف ہے۔ مطہرون سے مراد بنی آدم ہیں یا ملائکہ؟ یہ خبر نہی کے مفہوم میں ہے یا محض خبر ہے نہی نہیں ہے؟ جن فقہا نے مطہرون سے بنی آدم کو مراد لیا اور خبر سے نہی کا اسلوب سمجھا انہوں نے کہا کہ مصحف کو صرف طاہر شخص ہی چھو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جن فقہا نے خبر کو خبر ہی کے معنی میں رکھا اور مطہرون سے ملائکہ کو مراد لیا ان کی رائے یہ ہوئی کہ آیت میں کوئی دلیل نہیں ہے جو مصحف چھونے کے لیے اس طہارت کی شرط لگائے جب کتاب الٰہی میں سنت ثابتہ میں کوئی دلیل نہیں ہے تو مسئلہ برأت اصل پر باقی رہا یعنی اباحت کا حکم نافذ ہوا۔

جمہور فقہا نے عمرو بن حزمؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھا۔ قرآن کو صرف طاہر اور پاک شخص چھوئے۔'' عمرو بن حزم کی احادیث پر عمل کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے کیوں کہ ان حدیثوں میں تصحیف ہے اور

میں نے ابن المغوز کو انہیں صحیح قرار دیتے ہوئے دیکھا ہے بشرطیکہ ثقہ ان کی روایت کریں کیوں کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب ہے یہی حال عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی احادیث کا ہے۔ علما ظاہر یہ ان دونوں کو رد کرتے ہیں۔ امام مالک نے بچوں کو رخصت دی ہے کہ وہ بغیر وضو کے مصحف کو چھو سکتے ہیں کیوں کہ وہ شریعت کے مکلف نہیں ہیں۔

دوسرا مسئلہ: بعض حالات میں جنبی پر وضو کا واجب ہونا

چند حالات میں جنبی پر وضو کے واجب ہونے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے:

ا۔ حالت جنابت میں سونے کا ارادہ کرنا۔ جمہور فقہا ایسی حالت میں وضو کو مستحب قرار دیتے ہیں واجب نہیں۔ اہل ظاہر اسے واجب کہتے ہیں کہ کیوں کہ یہ حدیث عمرؓ میں اللہ کے رسول سے ثابت ہے۔ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ رات میں انہیں جنابت لاحق ہو جاتی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا:

تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ ثُمَّ نَمْ.

(وضو کرو اور اپنے عضو تناسل کو دھو لو اور پھر سو جاؤ)

یہی حدیث حضرت عائشہؓ کے طریق سے بھی مروی ہے۔ جمہور علما اس حدیث کو اس کے ظاہر سے ہٹا کر استحباب پر محمول کرتے ہیں کیوں کہ نیند کا ارادہ طہارت کے وجوب سے کوئی شرعی مناسبت نہیں رکھتا۔ انہوں نے اپنے حق میں مختلف احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں سب سے ثابت حدیث ابن عباسؓ کی روایت کردہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے نکلے اور اور آپ کے سامنے کھانا پیش کیا گیا۔ لوگوں نے عرض کیا: کیا ہم طہارت (پانی) نہ لائیں؟ آپ نے فرمایا: کیا میں نماز پڑھنے جا رہا ہوں جو وضو کروں؟'' بعض روایتوں میں ہے: آپؐ سے عرض کیا گیا: کیا وضو نہیں فرمائیں گے؟ آپؐ نے جواب دیا: ''میں نے نماز کا ارادہ نہیں کیا ہے کہ وضو کروں؟'' اس حدیث سے استدلال کمزور ہے کیوں کہ یہ خطاب کی کمزور ترین نوع ہے۔ جمہور نے حدیث عائشہؓ سے بھی استدلال کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں سو جاتے تھے اور پانی کو ہاتھ نہیں لگاتے تھے۔'' مگر یہ ضعیف حدیث ہے۔

۲۔ حالت جنابت میں کھانا پینا اور بیوی کے پاس دوبارہ جانا۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ ان تمام چیزوں میں جنبی سے وضو کا وجوب ساقط ہے کیوں کہ ان چیزوں سے طہارت کو کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں طہارت تعظیمی اموال ہی کے لیے فرض ہے جیسے نماز ہے۔ پھر اس میں آثار کے درمیان باہم تعارض بھی ہے۔ ایک روایت ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ جنبی اپنی بیوی کے پاس دوبارہ جائے تو وضو کرے۔'' دوسری روایت ہے کہ آپؐ ہم بستری کرتے تھے پھر دوبارہ کرتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح بعض روایتوں میں ہے کہ آپؐ نے بغیر وضو کیے جنبی کو کھانے پینے سے منع کیا ہے۔ اسی طرح جواز کی روایات بھی موجود ہیں۔

تیسرا مسئلہ: طواف میں وضو کی شرط

امام مالک اور امام شافعی نے طواف کعبہ کے لیے وضو کی شرط لگائی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وضو کی شرط نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ طواف پر نماز کا حکم لگے گا یا نہیں۔ ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ کو طواف

سے منع کیا ہے جس طرح اسے نماز پڑھنے سے منع کیا ہے۔'' اس جہت سے دونوں میں مشابہت ہے۔ بعض آثار میں طواف کو صلوٰۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جس کی راہ میں حیض رکاوٹ ہے جب حیض کی مدت ختم ہو جائے تو اس کو کرنے کے لیے طہارت کی شرط ہو جیسے جمہور فقہا کے نزدیک روزہ کا مسئلہ ہے۔

چوتھا مسئلہ: تلاوتِ قرآن

جمہور کا مسلک ہے کہ بے وضو شخص کے لیے قرآن کا پڑھنا اور اللہ کا ذکر کرنا جائز ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ بغیر وضو کے جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب دو ثابت متعارض احادیث ہیں:

ایک حدیث ابوجہمؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بئرِ جمل کی جانب سے تشریف لائے۔ راستے میں ایک آدمی سے ملاقات ہوئی۔ اس نے سلام کیا مگر آپ نے جواب نہیں دیا۔ یہاں تک کہ آپ دیوار کے پاس آئے اور اپنے چہرے اور ہاتھوں پر مسح کیا پھر آپ نے سلام کا جواب دیا۔''

دوسری حدیث علیؓ ہے کہ ''جنابت کے سوا کوئی چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن پڑھنے سے نہ روکتی تھی۔''

جمہور علما کہتے ہیں کہ دوسری حدیث پہلی حدیث کے لیے ناسخ ہے۔ اور پہلی حدیث کو ترجیح دینے کی صورت میں ذکر الٰہی کے لیے وضو زیادہ واجب ٹھہرا۔

کتاب الغسل

اس طہارت کے سلسلہ میں بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (المائده: ٦)

(اور اگر جنابت کی حالت میں ہوتو نہا کر پاک ہو جاؤ)

یہ معلوم ہونے کے بعد کہ یہ طہارت واجب ہے، کس شخص پر واجب ہے اور کس چیز سے یہ طہارت حاصل کی جا سکتی ہے یعنی ماء مطلق (مطلق پانی) سے، اس کے اصول وقواعد پر مشتمل گفتگو تین ابواب میں محدود ہوگی:

پہلا باب : اس طہارت (غسل) کے عمل کی معرفت

دوسرا باب : نواقض غسل کی معرفت

تیسرا باب : نواقض غسل کے احکام

غسل ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر نماز فرض ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے واجب ہونے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے دلائل بعینہ وہی ہیں جو وضو کے دلائل ہیں اور ہم ان کا تذکرہ کر چکے ہیں۔ اسی طرح پانی کے احکام بھی بیان ہو چکے ہیں۔

باب۔۱
عملِ غسل کی معرفت

اس باب سے چار مسائل متعلق ہیں:

پہلا مسئلہ: پورے جسم پر ہاتھ پھیرنے کی شرط

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وضو کے اعضا کی طہارت کی طرح کیا اِس طہارت کے لیے بھی شرط ہے کہ پورے جسم پر ہاتھ پھیرا جائے؟ یا پورے جسم پر پانی بہانا کافی ہے خواہ پورے بدن پر ہاتھ نہ چلے؟ اکثر علما کی رائے ہے کہ پانی بہانا کافی ہے۔امام مالک، ان کے اکثر اصحاب اور اصحابِ شافعی میں سے امام مزنی کی رائے ہے کہ اگر غسل کرنے والے کے بدن کا کوئی حصہ بھی رہ گیا جس پر اس کے ہاتھ نہ چلے ہوں تو یہ طہارت مکمل نہ ہوگی۔

اختلاف کا سبب لفظ غسل کا اشتراک اور صفت غسل کے سلسلہ میں وارد احادیث کے ظاہری مفہوم کا قیاس سے تعارض ہے۔
اس کی تفصیل یہ ہے کہ غسل نبوی کی صفت کے سلسلہ میں وارد احادیث میں سے حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہ کی احادیث میں ہاتھ سے رگڑنے کا ذکر نہیں ہے ان میں فقط پانی بہانا مذکور ہے۔حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے وہ کہتی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب جنابت سے پاکی کے لیے غسل کرتے تھے تو آغاز میں اپنے دونوں ہاتھوں کے لیے وضو کرتے ہیں پھر پانی لے کر بالوں کی جڑوں میں اپنی انگلیاں داخل کرتے تھے پھر سر پر تین چلو پانی ڈالتے تھے اور پھر پورے جسم پر پانی بہاتے تھے۔'' حضرت میمونہؓ کی حدیث میں غسل نبوی کی جو صفت بیان ہوئی ہے وہ اس سے ملتی جلتی ہے۔مگر اس کے آخر میں ہے کہ آپؐ نے اعضا وضو میں سے دونوں پاؤں کو غسل کے آخر میں دھویا۔حدیث ام سلمہؓ میں ہے کہ انہوں نے اللہ کے رسول سے پوچھا: کیا وہ جنابت سے پاکی کے لیے سر کی چوٹی کھول دیں؟ آپ نے فرمایا:

إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَحْتَثِيَ عَلَى رَأْسِكِ الْمَاءَ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ ثُمَّ تُفِيضِيَ عَلَيكِ الْمَاءَ.

(تمہارے لیے کافی ہے کہ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالو پھر اپنے اوپر پانی بہاؤ۔اب تم پاک ہوگئیں۔)

یہ حدیث بدن کو رگڑنے کی شرط ساقط کرنے میں دوسری احادیث سے قوی تر ہے کیوں کہ وہاں ممکن نہ تھا کہ غسل نبوی کی صفت بیان کرنے والا رگڑنے کا ذکر چھوڑ دے یہاں تو آپؐ نے میمونہؓ کے لیے طہارت کی شرائط لگا دیں۔اسی لیے علما کا اجماع ہے کہ حدیث میمونہؓ و عائشہؓ میں وارد صفتِ غسل مکمل ترین ہے اور حدیثِ ام سلمہؓ میں جو کچھ بیان ہوا ہے وہ غسل کے واجب ارکان ہیں۔اس پر بھی اجماع ہے کہ غسل کے آغاز میں وضو کرنا طہارت کی شرائط میں داخل نہیں ہے سوائے ایک شاذ اختلاف کے جو امام شافعی سے مروی ہے اور اس میں حدیث کے ظواہر کی رد سے زور ہے اور جمہور کے قول میں غور و تدبر کی رو سے زور ہے۔کیوں کہ اس طہارت کے حکم سے ظاہر ہے کہ وہ وضو کی صحت کے لیے شرط ہے۔وضو اس طہارت کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔اس کا تعلق ظاہر حدیث سے قیاس کے متعارض ہونے سے ہے۔امام شافعی کا طریقہ کار قیاس پر ظاہر حدیث کو غالب رکھنا ہے۔ایک گروہ نے، جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، ظاہر احادیث کو اختیار کیا اور اسے قیاس پر غالب رکھا چنانچہ اس نے غسل میں بدن کو رگڑنا واجب نہیں قرار دیا۔دوسرے گروہ نے احادیث کے ظاہری

مفہوم پر وضو پر غسل کے قیاس کو ترجیح دی اور وضو ہی کی طرح اس میں بھی بدن رگڑنے کو واجب کہا۔ قیاس کو ترجیح دینے والوں نے بدن کے رگڑنے کو واجب قرار دیا اور قیاس کے بجائے ظاہر حدیث پر زور دینے والوں نے اس شرط کو ساقط قرار دیا۔ لفظ کے طریق سے استدلال تو ضعیف ہے کیوں کہ کلام عرب میں طہر اور غسل کے الفاظ دونوں کے لیے یکساں درجہ میں استعمال ہوتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ: غسل کے لیے نیت کی شرط

علما نے اختلاف کیا ہے کہ غسل کے لیے نیت شرط ہے یا نہیں؟ جس طرح وضو کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام ابوثور، امام داؤد اور ان کے اصحاب کا خیال ہے کہ نیت غسل کے لیے شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام ثوری کی رائے ہے کہ وضو ہی کی طرح بغیر نیت کے غسل ہو جاتا ہے۔ اختلاف کا سبب وہی ہے جو وضو میں تھا اور اس پر گفتگو گزر چکی ہے۔

تیسرا مسئلہ: کلّی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا

اس میں علما کا وہی اختلاف ہے جو وضو کے سلسلہ میں ہے۔ یعنی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا کیا غسل میں واجب ہے یا نہیں؟ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ یہ واجب نہیں ہیں جب کہ بعض لوگ انہیں واجب مانتے ہیں۔ پہلے گروہ میں امام مالک اور امام شافعی ہیں اور دوسرے گروہ میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ہیں۔

اختلاف کا سبب حدیث ام سلمہؓ کے ظاہر کا ان احادیث سے متصادم ہونا ہے جن میں غسل نبوی کی صفت بیان ہوئی ہے۔ ان احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ موجود ہے اور حدیث ام سلمہ میں ان دونوں کا حکم موجود نہیں ہے۔ جن فقہا نے یہ تاویل کی ہے کہ عائشہؓ و میمونہؓ کی احادیث ام سلمہؓ کی مجمل حدیث کی اور آیت قرآنی وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا کی تفسیر کرتی ہیں انہوں نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب کہا ہے اور جن فقہا نے اِن احادیث کو حدیثِ ام سلمہ سے متعارض سمجھا ہے انہوں نے دونوں کو اس طرح جمع کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ کی احادیث کو استحباب پر اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کو وجوب پر محمول کیا ہے۔

بعینہٖ اسی سبب کی وجہ سے سر میں خلال کرنے کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ وہ غسل میں واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک نے اسے مستحب کہا ہے اور دوسروں نے اسے واجب کہا ہے۔ واجب قرار دینے والوں کو ایک حدیث سے تقویت ملتی ہے جس کے الفاظ ہیں:

تَحتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابة'' فَانقُوا البشَرةَ وَبُلُّوا الشعَرَ.

(ہر بال کے نیچے جنابت ہے پس کھال کی صفائی کرو اور بالوں کو تر کرو۔)

چوتھا مسئلہ: ترتیب اور جلدی کی شرط

علما نے اختلاف کیا ہے کہ غسل میں جلدی اور ترتیب کی شرط ہے یا نہیں؟ اسی طرح کا اختلاف وضو کے سلسلہ میں بھی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فعل نبوی کو وجوب پر محمول کیا جائے گا یا استحباب پر؟ کیوں کہ منقول ہے کہ آپؐ نے جب بھی وضو کیا ترتیب اور تسلسل کے ساتھ کیا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس طہارت میں ترتیب وضو سے زیادہ واضح ہے کہ ترتیب سر اور پورے بدن کے درمیان ہے۔ حدیث ام سلمہؓ میں صراحت ہے کہ ''تمہارے لیے کافی ہے کہ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالو پھر پورے جسم پر پانی بہاؤ۔'' حدیث میں ثم کا حرف ترتیب کا متقاضی ہے۔ اہل لغت کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

باب ۔۲
نواقضِ غسل

اس باب میں بحث کی بنیاد قرآن کریم کی دو آیات ہیں:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا. (المائده: ٦)

(اور اگر جنابت کی حالت میں ہو تو نہا کر پاک ہو جاؤ)

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى (البقره: ٢٢٢)

(لوگ پوچھتے ہیں: حیض کا کیا حکم ہے؟ کہو، وہ ایک گندگی کی حالت ہے)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل واجب ہے دو قسم کی ناپاکی کی حالت میں:

ایک تندرستی کی حالت میں عالم خواب یا بیداری میں مرد یا عورت سے منی کا خارج ہونا۔ البتہ امام نخعی سے ایک روایت منقول ہے کہ عورت پر احتلام کی حالت میں غسل واجب نہیں ہے۔ مگر جمہور احتلام کے معاملہ میں مرد و عورت کو یکساں قرار دیتے ہیں کیوں کہ اُمّ سلمہؓ کی ثابت حدیث میں ہے کہ "انہوں نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول، عورت خواب میں وہی کچھ دیکھتی ہے جو مرد دیکھتا ہے کیا اس پر غسل واجب ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں، اگر وہ منی کا خروج دیکھے۔"

دوسری ناپاکی حیض کا خون ہے جب کہ وہ بند ہو جائے۔ اوپر قرآن کی آیت نقل ہو چکی ہے۔ آپؐ نے حضرت عائشہ اور دوسری خواتین کو حیض سے پاکی حاصل کرنے کی تعلیم دی ہے۔

اس باب میں علما کا اختلاف دو مشہور مسائل میں ہے جن کی حیثیت اصول کی ہے۔

پہلا مسئلہ: ہم بستری سے غسل کا واجب ہونا

ہم بستری سے غسل کے واجب ہونے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ بعض صحابہ دونوں ختنوں کے ملاپ سے غسل کو واجب قرار دیتے ہیں خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ یہی مسلک اکثر فقہا امام مالک اور ان کے اصحاب، امام شافعی اور ان کے اصحاب ورظاہری علما کی ایک جماعت کا ہے۔ ظاہری علما کے ایک گروہ نے اِنزال کی صورت میں ہی غسل کو واجب کہا ہے۔

اختلاف کی وجہ اس سلسلہ میں وارد احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ اس سیاق میں دو ثابت احادیث ہیں جن کی تخریج پر اہل صحاح متفق ہیں۔ قاضی ابن رشدؒ کہتے ہیں کہ جب میں ثابت کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو اس سے میری مراد ہوتی ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے یا دونوں اس پر متفق ہیں۔ ایک حدیث ابو ہریرہؓ ہے۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

إِذَا قَعَدَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَأَلْزَقَ الْخِتَانَ بِالْخِتَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ.

(جب مرد عورت کے چاروں ہاتھ پاؤں کے درمیان بیٹھ جائے اور ختنہ سے ختنہ ملا دے تو غسل واجب ہو گیا)

دوسری حدیث، حضرت عثمانؓ کی روایت کردہ ہے اُن سے سوال کیا گیا: آپ کی رائے اُس آدمی کے بارے میں کیا ہے جو

اپنی بیوی سے جماع کرے اور منی کا انزال نہ ہو؟ عثمانؓ نے جواب دیا: وہ وضو کرے جس طرح نماز کے لیے وضو کرتا ہے۔ میں نے یہی بات اللہ کے رسول سے سنی ہے۔''

ان دونوں احادیث کے سلسلہ میں علما نے دو طریقے اختیار کیے: ایک نسخ کا طریقہ دوسرا طریقہ تعارض کی صورت میں جب کہ جمع اور ترجیح دونوں ممکن نہ ہوں، اس مسلک کو اختیار کرنے کا جس پر اتفاق ہو۔

جمہور کی رائے ہے کہ حدیث ابو ہریرہؓ نے حدیث عثمانؓ کو منسوخ کر دیا ہے۔ ان کے حق میں وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت ابی بن کعبؓ نے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آغاز اسلام میں اس کی رخصت دی تھی پھر آپ نے غسل کا حکم دے دیا۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

جن فقہا کے نزدیک ان دونوں احادیث کے درمیان جو تعارض ہے وہ نہ جمع وتطبیق سے ختم ہوسکتا ہے نہ ترجیح سے، اُن کے نزدیک اُس چیز کی طرف رجوع کرنا واجب ہے جس پر اتفاق ہے یعنی پانی کی وجہ سے پانی کا وجوب۔ جمہور نے حدیث ابو ہریرہؓ کو قیاس کی رو سے ترجیح دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب دونوں ختنوں کے ملاپ سے حد واجب ہو جاتی ہے اور اس پر اجماع ہے تو غسل کا موجب بھی اسی کو ہونا چاہیے۔ انھوں نے بیان کیا کہ یہ قیاس خلفا اربعہ سے ماخوذ ہے۔ جمہور نے حدیثِ عائشہؓ کی وجہ سے بھی اسے ترجیح دی ہے۔ عائشہؓ نے یہی حکم اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

دوسرا مسئلہ: خروجِ منی کی کیفیت کا اعتبار

علما نے اُس صفت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جس کا اعتبار منی کے موجب غسل ہونے میں کیا جاتا ہے۔ امام مالک لذت کا اعتبار کرتے ہیں اور امام شافعی منی کے خروج ہی کو موجب غسل مانتے ہیں خواہ لذت کے ساتھ نکلے یا بغیر لذت کے نکلے۔ اس سلسلہ میں اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں:

پہلا سبب یہ ہے کہ جنبی کا لفظ اُس شخص پر چسپاں ہوتا ہے یا نہیں جو خلاف معمول طریقے سے جنابت کا شکار ہوا ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک جنبی اسی شخص کو کہیں گے جو حسب معمول جنابت میں مبتلا ہوا ہو وہ بغیر لذت کے منی کے خروج کی صورت میں غسل کو واجب نہیں مانتے اور جن لوگوں کے نزدیک محض منی کا خروج کافی ہے خواہ وہ کسی طرح نکلے وہ غسل کو واجب مانتے ہیں اگر چہ لذت کے ساتھ خارج نہ ہو۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ بغیر لذت کے منی کے خروج کو استحاضہ کے خون سے مشابہ قرار دیا ہے۔ استحاضہ کے طور پر خون کا خروج طہر کو واجب کرتا ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں علما کا اختلاف باب الحیض میں آئے گا اگر چہ اس کا تعلق اس باب سے ہے۔ امام مالک کے مسلک میں اس باب میں ایک فرع ہے اور وہ یہ ہے کہ منی اپنی جریان گاہ سے تو لذت کے ساتھ چلے مگر جب آخر میں خروج کا وقت آئے تو لذت کی کیفیت نہ ہو مثال کے طور پر غسل کرنے کے بعد وہ خارج ہو تو ایک قول کے مطابق دوبارہ غسل کرے اور دوسرے قول کے مطابق دوہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ خروج کی وہ نوعیت ہے جس میں منتقلی کے ایک مرحلہ میں لذت شامل رہتی ہے اور دوسرے مرحلہ میں لذت نہیں رہتی۔ جن لوگوں نے حالت لذت کو غالب دیکھا انہوں نے غسل کو واجب کہا اور جنہوں نے عدم لذت کو غالب تصور کیا انہوں نے غسل کو واجب نہیں کہا۔

باب۔۳

نواقض غسل (جنابت اور حیض) کے احکام

جنابت کی ناپاکی سے متعلق تین مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: جنبی کا مسجد میں داخل ہونا

مسجد میں جنبی کے داخلہ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

ایک گروہ نے جنبی کو مسجد میں داخل سے مستقلاً روکا ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرے گروہ نے مسافر کے سوا ہر جنبی کو مسجد میں داخل ہونے سے منع کیا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

تیسرے گروہ نے سارے لوگوں کے لیے مسجد میں داخلہ کو مباح قرار دیا ہے۔ یہ میرے خیال میں امام داؤد اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

امام شافعی اور اہل ظاہر کے درمیان اختلاف کی وجہ قرآن کی آیت ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ (النساء:۴۳)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ نماز اس وقت پڑھنی چاہیے جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو۔ اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک غسل نہ کرلو الا یہ کہ راستے سے گزرتے ہو۔)

کہ اس آیت کے مجازی معنی مراد لیے جائیں اور اس میں الصلوٰۃ سے پہلے موضع کا لفظ محذوف ومقدر مانا جائے یعنی محذوف کو کھولنے کے بعد آیت یوں ہو لاتقربوا موضع الصلوٰۃ (نماز کی جگہ کے قریب نہ جاؤ) اور مسافر کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے (یعنی وہ نماز کی جگہ کے قریب جاسکتا ہے) یا اس آیت کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے اور کسی قسم کا کوئی محذوف سرے سے نہ مانا جائے اور عابر السبیل اس مسافر کو قرار دیا جائے جو جنبی ہو اور اسے پانی دستیاب نہ ہو۔ جن لوگوں کے نزدیک آیت میں کوئی محذوف نہیں ہے اُن کے نزدیک جنبی کو مسجد میں ٹھہرنے سے منع کرنے کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ جن لوگوں نے مسجد سے گزرنے پر پابندی لگائی ہے اُن کی کوئی دلیل مجھے نہیں معلوم سوائے ایک روایت کے ظاہری مفہوم کے، جس کے الفاظ ہیں۔

لَا أُحِلُّ المَسجِدَ للجُنُبِ وَلَا حَائِضٍ.

(میں مسجد کو جنبی اور حائضہ کے لیے حلال نہیں سمجھتا)

محدثین کے نزدیک ثابت حدیث نہیں ہے اور اس معنی میں حائضہ کے سلسلہ میں اُن کا اختلاف وہی ہے جو جنبی کے سلسلہ میں ہے۔

دوسرا مسئلہ: جنبی کا مصحف چھونا

بعض لوگوں نے جنبی کو مصحف چھونے کی اجازت دی ہے اور جمہور فقہا نے ممانعت کی ہے۔ انہوں نے بے وضو شخص کو بھی مصحف چھونے سے منع کیا ہے۔ اختلاف کا سبب وہی ہے جو بے وضو شخص کے مصحف چھونے میں ہے۔ دلیل وہی آیت ہے۔

لَايَمَسُّهٗ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ (الواقعہ: ۷۹)

(اسے مطہرین کے سوا کوئی چھو نہیں سکتا)

اختلاف کا سبب پیچھے گزر چکا ہے وہی اختلاف حائضہ کو روکنے میں بھی ہے۔

تیسرا مسئلہ: جنبی کا قرآن پڑھنا

جنبی کے قرآن پڑھنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نے منع کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اجازت دی ہے۔ اختلاف کا سبب حدیث علیؓ کے سلسلہ میں احتمال ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جنابت کے سوا کوئی چیز قرآن پڑھنے سے نہ روک سکتی تھی''۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ یہ راوی کا ظن ہے۔ کہاں سے کسی شخص کو یہ معلوم ہوا کہ آپؐ کے قرآن نہ پڑھنے کی وجہ جنابت تھی۔ سوائے اس کے کہ آپؐ نے اس کی خبر دی ہو؟ جمہور کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ ظن و تخمین کی بنیاد پر یہ بات نہیں کہہ سکتے تھے۔ انہوں نے تحقیق کے بعد ہی یہ بات کہی ہوگی۔ بعض فقہا نے اس اختلاف میں حائضہ کو جنبی کے مقام پر رکھا ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

یہ جنابت کے احکام تھے۔

رحم سے خارج خون کے احکام

ان احکام سے متعلق اصولوں پر گفتگو تین ابواب پر مشتمل ہوگی۔

پہلا باب: رحم سے خارج خون کی انواع کی معرفت۔

دوسرا باب: اُن علامتوں کی معرفت جو طہر کے حیض میں منتقل ہونے پر، حیض کے طہر یا استحاضہ میں منتقل ہونے پر اور استحاضہ کے طہر میں منتقل پر دلالت کرتی ہیں۔

تیسرا باب: حیض و استحاضہ کے احکام یعنی ان کے موانع اور موجبات کی معرفت

ہم اِن تینوں ابواب میں اُن مسائل کا تذکرہ کریں گے جو اس باب کی تمام بحثوں کے لیے اصول وقواعد کا کام کرتے ہیں اور حسب معمول متفق علیہ اور مختلف فیہ دونوں مسائل پر گفتگو کریں گے۔

باب۔۱
رحم سے جاری خون کی قسمیں

۱۔ حیض کا خون (یعنی تندرستی کی حالت میں خارج ہونے والا خون)

۲۔ استحاضہ کا خون (بیماری کی حالت میں خارج ہونے والا خون)۔ یہ حیض سے مختلف ہوتا ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے: إِنَّمَا ذَالِکَ عرق' وَلَیسَ بِالحَیضَۃِ۔

(یہ تو بس پانی ہے حیض نہیں ہے)

۳۔ نفاس کا خون، جو بچے کی ولادت کے ساتھ جاری ہوتا ہے۔

باب ۔۲
خون کی تبدیلی کی علامتیں

خون کی اِن مختلف اقسام کی ایک دوسرے کی طرف منتقلی، طہر کے حیض کی طرف منتقل ہونے اور حیض کے طہر میں منتقل ہونے کی جو علامتیں ہوتی ہیں عام طور پر ان کی معرفت خون کے حسب معمول ایام اور طہر کے ایام کی معرفت پر منحصر ہوتی ہے۔ ہم ان میں سے صرف اُن چیزوں کا ذکر کریں گے جو اصول وقواعد کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ سات مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: حیض کے ایام کی تعداد

ایام حیض کی سب سے کم اور سب سے زیادہ مدت اور ایام طہر کی قلیل ترین مدت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک سے مروی ہے کہ حیض کی سب سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ یہی امام شافعی کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ نے سب سے زیادہ مدت دس دن کی بتائی ہے۔

ایام حیض کی قلیل ترین مدت کی امام مالک کے نزدیک کوئی حد نہیں ہے۔ بلکہ ایک بار بھی حیض آ سکتا ہے۔ مگر اسے طلاق میں قروء میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ امام شافعی کے نزدیک کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے۔ امام ابوحنیفہ نے تین دن کو قلیل ترین مدت شمار کیا ہے۔

طہر کی قلیل ترین مدت کے بارے میں امام مالک کے اقوال میں اضطراب ہے۔ ایک روایت دس دن کی ہے، دوسری روایت آٹھ دن کی ہے۔ تیسری روایت پندرہ دن کی ہے آخر الذکر روایت کی طرف اُن کے بغدادی اصحاب کا میلان ہے۔ اور یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ کہا جاتا ہے کہ طہر کی قلیل ترین مدت سترہ دن ہے۔ میرے خیال میں یہ وہ بعید ترین مدت ہے جس پر اجماع ہے۔

طہر کی اکثر مدت کے بارے میں فقہا کے یہاں کوئی حد نہیں ہے۔ جب یہ ان کے اقوال کا موضوع ہوگا تو جس شخص کے نزدیک حیض کی قلیل ترین مدت معلوم ومتعین ہوگی اس کے نزدیک واجب ہوگا کہ اُس سے بھی جو کم مدت ہو اس میں اگر خون آئے اور عمر حیض کی ہو تو اسے استحاضہ قرار دیا جائے۔ اور جس شخص کے نزدیک حیض کی قلیل ترین مدت کی کوئی حد نہیں ہے اُس کے نزدیک ایک استحاضہ تصور کرنا واجب ہوگا۔ البتہ امام مالک کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ عورتوں کی دو قسمیں ہیں: نوخیز اور عادی۔ نوخیز عورت پہلے

خون کو دیکھتے ہی نماز پڑھنا چھوڑ دے گی اور پندرہ دن مکمل ہونے تک وہ اسی حال میں رہے گی۔ اگر اب بھی خون بند نہ ہو تو وہ نماز پڑھنا شروع کر دے اور وہ مستحاضہ مانی جائے گی۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے مگر امام مالک کہتے ہیں کہ وہ نماز اُس وقت پڑھے جب اسے استحاضہ کا یقین ہو جائے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ پچھلے دنوں کی نمازیں دوہرائے گی۔ البتہ حیض کی قلیل ترین مدت ان کے نزدیک ایک دن اور ایک رات ہے۔ امام مالک کا ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی ہم جولیوں کے ایام کا خیال کرے گی۔ پھر تین دن کا اُس میں اضافہ کرے گی اس کے بعد بھی خون بند نہ ہو تو وہ مستحاضہ شمار ہوگی۔ عادی عورت کے سلسلہ میں امام مالک سے دو روایات منقول ہیں:

ایک روایت کے مطابق معمول کے ایام میں تین دن کا اضافہ کرے بشرطیکہ حیض کی اکثر مدت سے تجاوز نہ کرے۔

دوسری روایت کے مطابق حیض کی اکثر مدت کے خاتمہ تک وہ بیٹھی رہے۔

یا وہ اختیار و تمیز سے کام لے بشرطیکہ اس کی اہلیت رکھتی ہو۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ اپنے معمول کے مطابق عمل کرے گی۔

یہ تمام اقوال حیض کی قلیل ترین مدت اور اکثر مدت کے بارے میں فقہا کے نزدیک اختلافی ہیں۔

طہر کی قلیل ترین مدت کے سلسلہ میں تجربہ اور معمول کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہر فقیہ نے جو بات کہی ہے وہ اپنے تجربہ کی بنیاد پر کہی ہے اور چونکہ اس معاملہ میں عورتوں میں بڑا اختلاف ہوتا ہے اس لیے محض تجربہ سے ان اشیا کی حدود متعین کرنا دشوار ہے۔ یہ تو اختلافی امور تھے۔ اجماع اس بات پر ہے کہ اگر حیض کی اکثر مدت سے خون کا خروج تجاوز کر جائے تو وہ استحاضہ ہے کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت حبیشؓ سے فرمایا:

فإذَا أَقْبَلَتِ الحيضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلٰوةَ فَإِذَا ذَهَبَتْ قَدرُهَا فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّيْ.

(جب حیض آئے نماز چھوڑ دو اور جب اس کی مدت ختم ہو جائے تو خون کو دھو کر (غسل کر لو) اور نماز پڑھنا شروع کر دو)

اور ایام حیض کی اکثرت مدت سے متجاوز قدر پر قـد ذهبت قدرها کا اطلاق ہوتا ہے۔ امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا عادی عورت کے سلسلہ میں خیال ہے کہ وہ اپنے معمول پر عمل کرے گی، کیوں کہ حدیثِ ام سلمہؓ کے الفاظ، جس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے، یہ ہیں ''ایک عورت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں خون جاری رہتا تھا۔ حضرت ام مسلمہؓ نے اس سلسلہ میں اللہ کے رسول کی رائے دریافت کی تو آپؐ نے فرمایا:

لِتَنظُر إلٰى عَدَدِ اللَّيالِي وَلأَيّامِ الَّتِيْ كَانَتْ تَحِيْضُهُنَّ مِنَ الشَّهرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيْبَهَا الَّذِىْ أَصَابَهَا فَلْتَتْرُكْ الصَّلٰوةِ قَدْرَ ذَالِكَ مِنَ الشَّهرِ فَإِذَا خَلَّفَتْ ذَالِكَ فَلْتَغْتَسِلْ ثُمَّ لِتَسْتَثْفِرْ بِثَوبٍ ثُمَّ لِتُصَلِّيْ.

(اس مرض میں مبتلا ہونے سے پہلے مہینہ میں جتنے دن اور جتنی راتیں اس کو حیض آتا تھا انھیں شمار کر لے اور اسی کے مطابق نماز چھوڑ دے۔ جب اُس مدت کو وہ پیچھے چھوڑ دے تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے کس کر باندھ لے اور نماز پڑھے)

علما کے اس گروہ نے اس حدیث کی روشنی میں اُس حائض کے حکم کو جسے استحاضہ میں شبہ ہو اُس مستحاضہ کے حکم سے ملا دیا ہے جسے حیض میں شبہ ہو۔ ان کی رائے نوخیز عورت کے بارے میں ہے کہ وہ اپنی ہم جولیوں کے ایام کا اعتبار کرے، کیوں کہ ہم جولیوں کے

ایام اور اس کے ایام مشابہ ہیں۔ اس لیے ان کا حکم بھی ایک ہوگا۔ امام مالک نے تین دنوں کے اضافہ کی جو بات کہی ہے تو اس میں وہ اور ان کے اصحاب منفرد ہیں اور امام اوزاعی کے سوا تمام فقہا نے ان کی مخالفت کی ہے کیوں کہ ثابت احادیث میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ ایک ضعیف حدیث اس سیاق میں بیان کی جاتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: اُس عورت کا حکم جس کا حیض رُک رُک کر آئے

وہ عورت جس کا حیض منقطع ہو جائے یعنی ایک یا دو دن حیض آئے اور پھر ایک یا دو دن وہ پاک رہے اُس کے بارے میں امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ وہ خون کے ایام کو جمع کر کے شمار کرے اور ایام طہر کو کالعدم کرے اور پھر پہلی بار جس دن وہ طہر دیکھے اُسی دن غسل کر کے نماز شروع کر دے کیوں کہ اسے نہیں معلوم، شاید کہ وہ طہارت ہو۔ جب خون کے ایام پندرہ دن جمع ہو جائیں تو وہ مستحاضہ ہوگی۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔

امام مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ خون کے ایام کو جمع کرے گی اور اس میں اپنے معمول کا اعتبار کرے گی۔ اگر اس کے ایام معمول کے برابر ہو جائیں گے تو تین دن کا اضافہ کر لے گی اب اگر خون بند ہو گیا تو ٹھیک ہے ورنہ مستحاضہ ہوگی۔ اور جن دنوں میں اس نے خون کا مشاہدہ نہیں کیا ہے انہیں وہ شمار نہیں کرے گی۔ وہ بے معنی سمجھے جائیں گے۔ کیوں کہ وہ ایام یا تو ایام حیض ہوں گے۔ یا ایام طہارت۔ اگر وہ ایام حیض ہوئے تو انہیں خون کے ایام میں شمار کرنا واجب ہوگا اور اگر وہ پاکی کے ایام ہیں تو خون کے ایام میں ان کی پیوندکاری واجب نہ ہوگی کیوں کہ ان کے درمیان میں طہر بھی ہے۔ امام مالک کے اصول کے مطابق وہ ایام حیض ہونے چاہئیں۔ ایام طہر نہیں۔ کیوں کہ طہر کی قلیل ترین مدت اُن کے نزدیک متعین ہے یعنی ایک یا دو دن سے زیادہ۔ اس پر غور وفکر کیجیے۔ یہ اللہ نے چاہا تو واضح ہو جائے گا۔ سچی بات یہ ہے کہ حیض کا خون اور نفاس کا خون جاری ہوتا ہے پھر ایک یا دو دن تک بند رہتا ہے پھر شروع ہوتا ہے یہاں تک کہ ایام حیض اور ایام نفاس ختم ہوتے ہیں۔ اسی طرح وہ ایک یا دو گھنٹے بھی جاری رہ کر منقطع ہو جاتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: نفاس کی قلیل ترین اور اکثر مدت

نفاس کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی کم سے کم مدت کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کا خیال ہے کہ نفاس کی قلیل ترین مدت کی حد ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس کی کم سے کم مدت پچیس دن مقرر کی ہے۔ امام ابو یوسف اسے گیارہ دن بتاتے ہیں۔ امام حسن بصری کے نزدیک بیس دن ہے۔

نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ ساٹھ دن ہے پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ اس باب میں عورتوں سے دریافت کیا جائے۔ ان کے اصحاب پہلے قول پر قائم ہیں۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ اکثر اہل علم صحابہ کی رائے تھی کہ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے۔ امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔ ایک قول ہے کہ عورت اس معاملہ میں اپنی جیسی دوسری عورتوں کا اعتبار کرے گی اگر اس مدت سے تجاوز کرے تو وہ مستحاضہ ہوگی۔ بعض لوگوں نے لڑکا اور لڑکی کی ولادت میں فرق کیا ہے۔ لڑکے کی ولادت کی صورت میں زیادہ سے زیادہ نفاس کی مدت تیس دن اور لڑکی کی ولادت میں چالیس دن ہوگی۔ اختلاف کا سبب تجربہ کے ذریعہ واقفیت کی دشواری ہے کیوں کہ عورتوں کے معاملات مختلف ہوا کرتے ہیں۔ اور کوئی سنت بھی نہیں ہے

جس پر عمل ہوتا ہو۔ یہی اختلاف حیض اور طہر کے ایام کے سلسلہ میں بھی ہے۔

چوتھا مسئلہ: حاملہ کا خون حیض ہے یا استحاضہ؟

قدیم وجدید تمام فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ حاملہ جو خون دیکھے وہ حیض ہو گا یا استحاضہ؟ امام مالک اور صحیح تر قول کے مطابق امام شافعی وغیرہ کا خیال ہے کہ حاملہ کو حیض آتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ثوری وغیرہ کی رائے ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ اور جو خون نظر آ رہا ہے وہ بیماری وفساد کا خون ہے سوائے اس کے کہ اسے درد زہ لاحق ہو جائے کیوں کہ ان کا اجماع ہے کہ ایسا خون نفاس کا ہوتا ہے۔ اور اس کا حکم نماز وغیرہ سے روکنے میں حیض ہی کا ہوتا ہے۔

حاملہ حائضہ کا خون حیض سے استحاضہ کے حکم کی طرف کب منتقل ہوتا ہے اس سلسلہ میں امام مالک اور ان کے اصحاب کے مضطرب اقوال ہے: ایک قول ہے کہ اس کا حکم خود حائضہ کا حکم ہے یعنی یا تو حیض کے اکثر ایام میں وہ بیٹھی رہے گی پھر مستحاضہ شمار ہوگی یا اپنے معمول کے ایام میں تین دن کا اضافہ کر لے گی۔ بشرطیکہ ان سارے ایام کو ملا کر پندرہ دن سے زیادہ نہ ہو۔ ایک قول ہے کہ وہ ایام حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کو دوگنا کر لے گی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ایام حیض کی اکثر مدت کو گزرے ہوئے مہینوں کی تعداد کے حساب سے دوچند کرے گی چنانچہ حمل کے دوسرے مہینہ میں وہ ایام حیض کی اکثر مدت کو دوگنا کرے گی، تیسرے ماہ میں تین گنا اور چوتھے ماہ میں چار گنا کرے گی اسی طرح جتنے ماہ بڑھتے جائیں گے اضافہ کا تناسب اسی طرح بڑھتا جائے گا۔

اس معاملہ میں اختلاف کا سبب تجربہ کے ذریعہ واقفیت حاصل کرنے کی دشواری ہے اور دونوں چیزوں کے درمیان اختلاط و التباس ہے۔ بسا اوقات حاملہ عورت کا خون حیض کا ہوتا ہے جب کہ عورت کے اندر قوت وافر ہو اور جنین چھوٹا ہو۔ اس صورت میں ممکن ہے کہ حمل کے اوپر ایک اور حمل ہو جیسا کہ بقراط، جالینوس اور تمام اطبا کہتے ہیں۔ کبھی حاملہ عورت کا خون جنین کے کمزور ہونے اور عورت کی مسلسل بیماری اور کمزوری کی وجہ سے آتا ہے اور اس صورت میں یہ بیماری و کمزوری کا خون ہوتا ہے۔ زیادہ تر حاملہ عورت کا خون بیماری کا خون ہوتا ہے۔

پانچواں مسئلہ: صُغرہ اور کدُرہ میں اختلاف

فقہا نے صُغرہ (زرد رنگ کا سیّال) اور کدُرہ (مٹیالے رنگ کا سیال) کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ انہیں حیض سمجھا جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کہتی ہے کہ حیض کے ایام میں انہیں حیض سمجھا جائے گا۔ یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اسی طرح کا قول امام مالک سے بھی مروی ہے۔ المدونۃ الکبریٰ میں اُن کا قول منقول ہے کہ تمام ایام میں صغرہ اور کدرہ کو حیض ہی سمجھا جائے گا خواہ خون کے ساتھ آئے یا بغیر خون کے۔ امام داؤد اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ صغرہ اور کدرہ حیض میں شمار نہیں ہوں گے سوائے اس کے کہ وہ خون کے بعد آئے۔

اختلاف کا سبب حدیث ام عطیہؓ کے ظاہر کا حدیثِ عائشہؓ سے تعارض اور مخالفت ہے۔ حضرت ام عطیہؓ کہتی ہیں کہ ہم لوگ غسل کر لینے کے بعد صُغرہ اور کدُرہ کو کوئی اہمیت نہ دیتے تھے۔ دوسری طرف حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ عورتیں ان کے پاس چھوٹی چھوٹی ڈبیا بھجواتی تھیں جس میں روئی رکھی رہتی تھی اس میں حیض کے خون سے صُغرہ اور کدُرہ لگا رہتا تھا۔ وہ نماز کا حکم معلوم کرتی تھیں۔

آپ جواب میں کہتی تھیں: جلدی نہ کرو تا آنکہ سفید چونا دیکھ لو۔ جن فقہا نے حدیثِ عائشہؓ کو ترجیح دی انہوں نے صفرہ اور کدرہ کو حیض تصور کیا خواہ ایام حیض میں خارج ہو یا عام دنوں میں، خون کے ساتھ ظاہر ہو یا بغیر خون کے کیوں کہ ایک ہی چیز کا حکم بدلا نہیں کرتا۔

جن فقہا نے دونوں حدیثوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی انہوں نے کہا کہ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث خون منقطع ہونے کے بعد کی صورت حال سے متعلق ہے اور حدیث عائشہؓ خون کے انقطاع کے ساتھ کی کیفیت بیان کرتی ہے یا یہ کہ حدیث عائشہؓ ایام حیض کے بارے میں ہے اور حدیث ام عطیہؓ دوسرے ایام کے بارے میں ہے۔ بعض لوگوں نے حدیث ام عطیہؓ کے ظاہر پر توجہ دی اور تمام ایام میں صفرہ اور کدرہ کو سرے سے کوئی اہمیت نہ دی، خواہ خون کے معاً بعد آئے یا خون کے بند ہو جانے کے بعد آئے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے:

دَمُ الحَيض دَمٌ أَسوَدُ يُعرَفُ.

(حیض سیاہ خون ہوتا ہے جو پہچان میں آ جاتا ہے)

اور اس لیے کہ صفرہ اور کدرہ کا شمار خون میں نہیں ہوتا۔ ان کا تعلق ان رطوبتوں سے ہے جو رحم سے جاری ہوتی ہیں۔ یہ ابو محمد ابن حزم کا مسلک ہے۔

چھٹا مسئلہ: طُہر کی علامت

طُہر کی علامت کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ طہر کی نشانی سفید چونے یا خشکہ کا ظہور ہے۔ یہ اصحاب مالک میں سے ابن حبیب کا قول ہے۔ خواہ عورت کا معمول سفید چونے کے بعد طاہر ہونے کا ہو یا خشکے کے بعد، ان میں سے جو چیز بھی اس کے مشاہدہ میں آ جائے وہ غسل کے بعد طاہر ہو جائے گی۔ بعض فقہا نے تفریق کی ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ اگر سفید چونے کو دیکھ کر طاہر ہوتی رہی ہے تو اُسی سے وہ طہر کے ایام میں داخل ہوگی اور اگر یہ صورت نہیں ہے تو خشک دیکھ کر طہر کے ایام شروع کرے گی یہ المدونۃ میں امام مالک سے نقل ہوا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بعض لوگوں نے معمول کا اعتبار کیا ہے اور بعض لوگوں نے صرف خون بند ہو جانے کا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جس عورت کا معمول خشکہ سے طہر شروع کرنے کا ہے وہ سفید چونا دیکھ کر بھی حالت طہر میں داخل ہو سکتی ہے مگر جس کا معمول سفید چونا دیکھ کر طہر شروع کرنے کا ہے وہ خشکہ دیکھ کر طہر کی ابتدا نہیں کر سکتی۔ ایک قول اس کے برعکس حکم کا ہے یہ سب اصحاب مالک کے اقوال ہیں:

ساتواں مسئلہ: مستحاضہ کا حکم جب کہ خون مسلسل جاری رہے

فقہا نے مستحاضہ کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جب کہ خون کا جریان طویل ہو جائے کہ اس کا حکم کب حائضہ کا حکم ہوگا جس طرح انہوں نے اُس حائضہ کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جس کا خون طویل مدت تک جاری رہے کہ کب اس پر مستحاضہ کا حکم نافذ ہو گا۔ اس آخر الذکر مسئلہ پر گفتگو ہو چکی ہے۔

امام مالک دائمی مستحاضہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کا حکم پاک عورت کا حکم ہے تا آنکہ خون بدل کر حیض کی صفت میں منتقل ہو جائے یعنی اس کے ایام اِستحاضہ اتنے گزر جائیں جو ایام طہر کی قلیل ترین مدت سے زیادہ ہوں اُس وقت وہ حائضہ ہوگی،

دوسرے لفظوں میں جب یہ دونوں چیزیں جمع ہو جائیں یعنی خون بدل جائے اور استحاضہ کے اُتنے ایام گزر جائیں جنہیں طہر کہا جا سکے ورنہ وہ دائماً مستحاضہ ہوگی۔

ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ عادی عورت ہے تو اپنی عادت اور معمول کے ایام میں وہ بیٹھی رہے گی اور اگر نوخیز عورت ہے تو وہ حیض کی اکثر مدت یعنی دس دن تک بیٹھی رہے گی۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ عورت اگر صاحب تمیز ہے تو وہ اپنی تمیز اور صواب دید کے مطابق کام کرے گی۔ اگر وہ عادی عورت ہے تو وہ اپنی عادت اور معمول کے مطابق کام کرے گی اور اگر وہ دونوں صفات کی بیک وقت حامل ہے تو امام موصوف کے اس سلسلہ میں دو قول ہیں ایک قول صواب دید پر عمل کرنے کا اور دوسرا قول معمول کا اعتبار کرنے کا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو مختلف احادیث آتی ہیں۔ پہلی حدیثِ عائشہؓ بواسطہ فاطمہ بنت ابوحبیشؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جب کہ وہ مستحاضہ تھیں، حکم دیا تھا کہ اُتنے دنوں تک نماز نہ پڑھیں جتنے دن تک اس بیماری میں مبتلا ہونے سے پہلے وہ حیض کا شکار رہتی تھیں پھر غسل کر لیں اور نماز پڑھیں۔'' اسی مفہوم کی حدیث ام سلمہؓ بھی ہے جو گزر چکی ہے اور جس کی تخریج امام مالک نے کی ہے۔

دوسری حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام داؤد نے حدیث فاطمہ بنت ابوحبیشؓ سے کی ہے کہ وہ مستحاضہ ہوئیں تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا:

إنَّ دمَ الحيضَةِ أسوَدُ يَعْرفُ فإذاكَانَ ذَالِكَ فَامْكُثِي عَنِ الصَّلٰوةِ وَ إذْكَان الآخرُ فَتَوَضَّئِيُ وَصَلِّى فَإنَّما هُوَعِرْق''.

(حیض کا خون سیاہ ہوتا ہے جو پہچان میں آ جاتا ہے جب ایسا ہو تو نماز سے باز رہو اور جب یہ ختم ہو جائے تو وضو کرو اور نماز پڑھو کیوں کہ وہ محض ایک سیال ہے)

اس حدیث کو ابومحمد بن حزم نے صحیح کہا ہے۔ چنانچہ بعض فقہا نے ترجیح کی راہ اختیار کی اور بعض نے جمع و تطبیق پر عمل کیا۔ جن لوگوں نے حدیث ام سلمہؓ اور اس کی معنی احادیث کو ترجیح دی انہوں نے ایام کو اعتبار کرنے کا مسلک اپنایا۔ امام مالک نے ایام کی گنتی کا اعتبار صرف اُس حائضہ کے بارے میں کیا جسے استحاضہ کا شبہ ہو مگر اس مستحاضہ کے سلسلہ میں ایام کا اعتبار نہیں کیا جسے حیض کا شبہ ہو، یعنی انہوں نے ایام کی تعداد کا اعتبار کیا نہ ماہ میں ان کے مقام کا کیوں کہ یہ اُن کے نزدیک معلوم ہے۔ نص تو صرف اُس مستحاضہ کے بارے میں ہے جسے حیض کا شبہ ہو۔ انہوں نے فرع میں حکم کا اعتبار کیا مگر اصل میں اس کا اعتبار نہیں کیا۔ یہ عجیب بات ہے اس پر غور کیجیے۔

جن لوگوں نے فاطمہ بنت ابوحبیشؓ کی حدیث کو ترجیح دی انہوں نے رنگ کا اعتبار کیا۔ اس گروہ کے بعض لوگوں نے خون کے رنگ کا خیال رکھنے کے ساتھ استحاضہ کے اُتنے ایام گزرنے کا بھی اعتبار کیا ہے جنہیں طہر سمجھا جا سکے۔ یہ امام مالک کا قول ہے جیسا کہ عبدالوہاب نے بیان کیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

جمع و تطبیق کا طریقہ اختیار کرنے والوں نے کہا کہ پہلی حدیث اُس عورت کے بارے میں ہے جو مہینے میں اپنے ایام کی تعداد اور مقام سے واقف ہے اور دوسری حدیث اُس عورت کے بارے میں ہے جو ایام کی تعداد اور ان کے مقام سے واقف نہیں ہے۔ البتہ وہ خون کے رنگ کو پہنچانتی ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے اگر وہ اختیار و تمیز کی صلاحیت نہیں رکھتی نہ ماہ میں ایام کے مقام و محل سے واقف

ہے، وہ ایام کی تعداد سے واقف ہو یا نہ ہو وہ حدیث حمنہ بنت جحشؓ پر عمل کرے گی جسے امام ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

إنَّمَا هِيَ رَكْضَة'' مِّنَ الشَّيْطَانَ فَتَحَيَّضِيْ سِتَّةَ أَيَّامٍ أوسَبْعَةَ أَيَّامٍ فِيْ عِلْمِ اللّٰهِ ثُمَّ اغْتَسِلِيْ.

(یہ محض شیطان کی حرکت ہے تم چھ دن یا سات دن علم خداوندی کے مطابق حیض کی حالت میں رہو پھر غسل کر۔)

پوری حدیث مستحاضہ کے حکم طہارت کے بیان کے وقت آئے گی۔

یہ اس باب کے مشہور مسائل تھے۔ یہ مختصراً چار جگہوں میں منقسم ہو گئے:

۱۔ طہر کا حیض میں منتقل ہونا۔

۲۔ حیض کا طہر میں تبدیل ہونا۔

۳۔ حیض کا استحاضہ میں بدلنا۔

۴۔ استحاضہ کا حیض میں تبدیل ہونا، اسی کے بارے میں احادیث وارد ہیں۔ بقیہ تین مسائل کی تجدید کے بارے میں خاموشی ہے یہی حال نفاس کے استحاضہ میں منتقل ہونے کا ہے۔

باب ۔۳

حیض واستحاضہ کے احکام یعنی ان کے موانع اور موجبات کی معرفت

حیض اوراستحاضہ کے احکام کی معرفت کے سلسلہ میں اصل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى (البقرہ: ۲۲۲)

(اور لوگ پوچھتے ہیں: حیض کا کیا حکم ہے؟ کہو، وہ ایک گندگی کی حالت ہے)

اور وہ احادیث بھی ہیں جو اس سلسلہ میں آئی ہیں۔ عنقریب ہم ان کا ذکر کریں گے۔

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض چار چیزوں سے عورتوں روک دیتا ہے:

۱۔ نماز کے فعل اور اس کے وجوب سے، یعنی حائضہ پر نماز کی قضا واجب نہیں ہے جب کہ روزوں کی قضا واجب ہے۔

۲۔ روزہ سے مگر اس کی قضا واجب ہے۔ حضرت عائشہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''ہمیں روزہ کی قضا کا حکم تھا جب کہ نماز کی قضا کا حکم نہیں تھا۔ بس خوارج کے ایک گروہ نے نمازوں کی قضا کو بھی واجب کہا ہے۔

۳۔ میرے خیال میں طواف سے، حضرت عائشہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول نے انہیں حج کے تمام ارکان کی ادائیگی کا حکم دیا تھا سوائے طواف کے۔

۴۔ شرم گاہ میں جماع کرنے سے، ارشاد خداوندی ہے:

فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ (البقرہ: ۲۲۲)

(پس حیض میں عورتوں سے الگ رہو)

علما نے مختلف مسائل میں اختلاف رائے کیا ہے، ہم ان میں سے مشہور مسائل کا ذکر کریں گے اور وہ پانچ ہیں:

پہلا مسئلہ: حائضہ سے ہم بستری

حائضہ سے ہم بستری اور اس کی اباحت کی شکلوں میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حائضہ عورت کا صرف وہی حصہ جائز ہے جو پاجامہ سے اوپر ہے۔ امام سفیان ثوری اور امام داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ مرد پر صرف یہ واجب ہے کہ وہ خون کی جگہ سے پرہیز کرے۔

اختلاف کی وجہ اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر ہیں اور آیت حیض کے مفہوم کا احتمال ہے۔ صحیح حدیثوں میں عائشہؓ، میمونہؓ اور ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ جب ان میں سے کسی کو حیض آتا تھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم انہیں پاجامہ باندھنے کا حکم دیتے تھے پھر آپ اوپر سے مباشرت کر لیتے تھے۔ حدیث ثابت بن قیسؓ میں وارد ہے کہ اللہ کے رصول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِصْنَعُوا کُلَّ شَیْئٍ بالحَائِضِ إلّاالنِکَاح

(حائضہ عورت کے ساتھ ہر کام کر سکتے ہو سوائے جماع کے)

امام ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جب کہ وہ حیض سے تھیں، فرمایا:

اَکشِفِیْ عَنْ فَخِذِکِ

(اپنی ران کھولو)

وہ کہتی ہیں کہ میں نے کھول دی۔ پھر آپ نے اپنا رخسار اور سینہ میری ران پر رکھا اور میں آپ پر جھک گئی یہاں تک کہ آپ کو گرمی آ گئی دراصل ٹھنڈک کی وجہ سے آپ تکلیف محسوس کر رہے تھے۔

آیت حیض کے احتمال کا معاملہ یہ ہے کہ اس آیت کو یا تو اس کے عموم پر محمول کیا جائے سوائے کہ کوئی دلیل خصوص پر مجبور کرے یا اسے باب عام میں جس سے خاص مراد لیا جاتا ہے، داخل کیا جائے کیوں کہ آیت کے الفاظ ہیں:

قُلْ هُوَ أَذًى

(کہہ دو کہ یہ ایک گندگی کی حالت ہے)

اُذیٰ (گندگی) خون کی جگہ ہی میں ہوتا ہے۔ جن فقہا نے اس سے عموم سمجھا ہے یعنی ان کے نزدیک واجب یہ ٹھہرا کہ اس قول کو اس کے عموم پر محمول کیا جائے تا آنکہ دلیل اس کی تخصیص کر دے انہوں نے حدیث کی روشنی میں پاجامہ کے اوپر کو اس سے مستثنیٰ کر دیا کیوں کہ اصول فقہ کے علما کے نزدیک حدیث سے کتاب الٰہی کی تخصیص کا جائز ہونا مشہور بات ہے۔

جن فقہا نے اُسے ایسے عام لفظ کے باب میں رکھا جس سے خاص مراد لیا جاتا ہے انہوں نے آیت قرآنی کو پاجامہ کے نیچے سے روکنے والے آثار پر ترجیح دی ہے اور انہیں اُن احادیث سے تقویت ملی ہے جو پاجامہ کے نیچے کی ممانعت کرنے والی حدیثوں سے متعارض ہیں۔

بعض لوگوں نے ان تمام احادیث میں اور آیت قرآنی کے اُس مفہوم میں تطبیق پیدا کی ہے جو الفاظ خطاب سے واضح ہے یعنی اس کا اُذیً (گندگی) ہونا۔ چنانچہ انہوں نے پاجامہ کے نیچے کی ممانعت کرنے والی احادیث کو کراہیت پر محمول کیا ہے اور اباحت کی احادیث اور آیت کے مفہوم کو جواز پر محمول کیا ہے اور اپنی تاویل کو اس بنیاد پر ترجیح دی ہے کہ سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ کے جسم کا کوئی حصہ نجس نہیں ہے سوائے خون کی جگہ کے۔ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے جب کہ وہ حالت حیض میں تھیں، کہا کہ وہ چٹائی دے دیں۔ انہوں نے عرض کیا کہ میں حیض سے ہوں۔ آپ نے فرمایا:

إنَّ حَيضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ

(تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے)

یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ حالتِ حیض میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک میں کنگھی کرتی تھیں۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے کہ

إِنَّ الْمُؤمِنَ لاينجَسُ
(مسلمان نجس نہیں ہوتا)

دوسرا مسئلہ: حالت طُہر میں غسل سے پہلے حائضہ سے ہم بستری

حالت طہر میں غسل کرنے سے پہلے حائضہ سے ہم بستری کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور جمہور کا مسلک ہے کہ غسل کرنے سے پہلے حائضہ سے ہم بستری جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا خیال ہے کہ جائزہ ہے بشرطیکہ کی اکثر مدت یعنی دس دن گزار کر وہ طہر میں داخل ہوئی ہو۔ امام اوزاعی کی رائے ہے کہ اگر وہ اپنی شرم گاہ پانی سے دھولے تو اس سے ہم بستری کرنا جائز ہے۔ میری رائے ہے کہ ہر حائضہ جب حالت طہر میں داخل ہوگئی تو وہ طاہر ہوگئی۔ یہی امام ابومحمد بن حزم کا بھی مسلک ہے۔ اس اختلاف کی وجہ وہ احتمال ہے جو قولِ خداوندی میں موجود ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ (البقرہ: ۲۲۲)
(پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو اُن کے پاس جاؤ اُس طرح جیسا کہ اللہ نے تم کو حکم دیا ہے)

آیت میں تطھرون سے آیا وہ طہر مراد ہے جو خونِ حیض کے رک جانے کو کہتے ہیں یا پانی سے پاکی حاصل کرنا مراد ہے؟ مزید یہ کہ اگر طہر سے مراد پانی سے پاکی حاصل کرنا ہے تو کیا پورے جسم کی طہارت مراد ہے یا محض شرم گاہ کی طہارت مراد ہے؟ لفظ طہر عرب اور شریعت مطہرہ میں تینوں معنوں کے لیے بولا جاتا ہے۔

جمہور نے اپنے مسلک کو اس بنا پر ترجیح دی ہے کہ تفعل کے صیغہ کا اطلاق مکلفین کے فعل پر ہوتا ہے دوسروں کے فعل پر نہیں۔ آیت تطھرون کا مفہوم پانی سے پاکی حاصل کرنا اُس طہر سے زیادہ واضح ہے جو محض خونِ حیض کے رکنے کا نام ہے یہ مسئلہ احتمالی ہے۔ جن لوگوں نے الفاظ قرآنی حتّٰى يَطْهُرْنَ سے مذکورہ تینوں معانی میں سے کوئی معنی مراد لیا ہے اُن پر واجب ہے کہ وہی معنی فإذا تطھرن سے مراد لیں۔ یہ ناممکن ہے یا بہت دشوار ہے کہ ایک آیت میں دو مختلف معانی کو جمع کیا جائے کہ حتّٰى يَطْهُرْنَ سے محض صفائی اور ستھرائی مراد لی جائے اور تطھرون سے پانی سے پاکی حاصل کرنا مراد لیا جائے جیسا کہ مالکی علما امام مالک کے حق میں استدلال کرتے ہیں۔ عربوں کی یہ عادت نہیں ہے کہ وہ حسب ذیل جملے استعمال کریں:

لا تُعطِ فلانًا درهمًا حتّٰى يدخلَ الدَّارَ فإذا دَخَلَ المَسجدَ فَأَعْطِهِ دِرْهمًا.
(فلاں کو کوئی درہم نہ دو جب تک کہ وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے۔ پس جب وہ مسجد میں داخل ہو جائے تو اسے درہم دے دو)

بلکہ وہ اس طرح کہتے ہیں:

وَإِذَا دَخَلَ الدَّارَ فَأَعْطِهِ دِرْهمًا.
(جب وہ گھر میں داخل ہو جائے تو اسے درہم دے دو)

کیوں کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے مفہوم کی تاکید کے لیے ہے۔ جو لوگ حتّٰى يَطْهُرْن سے محض صفائی اور فإذا تطھرن سے

پانی سے غسل مراد لیتے ہیں وہ گویا اس طرح کا جملہ استعمال کرتے ہیں جو اوپر گزرا

لَا تُعطِ فَلا نًا دِرْهمًا حتّٰی یَدخُلَ الدَّارَ فإِذَا دَخَلَ المَسجِدَ فَأعُطِهٖ دِرْهمًا.

اور اس کے جملوں کا استعمال کلام عرب میں نہیں، سوائے اس کے کہ آیت میں محذوف ومقدر مانا جائے اور اسے کھولنے کے بعد کلام کی صورت کچھ اس طرح واقع ہو

وَلَاتقربُو هُنَّ حتیَّ یطهُرنُ وَیَتطَهَّرنَ فَإِذَا تَطَهَّرنَ فَأتُو هُنَّ مِنَ حَیثُ أَمَرَ کمُ اللّٰه.

اس محذوف کو مقدر ماننے کی کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اس استدلال کے کہ تطهرن کا لفظ غسل کے معنی میں واضح ہے اور یہی دلیل ہے مگر اس سے متصادم ہے آیت میں عدم حذف کا نمایاں ہونا کیوں کہ حذف مجاز ہے اور کلام کے مجازی معنی کے بجائے اس کے حقیقی مفہوم کو اختیار کرنا زیادہ واضح اور مناسب ہے۔ اسی طرح مجتہد کا فرض ہے کہ جب وہ اس طرح کے مقامات تک پہنچے تو دونوں ظواہر کے درمیان موازنہ کرے اور جو رائج قرار پائے اس پر عمل کرے۔ یہاں دونوں ظواہر سے میری مراد یہ ہے کہ **فإذا تطهرن** میں طہر کا لفظ غسل کے مفہوم میں متبادر ہے اور آیت میں حذف کو نہ ماننا اظہر ہے اب ان دونوں کے درمیان وہ قیاس سے کام لے چاہے تو **تطهرن** کو اُس کے ظاہری مفہوم محض صفائی پر محمول کرے یا آیت میں حذف کو مقدر تسلیم کرے اور **فإذا تطهرن** کو غسل کے معنی میں لے یا دونوں کے درمیان موازنہ کرے اور جو زیادہ واضح محسوس ہو اُسی کے مطلب دوسرے لفظ کی تاویل کرے اور اُس کا عمل اس بات پر ہو کہ آیت میں دونوں لفظ ایک ہی معنی پر دلالت کرتے ہیں یعنی یا تو محض صفائی پر دلالت کرتے ہیں یا بس غسل پر۔ فقہی بحث ونظر کے مزاج میں ان چیزوں کے بارے میں اس سے زیادہ رسائی ممکن نہیں ہے۔ اس پر تدبر کیجیے۔ اس طرح کے حالات میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر مجتہد راہ راست پر ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس مسئلہ میں حیض کے اکثر ایام کا جو اعتبار کیا، وہ ضعیف ہے۔

تیسرا مسئلہ: حالتِ حیض میں ہم بستری کا حکم

فقہا نے اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو حالت حیض میں اپنی بیوی سے جماع کرے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: وہ اللہ سے مغفرت طلب کرے اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: وہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرے۔ اہل حدیث علما کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر اس نے جریانِ خون کے درمیان ہم بستری کی تو ایک دینار صدقہ کرے اور اگر خون رک جانے پر ہم بستری کی ہے تو نصف دینار صدقہ کرے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کی صحت یا ضعیف میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حالت حیض میں اپنی بیوی سے ہم بستری کرنے والا ایک دینار صدقہ کرے۔ دوسری روایت میں نصف دینار کے الفاظ ہیں۔ اس طرح حدیث ابن عباسؓ میں مروی ہے کہ اگر خون میں وطی کرے تو اس پر ایک دینار واجب ہے اور اگر خون کے رکنے پر وطی کرے تو نصف دینار ہے۔ ایک حدیث میں ایک دینار کا ۲/۵ صدقہ کرنے کا حکم ہے یہی امام اوزاعی کا مسلک ہے۔ جن فقہا کے نزدیک ان میں سے کوئی حدیث صحیح ہے اُس پر انہوں نے عمل کیا ہے۔ اور جن لوگوں کے نزدیک ان میں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہے انہوں نے اس اصول پر عمل کیا ہے کہ حکم ساقط رہتا ہے جب تک کہ کسی دلیل سے وہ ثابت نہ ہو۔ یہ جمہور کا مسلک ہے۔

چوتھا مسئلہ: مستحاضہ کا حکم

مستحاضہ کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض علما نے اس پر صرف ایک غسل کو واجب کہا ہے جب کہ عورت مشاہدہ کرے کہ اُن علامتوں میں سے کسی علامت کے ذریعہ اس کا حیض رک گیا ہے جن پر گفتگو ہو چکی ہے اور جو علما کے نزدیک الگ الگ ہیں مستحاضہ پر ایک غسل کو واجب قرار دینے والے دو گروہوں میں منقسم ہو گئے: ایک گروہ نے ہر نماز کے وقت اس پر وضو کو واجب کہا ہے اور دوسرے گروہ نے واجب کے بجائے مستحب کہا ہے۔ مستحاضہ پر ایک غسل کو واجب کہنے والے امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور اکثر فقہا ہیں۔ ان میں سے بیشتر نے ہر نماز کے وقت وضو کو واجب قرار دیا ہے۔ بعض نے مستحاضہ پر وضو کو لازم کیا ہے مگر مستحب کے طور پر، یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

ان کے علاوہ کچھ دوسرے فقہا کی رائے ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت غسل کرے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ غسل کو عصر کے اول وقت تک مؤخر کرے پھر غسل کر کے جمع بین الصلواتین کرے۔ اسی طرح مغرب کو اس کے آخری وقت اور عشا کے اول وقت تک مؤخر کرے اور دوبارہ غسل کر کے جمع کرے پھر صبح کی نماز کے لیے تیسری بار غسل کرے، اس طرح چوبیس گھنٹہ میں تین بار غسل کرنا اس پر واجب قرار دیا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک ایک دن اور ایک دن میں اُس پر صرف واجب ہے۔ اس گروہ کے بعض لوگوں نے غسل کے لیے وقت کی تعیین نہیں کی ہے یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے اور بعض لوگوں نے ایک طہر سے دوسرے طہر تک غسل کرنے کی رائے ظاہر کی ہے۔ خلاصہ کے طور پر اس میں چار اقوال ہیں:

۱۔ مستحاضہ پر خون بند ہونے کے وقت صرف ایک غسل واجب ہے۔

۲۔ ہر نماز کے لیے غسل واجب ہے۔

۳۔ ایک دن اور ایک رات میں تین بار غسل کرنا واجب ہے۔

۴۔ ایک دن اور ایک رات میں صرف ایک غسل واجب ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں مختلف احادیث کا ورود اور ان کے ظواہر کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں چار مشہور احادیث ہیں ایک حدیث کی صحت پر اتفاق ہے اور تین احادیث کی صحت میں اختلاف ہے۔ متفقہ حدیث، حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ ہے وہ کہتی ہیں: فاطمہ بنت ابو حبیشؓ رسول اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول، مجھے استحاضہ ہے اور میں طاہر نہیں ہو پاتی، کیا میں مستقل نماز چھوڑے رہوں؟ آپؐ نے فرمایا:

لاَ، إِنَّمَا ذَالِکَ عِرقٌ وَلَيسَتْ بِالْحَيضَةِ فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيضَةُ فَدَعِيْ الصَّلٰوةَ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِيْ عَنكِ الدَّمَ وَصَلِّيْ.

(نہیں، یہ تو بس رطوبت ہے حیض نہیں ہے۔ جب حیض آئے نماز چھوڑ دو اور جب چلا جائے تو خون کو دھو دو اور نماز پڑھ لو)

بعض روایتوں کے الفاظ ہیں:

وَتَوَضَّئِيْ لِکُلِّ صَلٰوةٍ.

(اور ہر نماز کے لیے وضو کر لیا کرو)

اس اضافہ کی تخریج بخاری و مسلم نے نہیں کی ہے۔ امام ابوداؤد نے اس کی تخریج کی ہے اور محدثین کے ایک گروہ نے دونوں کو صحیح کہا ہے۔

دوسری حدیث حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی زوجہ حضرت ام حبیب بنت جحشؓ کے واسطہ سے حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ ہے کہ ام حبیبہؓ مستحاضہ ہوئیں تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا۔ اس حدیث کی سند انہی الفاظ میں اسحاق نے زہری سے بیان کی ہے۔ زہری کے تمام اصحاب نے ان سے جو روایت بیان کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ''انہیں مستحاضہ ہوا تو انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا۔ آپؐ نے فرمایا: یہ تو محض رطوبت ہے حیض نہیں ہے''۔ اور انہیں حکم دیا کہ غسل کر کے نماز پڑھیں۔ چنانچہ وہ ہر نماز کے لیے غسل کرتی تھیں اس وجہ سے نہیں کہ آپؐ کے الفاظ یہ منقول تھا بلکہ اس وجہ سے کہ انہوں نے اس حکم سے یہی سمجھا تھا۔'' اس طریق سے امام بخاری نے اس کی تخریج کی ہے۔

تیسری حدیث اسما بنت عمیسؓ کی روایت کردہ ہے۔ انہوں نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول، فاطمہ بنت ابوحبیشؓ کو استحاضہ ہو گیا ہے؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لِتَغْتَسِلْ لِلظُّهْرِ وَالْعَصْرِ غُسْلاً وَاحِدًا وَلِلْمَغْرِبِ وَالعِشَاءِ غُسْلاً وَاحِدً وَتَغْتَسِلْ لِلْفَجرِ وَتَتَوَضَّأ فِيمَا بَينَ ذَالِکَ.

(وہ ظہر اور عصر کے لیے ایک بار غسل کریں، مغرب اور عشاء کے لیے ایک بار غسل کریں اور فجر کے لیے غسل کریں اور اس کے درمیان وضو کریں)

امام داؤد نے اس کی تخریج کی ہے او ابومحمد بن حزم نے اسے صحیح کہا ہے۔

چوتھی حدیث حضرت حمنہ بنت جحشؓ کی روایت کردہ ہے کہ اس کے الفاظ ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اختیار دیا کہ وہ تمام نمازیں ایک غسل سے ادا کریں جب کہ وہ دیکھ لیں کہ حیض کا خون رک گیا ہے یا ایک دن اور ایک رات میں تین مرتبہ غسل کر لیں'' جیسا کہ اسماء بنت عمیسؓ کی روایت میں ہے۔ مگر اُس حدیث میں بظاہر وجوب معلوم ہوتا ہے اور حدیث حمنہؓ میں اختیار متبادر ہے۔

ان احادیث کے متبادر مفہوم میں اختلاف ہوا تو فقہا نے چار مسالک اختیار کیے:

۱۔ نسخ کا مسلک

۲۔ ترجیح کا مسلک

۳۔ جمع و تطبیق کا مسلک

۴۔ بِنا کا مسلک: جمع اور بِنا میں فرق یہ ہے کہ بِنا کرنے والا کوئی تعارض نہیں محسوس کرتا کہ دو حدیثوں کو جمع کرے اور جامع ظاہر میں تعارض محسوس کرتا ہے۔ اس پر غور کیجیے یہ واضح فرق ہے۔

ترجیح کا مسلک اختیار کرنے والوں میں جس نے فاطمہ بنت حبیشؓ کی حدیث پر عمل کیا کیوں کہ اس کی صحت پر اتفاق ہے، اس نے اس حدیث کے ظاہر پر توجہ دی یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم نہیں دیا نہ ایک غسل سے تمام نمازوں کو جمع کرنے کا حکم دیا نہ ان مسالک میں سے کسی کو اختیار کرنے کی تلقین کی۔ امام مالک ابوحنیفہ، امام شافعی اور ان کے اصحاب کا مسلک یہی ہے۔

جن فقہا کے نزدیک اس حدیث کا اضافہ صحیح ہے یعنی ہر نماز کے لیے وضو کرنے کے حکم کا اضافہ، انہوں نے اسے واجب قرار دیا ہے اور جن کے نزدیک یہ اضافہ درست نہیں ہے انہوں نے اسے واجب نہیں کیا ہے۔

بِنا کا مسلک اختیار کرنے والوں نے کہا کہ حدیثِ فاطمہؓ اور حدیثِ ام حبیبہؓ جس کے راوی ابن اسحاق ہیں، کے درمیان سرے سے کوئی تعارض نہیں ہے اور حدیثِ ام حبیبہؓ میں حدیثِ فاطمہؓ پر جو اضافہ ہے تو حدیثِ فاطمہؓ اس کے جواب میں آئی ہے کہ آیا حیض کا خون نماز کے لیے مانع ہے یا نہیں؟ تو اللہ کے رسولؐ نے فرمایا کہ وہ حیض نہیں ہے جو نماز کے لیے مانع ہو، اس میں آپؐ نے ہر نماز کے لیے غسل کے وجوب کا حکم نہیں دیا ہے نہ حیض کا خون رکنے پر غسل کا حکم دیا ہے۔ اور حدیثِ ام حبیبہؓ میں آپؐ نے انہیں ایک بات کا حکم دیا ہے اور وہ ہے ہر نماز کے لیے غسل کرنا۔

جمہور فقہا کہہ سکتے ہیں کہ وقتِ ضرورت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے اگر ہر نماز کے لیے غسل واجب ہوتا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ضرورت بتاتے۔ کسی مدعی کا یہ دعویٰ بھی بعید ہے کہ وہ اس سے پہلے سے واقف تھیں جب کہ وہ حیض اور استحاضہ کے درمیان فرق سے بھی ناواقف تھیں۔ حیض کا خون منقطع ہونے پر واجب غسل سے اللہ کے رسولؐ کا انہیں باخبر نہ کرنا اس قول حدیث میں شامل ہے کہ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِالْحَيْضَة (یہ حیض نہیں ہے) کیوں کہ حدیثِ نبوی سے یہ معلوم تھا کہ حیض کے رکنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ آپؐ نے انہیں اس کی خبر نہیں دی کیوں کہ وہ اسے جانتی تھیں۔ ہر نماز کے لیے غسل کے وجوب کے حکم میں یہ صورت نہیں ہے سوائے اس کے کہ کوئی دعویٰ کرے کہ یہ اضافہ پہلے ثابت نہ تھا۔ اس کا اثبات بعد میں ہوا ہے پھر یہیں سے وہ مشہور مسئلہ نکلتا ہے کہ اضافہ ناسخ ہوگا یا نہیں؟ حدیث فاطمہؓ کے بعض طرق میں وارد ہے کہ اللہ کے رسول نے انہیں غسل کا حکم دیا تھا۔ یہ معاملہ ہے ترجیح اور بنا کے مسالک اختیار کرنے والے فقہا کا۔

نسخ کا مسلک اختیار کرنے والوں نے کہا کہ اسما بنت عمیسؓ کی حدیث ام حبیبہؓ کی حدیث کو منسوخ کر رہی ہے اور استدلال کی بنیاد حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ ''سہلہ بنت سہیلؓ کو استحاضہ ہوا اور اللہ کے رسول نے انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا مگر جب انہیں مشقت محسوس ہوئی تو اللہ کے رسول نے حکم دیا کہ ظہر اور عصر کو ایک غسل سے جمع کرلیں اور مغرب اور عشا کو ایک غسل سے جمع کرلیں اور صبح کی نماز کے لیے تیسری بار غسل کرلیں۔''

جمع وتطبیق کا مسلک اپنانے والے حضرات نے کہا، فاطمہ بنت جیشؓ کی حدیث اس عورت پر محمول کی جائے گی جو ایام استحاضہ سے ایام حیض کو الگ کر سکے اور حدیث ام حبیبہؓ کو اُس عورت پر محمول کیا جائے گا جو اس سے واقف نہ ہو اور اسے بطور احتیاط ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا گیا کیوں کہ اس کا احتمال ہے کہ جب وہ نماز کے لیے تیار ہو تو حالت طہر میں ہو اس لیے ہر نماز کے لیے غسل کرنا اس پر واجب قرار دیا گیا۔ اسماء بنت عمیسؓ کی حدیث کو اس عورت پر محمول کیا جائے جو حیض کے ایام کو استحاضہ کے ایام سے الگ نہ کر سکتی ہو مگر بعض اوقات حیض کا خون رک جاتا ہو۔ جب اس عورت کا حیض رک کے اس پر غسل واجب ہوگا اور اس غسل سے دو نمازیں پڑھ لے گی۔

ایک گروہ حدیثِ اُم حبیبہؓ اور حدیثِ اسماءؓ کے درمیان اختیار کا قائل ہے اور حدیث حمنہ بنت جحشؓ سے استدلال کرتا ہے جس کے الفاظ میں ''أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ خَيَّرَهَا'' (اللہ کے رسول نے انہیں اختیار دیا تھا)۔ اس گروہ کے بعض لوگ کہتے ہیں کہ انتخاب و اختیار کا حق اُس عورت کو ہوگا جو اپنے ایام حیض سے ناواقف ہے۔ اسی گروہ کے بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اختیار ہر مستحاضہ کو ہے خواہ اپنے ایام حیض سے واقف ہو یا ناواقف ہو۔ یہ اس مسئلہ میں پانچواں قول ہے۔ مگر حدیث حمنہ بنت جحشؓ میں جو اختیار دیا گیا ہے وہ

ایک ہی غسل سے تمام نمازیں ادا کرنے اور ایک دن اور ایک رات میں تین بار غسل کرنے کے درمیان ہے۔ جن فقہا نے روزانہ ایک بار غسل کرنے کو واجب کہا ہے انہوں نے شاید محض شک کی بنیاد پر کہا ہے مجھے نہیں معلوم کہ اس کے حق میں کوئی حدیث ہے۔

پانچواں مسئلہ: مستحاضہ سے ہم بستری کا جواز

مستحاضہ سے ہم بستری کے جواز کے سلسلہ میں علما نے تین اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے:

ایک قول کے مطابق اس سے ہم بستری جائز ہے۔ عام فقہا کا یہی مسلک ہے۔ یہی ابن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ اور تابعین کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔

دوسرے قول کے مطابق مستحاضہ سے ہم بستری جائز نہیں ہے۔ یہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ امام نخعی اور حکم کا بھی یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول ہے کہ مرد مستحاضہ سے ہم بستری نہ کرے سوائے اس کے ایک لمبی مدت لگ جائے۔ امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے۔ اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ مستحاضہ کو نماز پڑھنے کی جو اجازت دی گئی ہے وہ فرضیت نماز کی بنا پر اس کے لیے رخصت ہے یا یہ اجازت اس لیے ہے کہ مستحاضہ طاہر اور پاک عورت کے حکم میں ہے؟ جن لوگوں نے اسے رخصت قرار دیا انہوں نے اس کے شوہر کو ہم بستری کی اجازت نہیں دی اور جنہوں نے مستحاضہ کو طاہر قرار دیا انہوں نے ہم بستری کو مباح کہا۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے۔ مدت کی طوالت اور عدم طوالت میں جو تفریق کی گئی ہے وہ محض استحسان ہے۔

کتاب التیمم

اس کتاب کے اصولی مباحث پر گفتگو سات ابواب پر مشتمل ہوگی:

باب (۱) : اُس طہارت کی معرفت جس کا یہ بدل ہے

باب (۲) : تیمّم کن لوگوں کے لیے جائز ہے؟

باب (۳) : تیمّم کے جواز کی شرائط

باب (۴) : تیمّم کی صفت

باب (۵) : تیمّم کس چیز سے کیا جائے؟

باب (۶) : تیمّم کے نواقض

باب (۷) : اُن چیزوں کی معرفت جن کے لیے تیمّم شرط ہے

باب ۔ا

اُس طہارت کی معرفت جس کا یہ بدل ہے

علما کا اتفاق ہے کہ یہ طہارت (تیمم) چھوٹی طہارت کا بدل ہے البتہ بڑی طہارت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ وہ دونوں تیمّم کو بڑی طہارت کا بدل نہیں سمجھتے تھے اور حضرت علیؓ وغیرہ اور صحابہ کرامؓ اسے بڑی طہارت کا بدل سمجھتے تھے۔ عام فقہا کا یہی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب آیت تیمّم میں احتمال ہے اور یہ کہ جنبی کے لیے تیمّم کے سلسلہ میں وارد احادیث اُن کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ آیت تیمّم کے الفاظ فلم تجدوا ماءً فتیمموا میں اس بات کا احتمال ہے کہ تجدوا کے ضمیر کا مرجع وہ محدث ہو جسے چھوٹا حدث لاحق ہوا ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ دونوں کی طرف ایک ساتھ ضمیر لوٹے۔ جن فقہاء کے نزدیک آیت میں ملامسته کے معنی جماع کے ہیں اُن کے نزدیک بیک وقت دونوں کی طرف ضمیر کا لوٹنا زیادہ نمایاں ہے۔ اور جن فقہاء کے نزدی ملامسه کے معنی ہاتھ سے چھونے کے ہیں ان کے نزدیک زیادہ واضح یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع وہ محدث ہو جس کو صرف چھوٹا حدث لاحق ہوا ہے کیوں کہ ضمائر کا حال یہ ہے کہ وہ ہمیشہ قریب ترین مذکورہ کی طرف لوٹتی ہیں سوائے اس کے کہ آیت میں تقدیم و تاخیر کو مقدر مانا جائے اور آیت کی ترکیب کچھ اس طرح ہو:

يـاأيُّهـاالَّـذِيـنَ آمَـنُـوا إذَا قُمتُم إلٰى الصَّلوٰة أو جآءَ أحد'' مِنكُم مِّنَ الغَائِطِ أو لَامستمُ النِّسَاءَ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأيدِيَكُم إلٰى المَرَافِقِ وَامْسحُوا بِرءُ وْسكُم وَأرْجلكُم إلٰى الكعبينِ وَإنْ كُنتُم جُنباً فَاطَّهَّرُوا وَإنْ كُنتُم مَرضٰى أو عَلٰى سفرٍ فلم تجدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيْدًا طَيِّباً۔

مگر اس طرح کی تقدیم و تاخیر مناسب نہیں ہے سوائے اس کے کہ کوئی دلیل ہو۔ تقدیم و تاخیر تو مجاز ہے اور کلام کو حقیقت پر محمول کرنا مجاز سے اولیٰ ہے۔ گمان کیا جاتا ہے کہ آیت میں کوئی چیز ہے جو تقدیم و تاخیر کی متقاضی ہے اور وہ یہ ہے کہ آیت کو اس کی ترتیب پر محمول کرنا اس امر کو واجب کرتا ہے کہ مرض اور سفر دو حدث ہے۔ مگر اس کی ضرورت نہیں پڑے گی اگر أوْ کو واؤ کے معنی میں لیا جائے اور یہ کلام عرب میں موجود ہے جیسے شاعر کہتا ہے:

وکان سیان أن لایسر حوانعما أو یسر حوه بهاو اغبرت السرح

(اور برابر تھا کہ وہ کسی اونٹ کو چرنے کے لیے نہ چھوڑتے یا سارے اونٹوں کو چھوڑ دیتے اور صحن غبار آلود ہو جاتا)

یہاں أوْ اور واؤ کے معنی میں ہے جیسے کہا جاتا ہے سیَّان زیدٌ و عمروٌ (زید اور عمرو دونوں برابر ہیں)

یہ ایک سبب تھا جس نے اس مسئلہ میں اختلاف کو ناگزیر بنایا۔

اس سیاق میں وارد احادیث کے سلسلہ میں علما نے شک وشبہ کا اظہار کیا ہے۔ ایک حدیث کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم دونوں

نے کی ہے کہ ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس آیا۔ اس نے کہا: میں جنبی ہو جاؤں اور پانی نہ ملے؟ آپ نے کہا: نماز نہ پڑھو۔ حضرت عمارؓ نے کہا: امیر المومنین، کیا آپ کو یاد نہیں کہ ہم دونوں ایک سریہ میں تھے۔ ہم جنبی میں ہو گئے اور ہمیں پانی دستیاب نہ ہوا آپ نے نماز نہیں پڑھی مگر میں نے مٹی میں لوٹ پوٹ کر نماز پڑھ لی؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں سن کر فرمایا:

تمھارے لیے اتنا ہی کافی تھا کہ مٹی پر ہاتھ مارتے پھر ان میں پھونکتے اور چہرے اور ہاتھوں پر ان سے مسح کر لیتے۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ بول پڑے: اے عمار، اللہ سے ڈرو، حضرت عمارؓ بولے: اگر آپ کی مرضی ہو تو میں یہ حدیث نہ بیان کروں''۔

بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: ہم تمہیں ذمہ دار قرار دیتے ہیں جس کی ذمہ داری تم نے خود اوڑھ لی ہے۔

امام مسلم نے شقیق سے تخریج کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں عبداللہ بن مسعودؓ اور ابوموسیٰؓ کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا کہ ابوموسیٰؓ نے پوچھا: اے عبدالرحمٰن، تمہاری کیا رائے ہے ایک شخص کو جنابت لاحق ہو جائے اور اسے پانی دستیاب نہ ہو تو نماز کے لیے وہ کیا کرے؟ حضرت عبداللہؓ نے ابوموسیٰؓ سے کہا: وہ تیمّم نہ کرے خواہ اسے ایک ماہ پانی نہ ملے۔ ابوموسیٰؓ نے کہا: پھر سورہ المائدہ کی اس آیت کا مطلب کیا ہوگا **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّباً** (پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرو) حضرت عبداللہؓ نے جواب دیا: اگر اس آیت میں انہیں رخصت دے دی جائے تو پانی ٹھنڈا ہونے کی صورت میں وہ مٹی سے تیمّم کرنے لگیں گے۔ ابوموسیٰؓ نے کہا: کیا آپ نے عمارؓ کا قول نہیں سنا؟ اور پھر انہوں نے اوپر کی حدیث کا تذکرہ کیا۔ عبداللہؓ نے ان سے کہا: کیا آپ نے دیکھا نہیں، عمرؓ عمارؓ کے قول سے مطمئن نہیں ہوئے؟

مگر جمہور کی رائے ہے کہ یہ حضرت عمارؓ اور حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ امام بخاری نے ان دونوں کی تخریج کی ہے اور یہ کہ حضرت عمرؓ کے بھول جانے سے حدیث عمارؓ پر عمل کا وجوب ساقط نہیں ہوتا۔ انہوں نے جنبی اور حائضہ کے لیے تیمّم کے جواز پر استدلال مندرجہ ذیل حدیث کے عموم سے بھی کیا ہے۔

جُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَّطَهُورًا.

(میرے لیے روئے زمین سجدہ گاہ اور باعث طہارت بنادی گئی ہے)

عمران بن حصینؓ کی روایت کردہ حدیث یہ ہے: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ الگ تھلگ ہے، نماز باجماعت، میں شامل نہیں ہے تو آپ نے پوچھا: اے فلاں، کیا تمہارے لیے کافی نہیں ہے کہ لوگوں کے ساتھ نماز پڑھو؟ اس نے جواب دیا: اے اللہ کے رسول، مجھے جنابت لاحق ہوگئی ہے اور پانی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا:

عَلَيكَ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّه' يَكْفِيكَ.

(مٹی استعمال کرو یہ تمہارے لیے کافی ہے)

اس احتمال کی وجہ سے علما میں اختلاف ہو گیا کہ جس شخص کو پانی میسر نہیں ہے وہ اپنی بیوی سے ہم بستری کرے یا نہیں؟ یعنی کیا جنبی کے لیے تیمم کرنا جائز ہے۔

باب۔۲

تیمّم کن لوگوں کے لیے جائز ہے

علما کا اجماع ہے کہ تیمّم دو طرح کے آدمیوں کے لیے جائز ہے: مریض اور مسافر جب کہ انہیں پانی نہ ملے۔ اور چار آدمیوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔

۱۔ مریض، جسے پانی دستیاب ہو مگر استعمال سے اندیشہ ہو۔

۲۔ مقیم، جسے پانی نہ ملے۔

۳۔ تندرست مسافر، جسے پانی فراہم ہو مگر اس تک رسائی میں خوف مانع ہو۔

۴۔ وہ شخص جسے ٹھنڈک کی شدت سے پانی کے استعمال سے خطرہ ہو۔

اس مریض کے بارے میں جسے پانی دستیاب ہو مگر اس کے استعمال سے اندیشہ ہو، جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کے لیے تیمّم کرنا جائز ہے اسی طرح وہ تندرست شخص جسے پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے ہلاک ہونے یا شدید مرض میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو یا وہ شخص جو پانی تک پہنچنے کے لیے خوف محسوس کر رہا ہو، ان تمام لوگوں کے لیے جمہور کے نزدیک تیمّم کرنا جائز ہے مگر اکثر فقہا یہ بھی کہتے ہیں کہ جب پانی مل جائے تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ مریض یا عام آدمی تیم نہیں کرے گا اگر پانی موجود ہے۔

مقیم صحت مند شخص جسے پانی نہ ملے، اس کے بارے میں امام مالک، امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کے لیے تیمّم جائز ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مقیم صحت مند شخص کے لیے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے خواہ پانی نہ ملے۔

انہی چاروں مسائل میں اختلاف ہے اور یہ اس باب کے لیے اصول وقواعد کا درجہ کہتے ہیں۔ ایسا مریض جسے پانی کے استعمال سے اندیشہ ہو، اس کے لیے تیمّم کے جواز میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ آیت قرآنی:

وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ

(اور اگر تم مریض ہو یا سفر پر ہو)

میں کوئی محذوف مقدر ہے یا نہیں؟ جن لوگوں نے حذف کو تسلیم کیا ہے اور کلام کی ترکیب اس طرح بنائی ہے

وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ لَا تَقْدِرُونَ عَلَىٰ اِسْتِعْمَالِ الْمَاءَ

(اور اگر تم مریض ہو پانی کے استعمال پر قادر نہیں)

اور آیت قرآنی فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً میں ضمیر کا مرجع صرف مسافر کو مانا ہے۔ انہوں نے پانی کے استعمال سے خائف مریض کے لیے تیمّم کی اجازت دی ہے۔ اور جن لوگوں نے فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً میں ضمیر کا مرجع مریض اور مسافر دونوں کو مانا ہے اور آیت میں کسی حذف کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ انہوں نے مریض کے لیے جب کہ اس کے لیے پانی دستیاب ہو، تیمّم کی اجازت نہیں دی ہے۔

مقیم جسے پانی دستیاب نہ ہو، کے سلسلہ میں علما کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فَلَمْ تَجِدُوا میں اس بات کا احتمال ہے کہ ضمیر کا

مرجع حاضر و مسافر دونوں قسم کے محدثین ہوں یا اس کا مرجع صرف مسافر ہوں۔ جن فقہا نے اس کا مرجع تمام محدثین کو قرار دیا ہے انہوں نے مقیم افراد کے لیے تیمّم کو جائز مانا ہے اور جنہوں نے اس کا مرجع صرف مسافروں کو مانا ہے یا مریضوں اور مسافروں کو جانا ہے انہوں نے اُس مقیم کو تیمّم کی اجازت نہیں دی ہے جسے پانی دستیاب نہ ہو۔

پانی تک رسائی کے لیے اندیشہ ناک شخص کے بارے میں علما کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اسے اُس شخص پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں جسے پانی میسر نہ ہو؟ پانی کی ٹھنڈک سے خائف صحت مند شخص کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اسے اُس مریض پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں جو پانی کے استعمال سے ڈرتا ہو؟

مریض کے لیے تیمّم کے جواز کے قائل فقہا نے اپنے مسلک کو ترجیح حدیث جابرؓ کی وجہ سے دی ہے جو اُس زخمی شخص کے بارے میں ہے جس نے غسل کر لیا اور اس کا انتقال ہوا۔ اللہ کے رسول نے ایسے شخص کے لیے مسح کو جائز قرار دیا اور فرمایا:

قَتَلُوه، قَتَلَهُم اللّٰهُ.

(انھوں نے اسے قتل کر دیا اللہ انہیں ہلاک کرے)

اس تندرست شخص کو جو پانی کی ٹھنڈک سے اندیشہ محسوس کرتا ہو، مریض پر قیاس کرنے کے مسلک کو علما نے اس روایت کی وجہ سے ترجیح دی ہے جو عمرو بن عاصؓ سے مروی ہے۔ ایک شدید ٹھنڈک کی رات میں وہ جنبی ہوئے تو تیمّم کیا اور اللہ کے اس ارشاد کی تلاوت کی:

وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا (النساء: ۲۹)

(اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔ یقین مانو کہ اللہ تمہارے اوپر مہربان ہے۔)

اُس نے اس کا تذکرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپؐ نے کوئی سختی نہیں کی۔

باب ۔۳

تیمّم کے جواز کی شرائط

تیمّم کے جواز کی شرائط کی معرفت تین اصولی مسائل سے متعلق ہے۔

۱۔ اس طہارت کے لیے نیت شرط ہے یا نہیں؟

۲۔ پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمّم کے جواز کے لیے کیا تلاش وطلب مشروط ہے؟

۳۔ تیمّم کے جواز کے لیے وقت کی شرط ہے یا نہیں؟

پہلا مسئلہ: نیت کی شرط

جمہور کی رائے ہے کہ نیت شرط ہے کیوں کہ یہ خالص عبادت ہے جس کا مطلب ضروری نہیں ہے کہ قابل فہم ہو۔ امام زفر کی ایک شاذ رائے ہے کہ نیت اس میں شرط نہیں ہے اور یہ عبادت نیت کی محتاج نہیں ہے۔ ایک قول یہ امام اوزاعی اور حسن بن حی سے بھی منقول ہے اور یہ ضعیف ہے۔

دوسرا مسئلہ: طلب کی شرط

امام مالک نے طلب کی شرط لگائی ہے۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مشروط نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا وہ شخص جس کو بغیر تلاش وطلب کے پانی نہ ملا اُس پر فَلَمۡ تَجِدُو امَاۗءً کا اطلاق ہوگا؟

سچی بات یہ ہے کہ جس شخص کو پانی نہ ہونے کا یقین ہو خواہ یہ یقین طلب اور تلاش سے حاصل ہوا ہو یا اس کے بغیر، اس پر فَلَمۡ تَجِدُوا امَاۗءً کا اطلاق ہوگا۔ محض ظن وگمان کی بنیاد پر جو فیصلہ کرلے اس پر اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ اس لیے مسلک مالکی کا یہ قول ضعیف ہے کہ ایک ہی جگہ میں پانی تلاش کرتا رہے اگرچہ آغاز میں پانی نہ ہونے کے قطعی علم کے ہونے کی وجہ سے تلاش کرنے کی اُن کی شرط قوی ہے۔

تیسرا مسئلہ: وقت کی شرط

دخول وقت کی شرط بعض علما نے لگائی ہے اُن میں امام مالک اور امام شافعی ہیں۔ بعض علما نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے ان میں امام ابوحنیفہ، اہل ظاہر اور اصحاب مالک میں سے ابن شعبان ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت تیمّم کا ظاہر مفہوم کیا اس بات کا متقاضی ہے کہ وضو اور تیمّم اسی وقت جائز ہو جب کہ وقت ہو جائے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ (المائدہ: ٦)

(اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو)

آیت میں وضو اور تیمّم کو اُس وقت واجب بتایا ہے جب کہ نماز کے لیے کھڑا ہونا واجب ہو یعنی جب وقت ہو جائے۔ اس سے تیمّم اور وضو کا حکم وہی ہوا جو نماز کا حکم ہے یعنی جس طرح نماز کے درست ہونے کے لیے وقت کی شرط ہے اسی طرح وضو اور تیمّم کی صحت کے لیے وقت کی شرط ہے مگر شریعت نے وضو کی تخصیص کی ہے اس لیے تیمّم اپنی اصل پر باقی رہا۔

یا آیت تیمّم کا ظاہر وقت کا متقاضی نہیں؟ اور آیت إذا قمتم إلىٰ الصلوة کا مطلب ہے۔

إِذَا أَرَدْتُمُ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلٰوةِ.

(جب تم نماز کے لیے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو)

پھر یہ نکتہ بھی ہے کہ اگر آیت میں محذوف کو نہ مانا جائے تو اس سے یہی مفہوم نکلے گا کہ نماز واجب ہونے کے وقت ہی وضو اور تیمّم واجب ہے۔ اگر وقت سے پہلے وضو اور تیمّم کر لیا تو کافی نہ ہوگا سوائے اس کے کہ دونوں کو نماز پر قیاس کیا جائے۔ اس لیے بہتر یہی ہے کہ سبب اختلاف نماز پر تیمّم کے قیاس کو مانا جائے۔ مگر اس میں ضعف ہے کیوں کہ وضو پر تیمّم کو قیاس کرنا زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ اس مسئلہ پر غور کیجیے یہ کمزور ہے۔ یعنی تیمّم کی درستگی کے لیے وقت کی شرط رکھنا اور اسے موقت عبادات میں شمار کرنا کمزور ہے کیوں کہ عبادات میں توقیت کسی سماعی دلیل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ یہ قول اسی وقت مناسب معلوم ہوتا ہے جب کہ وقت سے پہلے پانی ملنے کی کوئی امید ہو اس لیے عبادت کے موقّت ہونے کے باب سے اس کا تعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اس باب سے ہے کہ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً کا اطلاق اسی وقت ہوگا جب کہ نماز کا وقت ہو جائے کیوں کہ جب تک نماز کا وقت نہیں آ جاتا پانی ملنے کا امکان باقی رہتا ہے۔ اسی لیے اس میں اختلاف ہو گیا کہ تیمّم کب کرے؟ اوّل وقت میں، درمیانی وقت میں یا آخر وقت میں؟ لیکن یہاں ایسی جگہیں ہیں جن کے بارے میں قطعی طور پر معلوم ہے کہ انسان ان میں پانی تک نہیں پہنچ سکتا نہ اچانک پانی اس پر نازل ہو سکتا ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ اگر ہم پانی کے اچانک مل جانے کو فرض کر لیں تو اس پر صرف تیمّم کو توڑنا واجب ہوگا اس کی درستگی ممنوع ہوگی۔ اور پانی کے اچانک ملنے کا مفروضہ وقت کے اندر بھی ممکن الوقوع ہے اور وقت کے بعد بھی۔ پھر وقت سے پہلے اس کے حکم کو وقت کے اندر اس کے حکم کے خلاف کیسے بتا دیا یعنی وقت سے پہلے تیمّم ہو جائے اور وقت ہونے کے بعد تیمّم ممنوع ہو جائے؟ ان تمام احکام میں دلیل سماعی کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا اس بنیاد پر لازم ہے کہ تیمّم آخری وقت ہی میں جائز ہو۔ اس پر غور کیجیے۔

باب۔۴

تیمّم کی صفت

اس طہارت کی صفت سے تین مسائل متعلق ہے جواس باب کے لیے قواعد کی حیثیت رکھتے ہیں؟

پہلا مسئلہ: ہاتھوں کی حد

فقہا نے ہاتھوں کی حد میں جن پر مسح کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے، اختلاف کیا ہے۔آیت حسب ذیل ہے:

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ (المائدہ: ٦)

(پس اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں پر مسح کرو)

علما کا اختلاف چار اقوال کے مطابق ہے:

۱۔ واجب حد وہی ہے جو وضو میں ہے یعنی کہنیوں تک مسح کرنا۔یہ فقہا کا مشہور مسلک ہے۔

۲۔ فرض صرف ہتھیلیوں کا مسح کرنا ہے۔اہل ظاہر اور محدثین کا یہی مسلک ہے۔

۳۔ کہنیوں تک مسح کرنا مستحب اور ہتھیلیوں پر مسح کرنا فرض ہے۔یہ امام مالک سے مروی ہے۔

۴۔ کندھوں تک مسح کرنا فرض ہے۔یہ ایک شاذ قول ہے جو امام زہری اور محمد بن مسلمہ سے مروی ہے۔

اختلاف کی وجہ لفظ 'ید' کا عربوں کی زبان میں معنوی اشتراک ہے۔یہ لفظ کلام عرب میں تین معنوں کے لیے بولا جاتا ہے:

۱۔ ہتھیلی، یہی معنی سب سے واضح ہے

۲۔ ہتھیلی اور بازو

۳۔ ہتھیلی، بازو اور شانہ

اختلاف کی دوسری وجہ اس سیاق میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔حدیث عمارؓ اپنے ثابت طُرق سے مشہور ہے اس کے الفاظ ہیں:

إنّما يكفِيکَ أنْ تَضرِبَ بِيَدِيکَ ثُمَّ تنفُخَ فِيهَا ثُمَّ تَمسَحَ بِهَا وَجهَکَ وَكَفّيکَ.

(تمہارے لیے کافی ہے کہ مٹی پر اپنے ہاتھ مارو اور پھر اس میں پھونک مارو اور پھر اس سے اپنے چہرہ اور ہتھیلیوں پر مسح کرلو)

اس حدیث کے بعض طُرق میں یہ الفاظ ہیں۔

وأنَ تَمسَحَ بِيَدَيکَ الیٰ الْمِرفَقَيْنِ.

(اور اپنے ہاتھوں پر کہنیوں تک مسح کرو)

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ: ضَرْبَةٌ'' لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ'' لِلْيَدَيْنِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ.

(تیمّم دوضرب کا نام ہے: ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک)

یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے طُرق سے بھی مروی ہے۔

جمہور نے ان احادیث کو حدیث عمارؓ پر قیاس کی رو سے ترجیح دی ہے۔ قیاس کا مطلب تیمّم کو وضو پر قیاس کرنا ہے اسی وجہ سے انہوں نے لفظ 'ید' کو اس کے واضح ترین مفہوم 'ہتھیلی' سے ہٹا کر ہتھیلی اور بازو کے معنی میں لیا ہے۔

جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ لفظ 'ید' دونوں معنوں کے لیے یکساں طور پر استعمال ہوتا ہے اور ان میں سے کوئی معنی دوسرے سے واضح تر نہیں ہے انہوں نے غلطی کی ہے کیوں کہ 'ید' کا لفظ گرچہ مشترک ہے مگر حقیقت میں یہ ہتھیلی کے لیے آتا ہے۔ ہتھیلی سے اوپر کے لیے تو مجاز کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اور ہر مشترک لفظ مجمل نہیں ہوتا۔ مشترک مجمل وہی لفظ ہوتا ہے جو آغاز ہی سے مشترک ڈھالا گیا ہو اور ایسے لفظ کے بارے میں فقہا نے کہا کہ اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اسی لیے ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ سمجھا جائے کہ فرض صرف دونوں ہتھیلیوں پر مسح کرنا ہے۔ کیوں کہ لفظ 'ید' یا تو سارے اجزا کے مقابلہ میں ہتھیلی پر زیادہ واضح الدلالۃ ہے یا ہتھیلی اور بازو کے تمام حصوں پر اس کی دلالت یکساں ہے اگر پہلی صورت ہے تو أوضح الدّلالۃ پر ثابت حدیث کی وجہ سے عمل کرنا واجب ہے۔ قیاس کو یہاں اگر حدیث پر غالب کیا جائے تو یہ بے معنی ہے اور اُس پر وہ احادیث بھی راجح نہیں قرار پائیں گی جو ثابت نہیں ہیں۔ اس مسئلہ میں گفتگو کتاب وسنت کی روشنی میں واضح ہے۔ اس پر غور کیجیے۔

جن فقہا نے کندھوں تک مسح کرنے کی بات کہی ہے اُن کا استدلال حدیثِ عمارؓ کے بعض طُرق کے یہ الفاظ ہیں۔

تَيَمَّمنا مَعَ رَسُولِ اللّٰه صلّى اللّٰه عَليه وسلّم فَمَسَحنا بِوُجُوهِنَا وَأَيْدِيْنَا إلَى الْمَنَاكِبِ.

(ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تیمّم کیا اور اپنے چہروں پر اور کندھوں تک ہاتھوں پر مسح کیا)

جن فقہا نے اُن احادیث کو استحباب پر اور حدیث عمارؓ کو وجوب پر محمول کیا ان کا اچھا مسلک ہے کیوں کہ ارباب فقہ کے نزدیک ترجیح سے بہتر جمع وتطبیق کا طریقہ ہے مگر یہ اُس وقت اختیار کرنا چاہیے جب کہ تمام احادیث صحیح ہوں۔

دوسرا مسئلہ: ضربوں کی تعداد

تیمّم کے لیے مٹی پر ضربوں کی تعداد کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے ایک ضرب کو کافی کہا ہے اور کچھ لوگوں نے دوضرب کو۔ دوضربوں کے قائل حضرات میں سے کچھ علما ایک ضرب کو چہرے کے لیے اور دوسرے ضرب کو ہاتھوں کے لیے مخصوص بتاتے ہیں۔ یہ جمہور کا مسلک ہے اور اگر جمہور کم ہوں تو تینوں فقہا امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ انہی میں شمار ہوتے ہیں۔

بعض فقہا کہتے ہیں کہ دونوں اعضا میں سے ہر عضو کے لیے دوضرب ہیں۔ یعنی ہاتھ کے لیے دوضرب اور چہرے کے لیے دو ضرب۔

اختلاف کا سبب یہ کہ آیت قرآنی مجمل ہے اور احادیث باہم متصادم ہیں اور تمام حالات میں تیمّم کو وضو پر قیاس کرنا متفق علیہ نہیں ہے۔ حدیث عمارؓ میں تو چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے لیے ایک ہی ضرب کا تذکرہ ہے مگر دوسری احادیث میں دوضربوں کا ذکر

ہے۔جمہور نے ان احادیث کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ تیمّم کو وضو پر قیاس کرتے ہیں۔

تیسرا مسئلہ: تمام اعضا پر مٹی لگنا۔

امام شافعی نے امام مالک اور امام ابوحنیفہ سے تیمّم کے تمام اعضا تک مٹی کی ترسیل کے واجب ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اسے واجب نہیں مانتے جب کہ امام شافعی اسے واجب کہتے ہیں۔

اختلاف کا سبب آیت قرآنی فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِنْه' میں صرف 'مِن' کا اشتراک ہے۔ یہ صرف مِنْ کبھی تبعیض کے لیے آتا ہے اور کبھی جنس میں فرق کرنے کے لیے۔جن فقہا نے اسے تبعیض کے معنی میں لیا۔انہوں نے تیمّم کے اعضا تک مٹی کی منتقلی کو واجب قرار دیا اور جن فقہا نے اسے جنس میں فرق کرنے کے لیے تصور کیا۔انہوں نے اس منتقلی کو واجب نہیں کیا۔امام شافعی نے تیمّم کو وضو پر قیاس کرنے کی رو سے تبعیض پر محمول کرنے کو ترجیح دی مگر حدیث عمارؓ، جو اوپر گزر چکی ہے، اس سے متصادم ہے کیوں کہ اس میں ثُمَّ تَنفُخُ فِيهَا (اور پھر اس میں پھونک مارو) کے الفاظ ہیں۔اور اللہ کے رسول نے دیوار پر بھی تیمّم کیا ہے۔

یہاں معلوم ہونا چاہیے کہ تیمّم میں ترتیب اور فوری تسلسل کے وجوب کے سلسلہ میں میں وہی اختلاف ہے جو وضو کے بارے میں ہے اور اسباب اختلاف بھی وہی ہیں اس لیے دوہرانے سے کوئی فائدہ نہیں۔

باب ۔ ۵

تیمّم کس چیز سے کیا جائے

اس میں ایک ہی مسئلہ ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ کھیتی کی پاک مٹی سے تیمّم کرنا جائز ہے۔ مٹی کے علاوہ زمین کی زائد دوسری اشیا جیسے پتھر وغیرہ سے تیمّم کرنے کے جواز میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ تیمّم خالص مٹی ہی سے کرنا جائز ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب رائے ہے کہ زمین پر پڑی ہوئی ہر اُس چیز سے جو زمین ہی کا حصہ ہو جیسے کنکری، ریت اور مٹی وغیرہ اس سے تیمّم کرنا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ زمین سے نکلنے والی پتھر کی ہر قسم سے تیمّم کرنا جائز ہے جیسے چونے کا پتھر، ہڑتال، گچ، پکی ہوئی سخت مٹی اور مرمر بعض فقہا کہتے ہیں کہ تیمّم کی مٹی کو زمین کے اوپر ہونا چاہیے۔ یہ جمہور کا قول ہے۔ امام احمد بن حنبل کی رائے ہے کہ کپڑے اور کھال کے غبار سے تیمّم کیا جاسکتا ہے۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں:

لفظ 'الصعید' عربوں کی زبان میں مشترک لفظ ہے۔ کبھی خالص مٹی کے لیے بولا جاتا ہے اور کبھی زمین کے تمام ظاہری اجزا پر اس کا اطلاق ہوتا ہے حتیٰ کہ امام مالک اور ان کے اصحاب کو اس لفظ 'صعید' کے استقاق نے آمادہ کیا کہ وہ ایک روایت کے مطابق حشیش اور برف کے ٹکڑے سے تیمّم کو جائز قرار دیں کیوں کہ اُن کے بقول لغوی اعتبار سے (روئے زمین پر صعود کی رو سے) انہیں بھی صعید کہا جاسکتا ہے یہ کمزور استدلال ہے۔

دوسرا سبب تیمّم کے جواز میں حدیث مشہور کی بعض روایات میں لفظ 'ارض' کا ورود ہے اور بعض روایتوں میں اسے مٹی سے مقید کر دیا گیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

جُعِلَتْ لِي الأرضُ مَسْجِدًا وطهورً

(میرے لیے روئے زمین سجدہ گاہ اور باعث طہارت بنادی گئی ہے)

بعض روایتوں کے الفاظ ہیں۔

جُعِلَتْ لِي الأرضُ مَسْجِدًا وَجُعِلَتْ لِي تُربَتُهَا طهُورًا

(میرے لیے زمین سجدہ گاہ بنادی گئی ہے اور اس کی مٹی باعث طہارت)

ارباب فقہ کا اختلاف ہے کہ وہ مطلق کے ذریعہ مقید کا فیصلہ کریں یا مقید کے ذریعہ مطلق پر حکم لگائیں؟ مشہور مسلک یہ ہے کہ

مقید کے ذریعہ مطلق کا فیصلہ کریں مگر یہ محل نظر ہے۔امام ابومحمد بن حزم کا مسلک ہے کہ مطلق کے ذریعہ مقید پر حکم لگایا جائے۔کیوں کہ مطلق میں معنی کا اضافہ ہوتا ہے۔جن فقہا نے مقید کے ذریعہ مطلق پر حکم لگایا اور لفظ 'صعید' کو مٹی کے معنی پر محمول کیا انہوں نے مٹی کے علاوہ دوسری چیزوں سے تیمم کو ناجائز قرار دیا۔اور جن لوگوں نے مطلق کے ذریعہ مقید پر حکم لگایا اور لفظ 'صعید' کو روئے زمین کے اوپر اُس کے تمام اجزا پر محمول کیا انہوں نے ریت اور کنکری سے تیمّم کو جائز کہا۔زمین سے زائدہ اشیا سے تیمّم کی اجازت ضعیف ہے کیوں کہ اُن چیزوں پر لفظ 'صعید' کا اطلاق نہیں ہوتا۔لفظ 'صعید' کی عمومی دلالت زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتی ہے کہ اُن اشیا کی اجازت دے دی جائے جن پر لفظ 'ارض' کی دلالت ہو سکے، سنکھیا، چونے کا پتھر، برف کا تودہ اور حشیش اس میں داخل نہیں ہو سکتے۔اللہ ہی حق وصواب کی توفیق دینے والا ہے۔لفظ 'طیب' میں جو معنوی اشتراک ہے وہ بھی اختلاف کا ایک محرک ہے۔

باب ۔۶
تیمّم کے نواقض

علما کا اتفاق ہے کہ اُن چیزوں سے یہ طہارت ٹوٹ جاتی ہے جن سے اُس کی اصل یعنی وضو یا غسل ٹوٹ جاتا ہے۔ البتہ دو مسائل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اُس فرض نماز کے علاوہ جس کے لیے تیمّم کیا گیا ہے، کسی دوسری فرض نماز کا ارادہ ناقض ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ پانی کی موجودگی سے تیمّم ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

پہلا مسئلہ: کسی دوسری فرض نماز کا ارادہ ناقض ہے؟

امام مالک کا مسلک ہے کہ دوسری نماز کا ارادہ پہلی نماز کی طہارت کے لیے ناقض ہے۔ دوسروں کا مسلک اس کے برخلاف ہے۔ اختلاف دو بنیادوں پر ہے:

کیا آیت قرآنی **یـاَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمتُم إِلیٰ الصَّلوٰةِ** میں کوئی محذوف مقدر ہے؟ یعنی اصل عبارت **إِذَا قُمتُم مِنَ النَّومِ** (جب تم نیند سے اٹھو) یا **إِذَا قُمتُم مُحدِثِینَ** (جب تم حدث کی حالت میں اٹھو)؟ یا سرے سے کوئی محذوف نہیں ہے؟ جن لوگوں نے کسی محذوف کو ماننے سے انکار کیا انہوں نے کہا کہ آیت کا ظاہر مفہوم بتاتا ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو یا تیمّم کرنا واجب ہے مگر سنت نے اس میں وضو کی تخصیص کردی اور تیمّم اپنی اصل پر باقی رہا۔ مگر امام مالک کے حق میں یہ استدلال مناسب نہیں ہے کیوں کہ وہ آیت میں محذوف کو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ زید بن اسلم نے الموطا میں ان سے بیان کیا ہے۔

دوسرا سبب ہر نماز کا وقت ہونے پر پانی کی مکرر تلاش وطلب ہے۔ یہ امام مالک کے مسلک سے زیادہ میل کھاتا ہے یعنی اس سے ان کے حق میں استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ پر گفتگو ہوچکی ہے۔ جن لوگوں کے نزدیک طلب کی تکرار نہیں ہے اور انہوں نے آیت میں محذوف کو مانا ہے۔ انہوں نے دوسری نماز کے ارادہ کو تیمّم کے لیے ناقض تسلیم نہیں کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: پانی کی فراہمی ناقض ہے

جمہور فقہا کا مسلک ہے کہ پانی کی فراہمی سے تیمّم ٹوٹ جاتا ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ تیمّم کے لیے ناقض بس حدث (ناپاکی) ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ پانی کی فراہمی مٹی سے حاصل ہونے والی طہارت کی بقا کو ختم کرتی ہے یا طہارت کے آغاز کو رفع کرتی ہے؟ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ پانی سے طہارت کے آغاز کو رفع کرتی ہے اُن کی رائے ہے کہ صرف حدث (ناپاکی) ہی ناقض ہوگا اور جو لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ طہارت کی بقا کو رفع کرتی ہے ان کے نزدیک پانی کی فراہمی ناقض ہے۔ یہاں ناقض کی حد ہے بقا کو ختم کرنے والا۔ جمہور نے اپنے مسلک کی تائید میں ثابت حدیث سے استدلال کیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

جُعِلَتْ لِی الأَرضُ مَسجِدًا وَطهُورًا مَالَم یَجِدالمَاء

(میرے لیے زمین سجدہ گاہ اور باعث طہارت بنادی گئی ہے جب تک پانی نہ ملے)

حدیث میں دونوں باتوں کا احتمال ہے۔اس بات کا بھی امکان ہے کہ مَـالم یَجِدالمَاء سے یہ مفہوم نکلے کہ جب پانی فراہم ہوجائے تو یہ طہارت ختم ہوجائے گی۔اور یہ مفہوم لینے کی بھی گنجائش ہے کہ جب پانی میسر آجائے تو اِس طہارت کا آغاز کرنا درست نہ ہوگا جمہور کے مسلک کی حمایت میں سب سے قوی دلیل حدیث ابوسعید خدریؓ ہے اِس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فَإذَا وَجَدْتَ المَاء فَامِسَّه جِلْدکَ

(پس جب پانی فراہم ہوجائے تو اسے اپنی کھال سے ملا دو۔)

تمام متکلمین کے نزدیک یہ حکم فوری عمل پر دلالت کرتا ہے کہ گرچہ مذکورہ احتمال کی طرف بھی ذہن جاتا ہے۔پس اس پر غور کیجیے۔ امام شافعی کو پانی کی موجودگی کو تیمم کے لیے ناقض تسلیم کرنے کے اصول نے اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ کہیں: تیمم حدث (چھوٹی ناپاکی) کو رفع نہیں کرتا یعنی تیمم کرنے والے کو اُس طہارت کا فائدہ نہیں پہنچتا جو حدث کو رفع کردے۔وہ تو حدث کی بقا کے ساتھ نماز کی اجازت دے دیتا ہے۔یہ بے معنی بات ہے کیوں کہ اللہ نے اسے طہارت قرار دیا ہے۔اصحاب مالک میں سے بعض لوگوں نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ تیمم حدث کو رفع نہیں کرتا کیوں کہ اگر ایسی صورت ہوتی تو صرف حدث ہی اس کا ناقض ہوتا۔اس کا جواب یہ ہے کہ اس طہارت کا حال یہ ہے کہ پانی کی موجودگی اس کے حق میں حدث ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے اس قول کے مطابق کہ پانی اس کے لیے ناقض ہے۔پانی کی موجودگی کو ناقض قرار دینے والے اس امر پر متفق ہیں کہ یہ نماز شروع کرنے سے پہلے اور نماز کے بعض ناقض ہے۔البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ نماز کے دوران اچانک پانی کی فراہمی ناقض ہوگی یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی اور امام داؤد کا مسلک ہے کہ نماز میں وہ ناقض نہیں ہوگی۔امام ابوحنیفہ، امام احمد وغیرہ کی رائے ہے کہ نماز ہی میں طہارت ٹوٹ جائے گی۔مؤخر الذکر گروہ اصول کا زیادہ محافظ ہے کیوں کہ شریعت سے یہ بات میل نہیں کھاتی کہ ایک ہی چیز نماز میں طہارت کے لیے ناقض نہ ہو اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں ناقض ہو۔اسی طرح کا اعتراض فقہا نے مسلک حنفی پر کیا ہے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ نماز میں ہنسی وضو کو توڑ دیتی ہے جب کہ انہوں نے اس سلسلہ میں حدیث کا سہارا لیا ہے۔اس مسئلہ پر غور کیجیے۔یہ بالکل واضح ہے۔اُن ظواہر میں دلیل کی کوئی بنیاد نہیں ہے جن سے اس مسلک کے بارے میں استدلال کیا جاتا ہے اور وہ اللہ کا یہ قول ہے۔

وَلَا تُبْطِلُو أعْمَالَكُمْ (محمد: ۳۳)

(اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو)

کیوں کہ یہاں ارادہ سے نماز باطل نہیں ہے بلکہ اچانک پانی کی فراہمی نے اسے باطل کیا ہے جس طرح حدث کی حالت باطل کردیتی ہے۔

باب۔۷

اُن چیزوں کی معرفت جن کی صحت کیلیے تیمّم شرط ہے

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ جن افعال کی صحت کے لیے وضو شرط ہے انہی افعال کی صحت کے لیے تیمم بھی شرط ہے۔ جسے نماز، مصحف کو چھونا وغیرہ۔ انہوں نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ تیمّم سے ایک نماز سے زیادہ کی ادائیگی کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ کبھی دو فرض نمازوں کی اجازت نہیں دی جاسکتی البتہ دو قضا نمازوں کے بارے میں ان کے مختلف اقوال ہیں مشہور قول یہی ہے کہ اگر پہلی نماز فرض اور دوسری نفل ہے تو فرض کو مقدم رکھنے کی صورت میں وہ جمع کر لے گا لیکن اگر پہلے اس نے نفل نماز پڑھ لی تو جمع نہیں کرے گا۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ایک ہی تیمم سے متعدد فرض نمازیں جمع کی جاسکتی ہیں۔

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا تیمم ہر نماز کے لیے واجب ہے یا نہیں؟ یا تو آیت قرآنی کے ظاہر کی رو سے جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے یا طلب کی تکرار کے واجب ہونے کی رو سے یا دونوں پہلوؤں سے؟

كتابُ الطَّهارة

(طہارتِ نجاست کا بیان)

طہارت نجاست کے اصول وقواعد پر مشتمل گفتگو چھ ابواب پر وسیع ہوگی:

باب(۱) : اس طہارت کے حکم کی معرفت، یعنی اس کے واجب یا مستحب ہونے کا حکم یا تو مطلقاً یا اس جہت سے کہ یہ نماز کی شرط ہے۔

باب(۲) : نجاست کی مختلف انواع کی معرفت

باب(۳) : ان جگہوں سے واقفیت جہاں سے اس نجاست کا ازالہ ضروری ہے۔

باب(۴) : اُس چیز کا علم جس سے یہ نجاست زائل ہوگی

باب(۵) : مختلف جگہوں سے اس کے ازالہ کی صفت

باب(۶) : استنجا کے آداب

باب۔۱

طہارتِ نجاست کا حکم

اس باب کی بنیاد یا تو کتاب الٰہی پر ہے۔ارشاد خداوندی ہے:

وَثِیَابَکَ فَطَھِّرْ (المدثر:۴)

(اور اپنے کپڑے پاک رکھو۔)

یا سنت نبوی پر اس کی بحث استوار ہے۔احادیث بہت ہیں اور ثابت ہیں، جیسے:

مَنْ تَوضَّأَ فَلْیَسْتَنْثِرُ وَمَنْ إِسْتَجْمَرُ فَلْیُوْتِرُ

(جو وضو کرے وہ ناک میں پانی ڈال صاف کرے اور جو دھونی دے تو طاق بار دے۔)

دوسری حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ کپڑے سے حیض کا خون دھو دیں اور اعرابی کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہایا۔

رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر میں سوئے دو افراد کے بارے میں فرمایا:

إِنَّھُمَا لَیُعَذَّبَانِ وَمَایُعَذَّبَانِ فِیْ کَبِیْرٍ أَمَّا اَحَدُھُمَا فَکَانَ لَایَسْتَنْزِہُ مِنَ الْبَوْلِ

(ان دونوں کو عذاب دیا جا رہا ہے اور یہ عذاب کسی بڑے جرم میں مبتلا ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ان میں سے ایک شخص پیشاب کے چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا۔)

ان آیات و احادیث کی وجہ سے علما کا اتفاق ہے کہ شریعت میں نجاست کو زائل کرنے کا حکم ہے۔البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ حکم مستحب ہے یا واجب؟ ایک گروہ نے کہا: نجاست کو زائل کرنا واجب ہے۔یہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے۔دوسرے گروہ نے اسے سنت مؤکدہ قرار دیا اور اس کی فرضیت سے انکار کیا۔تیسرے گروہ نے کہا: اگر یاد رہے تو فرض ہے، بھول جائے تو ساقط ہے۔یہ دونوں اقوال امام مالک اور ان کے اصحاب سے منقول ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب تین چیزیں ہیں:

پہلا اختلاف آیت قرآنی وَثِیَابَکَ فَطَھِّرْ کے بارے میں ہے کہ اسے حقیقت پر محمول کیا جائے یا مجاز پر؟

دوسرا اختلاف اس سیاق میں وارد آثار و احادیث کے ظاہری مفہوم کا تصادم ہے۔

تیسرا اختلاف قابل فہم علت کی وجہ سے وارد امر و نہی کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ آیا یہ علت ایسا قرینہ ہے جو حکم کو وجوب سے استحباب میں اور نہی سے کراہیت میں بدل سکتا ہے یا اس کی حیثیت قرینہ کی نہیں ہے؟ اور یہ کہ اس میں قابل فہم اور نا قابل فہم عبادت میں کوئی فرق نہیں ہے۔اگر کوئی فرق لوگوں نے کیا ہے تو یہ کہ شریعت میں قابل فہم اکثر احکام کا تعلق محاسن اخلاق سے ہے یا

مفادات ومصالح کے باب سے۔اور یہ احکام اکثر مندوب ومستحب ہوتے ہیں۔

جن فقہا نے آیت قرآنی وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ کومحسوس ومشاہد کپڑوں پر محمول کیا ہے انہوں نے نجاست سے پاکی حاصل کرنے کوواجب قرار دیا ہے اور جنہوں نے اس سے قلب کی طہارت کا کنایہ مراد لیا ہے اس میں انہوں نے وجوب کی کوئی دلیل نہیں پائی ہے۔

باہم متعارض احادیث میں سے ایک حدیث وہ ہے جس میں آپؐ نے قبر میں خوابیدہ دو افراد کے بارے میں بتایا کہ ''انہیں عذاب دیا جارہا ہے اور یہ عذاب کسی بڑے جرم کی وجہ سے نہیں ہے ان میں سے ایک شخص پیشاب کے چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا۔'' اس حدیث کا ظاہر مفہوم وجوب کا متقاضی ہے کیوں کہ عذاب کا تعلق واجب ہی سے ہے۔اس سے متعارض حدیث وہ ہے جس کے الفاظ ہیں کہ حالت نماز میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر اونٹ کی او جھڑالی گئی جو خون اور غلاظت سے لت پت تھی۔مگر آپ نے نماز ختم نہیں کی۔ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر نجاست کو زائل کرنا اسی طرح واجب ہوتا جس طرح حدث سے پاکی حاصل کرنا واجب ہے تو آپ نماز پڑھنے کا سلسلہ روک دیتے۔

ایک دوسری حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نماز جوتوں سمیت پڑھ رہے تھے۔آپ نے اپنے جوتے اتار پھینکے تو لوگوں نے بھی اپنے جوتے اتار پھینکے۔اس پر آپؐ نے اظہار نکیر کیا اور فرمایا:

إِنَّما خَلَعْتُهَا لِأَنَّ جِبْرِيْلَ أَخْبَرَنِيْ أَنَّ فِيهَا قَذَرًا

(میں نے انہیں اس لیے اتارا کہ جبریلؑ نے مجھے بتایا کہ ان میں گندگی لگی ہے۔)

اس حدیث کا متبادر مفہوم یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر نجاست کا ازالہ واجب ہوتا تو جو نماز پڑھی جا چکی تھی اسے آپ باقی نہ رکھتے۔

جن فقہا نے ان احادیث کے ظاہری معانی کو ترجیح دی ہے انہوں نے یا تو اسے واجب کہا ہے اگر وجوب کی حدیث کو انہوں نے ترجیح دی ہے، یا ازالۂ نجاست کو مستحب مانا ہے اگر استحباب کی دونوں حدیثوں کو راجح قرار دیا ہے یعنی اُن دونوں حدیثوں کو جو ازالۂ نجاست کو مؤکد مستحب قرار دینے کی متقاضی ہیں۔

جن فقہا نے جمع وتطبیق کی راہ اختیار کی ہے اُن میں سے ایک گروہ نے کہا ہے کہ اگر یاد ہو اور آدمی قادر ہو تو ازالہ فرض ہے اگر بھول جائے یا آدمی قادر نہ ہو تو حکم ساقط ہو جاتا ہے۔بعض لوگوں نے اسے مطلقاً فرض قرار دیا ہے اور اسے نماز کی صحت کے لیے شرط نہیں مانا ہے۔یہ چوتھا قول ہے اور کمزور ہے، کیوں کہ نجاست نماز ہی کی خاطر زائل کی جاتی ہے۔

جن علما نے قابل فہم عبادت اور نا قابل فہم عبادت میں تفریق کی ہے یعنی انہوں نے نا قابل فہم عبادت کو وجوب کے باب میں زیادہ تاکید کے ساتھ شمار کیا ہے انہوں نے طہارتِ حدث کے سلسلہ میں وارد حکم اور طہارتِ نجاست کے سلسلہ میں وارد حکم میں فرق کیا ہے کیوں کہ طہارتِ نجاست کا مقصود نظافت اور صفائی ہے اور یہ محاسنِ اخلاق میں سے ہے۔طہارتِ حدث نا قابل فہم عبادت ہے اور صحابہ کرام نے جوتوں کے ساتھ نماز ادا کی ہے جب کہ جوتے عام طور پر نجاستوں سے پاک نہیں ہوتے جب کہ علما کا اجماع ہے کہ بعض نجاستیں ایسی ہیں جن کی تھوڑی مقدار قابل معافی ہے۔

باب ۔۲
نجاست کی انواع

علمانے چارقسم کی نجاستوں پراتفاق کیا ہے:

خون والے جانور کا مردار جو پانی میں نہ رہتا ہو۔

خنزیر کا گوشت، کسی بھی سبب سے اس کی زندگی ختم ہوگئی ہو۔

اس جانور کا خون جو پانی میں نہ رہتا ہو، زندہ ہو یا مردہ جسم سے الگ ہوگیا ہو جب کہ وہ زیادہ مقدار میں بہایا گیا ہو انسان کا پیشاب اور پاخانہ۔

اکثر فقہا شراب کو بھی نجس کہتے ہیں۔اس میں بعض محدثین سے اختلاف منقول ہے۔

ان کے علاوہ دوسری انواعِ نجاست میں علما کا اختلاف ہے۔اس کے اصول وقواعد سات مسائل پر مشتمل ہیں۔

پہلا مسئلہ: بے خون جانور اور سمندری جانور کا مُردار

علمانے اس جانور کے مردار میں جس کے اندر خون نہ ہو اور سمندری جانور کے مردار میں اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس جانور میں خون نہ ہو اس کا مردار طاہر ہے اسی طرح سمندر کا مردار بھی طاہر ہے یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرے گروہ نے خون والے مردار اور بے خون مردار کو نجاست میں برابر قرار دیا ہے اور اس سے سمندری مردار کو مستثنیٰ کیا ہے یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔البتہ اس پر اتفاق ہے کہ سرکہ کا کیڑا اور کھانوں میں جنم لینے والے حشرات مردار میں شمار نہیں ہوتے۔

ایک گروہ نے برو بحر کے مرداروں کو یکساں قرار دیا ہے اور بے خون مردار کو مستثنیٰ مانا ہے یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب درج ذیل آیت کے معنی میں اختلاف ہے۔

حُرِّمَتْ عَلیکُمُ المَیْتَةُ (المائدہ: ۳)

(تم پر حرام کیا گیا ہے مُردار۔)

میرے خیال میں علمانے متفقہ طور پر اس آیت کو اُس عام کے باب میں شمار کیا ہے جس سے خاص لیا جاتا ہے اُس کے بعد اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہوگیا کہ کون سا خاص یہاں مراد ہے۔بعض لوگوں نے اس سے سمندری مردار اور بے خون مردار کو مستثنیٰ کیا۔بعض علمانے صرف سمندری مُردار کو مستثنیٰ کیا اور بعض نے صرف بے خون مردار کو مستثنیٰ کیا۔

ان تمام مستثنیات میں اختلاف کا سبب دلیل مخصوص میں ان کا اختلاف ہے۔بے خون جانور کے مردار کو مستثنیٰ کہنے والے اُس حدیث کے مفہوم سے استدلال کرتے ہیں جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ کھانے میں مکھی گر جائے تو

اسے ڈبو دیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکھی طاہر ہے۔ اور اس کی کوئی علت اس کے سوا نہیں ہے کہ وہ بے خون ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ معاملہ مکھی کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حدیث نبوی میں صراحت بھی ہے:

فَإِنَّ فِيْ إِحْدَىٰ جَنَاحِيهِ داء" وَ فِي الْأُخْرىٰ دَواء"

(کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری ہے اور دوسرے پر میں علاج ہے۔)

امام شافعی نے حدیث کے مذکور مفہوم کو اس وجہ سے کمزور قرار دیا ہے کہ کتاب الٰہی کا ظاہر متقاضی ہے کہ مُردار اور خون دوانواع کے محرمات قرار دیئے جائیں: ایک میں ذبح کا عمل ہوتا ہے اور وہ مردار ہے۔ یہ عمل متفقہ طور پر اُن جانوروں میں ہوتا ہے جن کا گوشت حلال ہے۔ اور خون میں ذبح کا عمل نہیں ہوتا اس لیے دونوں کا حکم جدا ہے۔ پھر کیسے ان دونوں کو جمع کر کے یہ کہا جائے گا کہ خون ہی مردار کی حرمت کا سبب ہے؟ یہ استدلال، جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، قوی ہے کیوں کہ اگر خون ہی مردار کی حرمت کا سبب ہوتا تو ذبح کرنے سے جانور کی حرمت رفع نہ ہوتی جب کہ خون جو ذبح کے بعد بھی جانور سے الگ نہیں ہوتا، اس کی حرمت باقی رہتی ہے اور خون کے الگ ہونے کے بعد ہی حلت کا وجود ہوتا ہے۔ کیوں کہ جب سبب رفع ہو گیا تو اس کا متقاضی مسبب لازماً رفع ہو جائے گا۔ اگر سبب اور مسبب دونوں غیر موجود ہوں تو وہ اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جب انگور کی کشید سے حرمت رفع ہو گئی تو لازمی طور سے واجب ہوگا کہ نشہ کی صفت بھی رفع ہو جائے اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نشہ ہی حرمت کا سبب ہے۔ جن فقہا نے اس سے سمندری مُردار کو مستثنیٰ کیا ہے انہوں نے حدیث جابرؓ پر عمل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: ''صحابہ نے کچھ دنوں تک وہ مچھلی کھائی جسے سمندر نے باہر ڈال دیا تھا اور اس میں سے کچھ توشہ کے طور پر بھی لے لیا۔ انہوں نے اس کی خبر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تو آپ نے اس کی تعریف کی اور پوچھا: کیا اس میں سے کچھ بچا ہے؟'' یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ کے رسول نے اس لیے جائز نہیں قرار دیا تھا کہ صحابہ کو زادِراہ کی ضرورت تھی۔ انہوں نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

هُوَ الطَّهُورُ مَاءُهُ' الحِلُّ مَيْتَتُهُ'

(اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔)

امام ابوحنیفہ نے اس حدیث پر آیت کے عموم کو ترجیح دی ہے یا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا مفہوم قطعی ہے اور حدیث کا مفہوم ظنی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ یہ صحابہ کے لیے رخصت تھی یعنی حدیث جابرؓ کو رخصت پر محمول کیا ہے، یا اس وجہ سے کہ امام موصوف کے نزدیک یہ احتمال ہو کہ مچھلی کسی وجہ سے مر گئی ہو اور اسے سمندر نے ساحل پر ڈال دیا ہو کیوں کہ میتتہ اسے کہتے ہیں جو بغیر کسی خارجی سبب کے از خود مر گیا ہو۔

اختلاف کا یہ اور سبب بھی ہے اور وہ حسب ذیل آیت ہے۔

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ (المائدہ: ۹۶)

(تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا، جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زادِراہ بھی بنا سکتے ہو)

اس میں احتمال ہے کہ 'طعامه' کی ضمیر کا مرجع سمندر (بحر) ہو یا خود 'صید' (شکار) ہو۔ جن لوگوں نے ضمیر کا مرجع بحر کو قرار دیا ہے اُن کے نزدیک سمندر کے کھانے سے مراد مُردار مچھلی ہے جو اوپر آ جاتی ہے اور جن حضرات کے نزدیک ضمیر مجرور لفظ 'صید' ہی کی

طرف لوٹتی ہے اُن کے نزدیک حلال صرف سمندر کا شکار ہے جب کہ کوفیوں نے بھی اس سلسلہ میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کی رو سے مردار مچھلی جو پانی کے اوپر آجاتی ہے حرام ہے۔ اسے جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: مُردار کے اجزا

جس طرح علما نے مردار کی انواع کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے اُسی طرح جس چیز کو انہوں نے متفقہ طور پر مردار (میتہ) قرار دیا ہے اس کے اجزا کے سلسلہ میں وہ مختلف آراء رکھتے ہیں۔ کیوں کہ علما کا اتفاق ہے کہ مردار کے اجزا کا گوشت بھی مردار میں شمار ہوگا مگر اس کی ہڈی اور بالوں کے سلسلہ میں وہ مختلف الرائے ہیں۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ ہڈی اور بال بھی مردار کا حکم رکھتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اُن پر مردار کا حکم نہیں لگاتے۔ امام مالک بال اور ہڈی میں فرق کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ہڈی مردار ہے مگر بال مردار نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اعضا کے افعال پر 'حیاۃ' (زندگی) کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ نمو اور تغذی حیات کے افعال میں سے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بال اور ہڈی میں اگر نمو اور غذائیت ختم ہو جائے تو انہیں مردار کہیں گے اور جو فقہا حیات کا اطلاق صرف حس پر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بال اور ہڈی کو مردار نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ وہ احساس سے عاری ہیں۔ اور جن فقہا نے ان دونوں میں فرق کیا ہے انہوں نے ہڈیوں کے لیے واجب نہیں کیا ہے۔ ہڈیوں کے حساس ہونے میں اختلاف ہے۔ طبیبوں کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ اس حقیقت پر دلالت کہ نمو اور تغذی وہ زندگی نہیں ہے جس کے معدوم ہونے پر مردار لفظ کا اطلاق ہو سکے، اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ زندہ جانور کے جسم سے جو حصہ کاٹ دیا جائے وہ مُردار کہلائے گا کیوں کہ یہ حدیث میں وارد ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"مَاقُطِعَ مِنَ البَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ" فَهُوَ مَيتَةٌ"

(جانور جب کہ وہ زندہ ہو، اس کے بدن سے جو کاٹا جائے وہ مُردار ہوگا۔)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ بالوں کو اگر زندہ جسم سے کاٹ لیا جائے تو وہ پاک ہوں گے۔ اگر نمو اور تغذی سے محروم ہو جانے کے بعد اس پر میتہ (مردار) کا اطلاق ہوتا تو زمین سے اکھاڑے ہوئے پودے کو بھی مردار کہتے کیوں کہ پودوں میں بھی نمو اور غذائیت ہوتی ہے۔ امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ وہ تغذی جس کے معدوم ہونے پر موت کا اطلاق ہوتا ہے اُس قسم کی غذائیت سے جو حساس میں موجود ہوتی ہے۔

تیسرا مسئلہ: مُردار کی کھالیں

مردار کی کھالوں سے فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ان کھالوں کو کام میں لایا جاسکتا ہے خواہ انہیں دباغت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔ دوسرے گروہ نے اس کے خلاف رائے دی ہے وہ یہ کہ ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا خواہ دباغت کردہ ہو یا نہ ہو۔ ایک تیسرے گروہ کے نزدیک دباغت کردہ اور دباغت نا کردہ میں فرق ہے وہ سمجھتے ہیں کہ دباغت کھالوں کو پاک کر دیتی ہے۔ یہ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں دو روایتیں منقول ہیں ایک قول امام شافعی کی طرح ہے اور دوسرا قول ہے کہ دباغت سے کھال پاک نہیں ہوتی البتہ اس سے خشک چیزیں بنائی جاسکتی ہیں۔ جن لوگوں نے دباغت کو مطہر قرار دیا ہے اُن کا اتفاق ہے کہ یہ اُن جانوروں کے لیے ہیں جنہیں ذبح کیا جاتا ہے یعنی جن کا کھانا مباح

ہے۔جن جانوروں کوذبح نہیں کیا جاتا ان کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔امام شافعی کی رائے ہے کہ دباغت صرف انہی جانوروں کے لیے مطہر ہے جنہیں ذبح کیا جاتا ہے اور یہ طہارت کے افادہ میں اس کا بدل ہے۔امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ خنزیر کے سوا تمام حیوانات میں دباغت مؤثر ہے۔امام داؤد کہتے ہیں کہ خنزیر کی کھال بھی دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا باہمی تصادم ہے۔حدیثِ میمونہؓ میں جانوروں کی کھال سے فائدہ اٹھانے کو مطلقاً مباح قرار دیا گیا ہے۔اس میں تفصیل ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ایک مردار سے ہوا تو آپؐ نے فرمایا:

هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا

(تم لوگوں نے اس کی کھال کو کیوں نہ استعمال کرلیا؟)

حدیثِ ابن عکیمؓ میں مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے اِس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ:

أَلَّا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَّلَا عَصَبٍ

(نہ مردار کی کھال کام میں لاؤ نہ اس کی ہڈیاں استعمال کرو۔)

وہ کہتے ہیں کہ یہ آپ کی وفات سے ایک سال پہلے کی بات ہے۔

بعض احادیث میں دباغت کے بعد کام لینے کی اجازت دی گئی ہے اور دباغت سے پہلے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ

(کھال کو جب دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔)

ان مختلف احادیث کی وجہ سے علمانے ان کی تاویل میں اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ نے حدیث ابن عباسؓ کے مطابق جمع وتطبیق کا طریقہ اختیار کیا ہے یعنی انہوں نے دباغت کردہ اور دباغت ناکردہ کھالوں میں فرق کیا ہے۔دوسرے گروہ نے نسخ کا طریقہ اپنایا ہے۔ اور انہوں نے حدیث ابن عکیمؓ کو، کیوں کہ اس میں مذکور ہے کہ آپ کی وفات سے ایک سال پہلے کی بات ہے، اختیار کیا ہے۔تیسرے گروہ نے ترجیح کا منہج اختیار کیا ہے اور حدیثِ میمونہؓ کو ترجیح دی ہے اُن کا خیال ہے کہ اس میں حدیث ابن عباسؓ پر اضافہ ہے اور یہ کہ حدیث ابن عباسؓ سے دباغت سے قبل انتفاع کی حرمت نہیں ثابت ہوتی کیوں کہ انتفاع (فائدہ اٹھانا) اور طہارت میں فرق ہے یعنی ہر طاہر چیز سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے مگر اس کے برعکس لازمی نہیں ہے یعنی جس سے فائدہ اٹھایا جائے ضروری نہیں کہ وہ طاہر ہو۔

چوتھا مسئلہ: برّی جانور کا خون

علما کا اتفاق ہے کہ برّی حیوان کا خون نجس ہے۔البتہ مچھلی کے خون کے بارے میں اختلاف ہے اسی طرح غیر بحری جانور کے خون کی قلیل مقدار کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ایک گروہ کہتا ہے: مچھلی کا خون پاک ہے۔یہ امام مالک کا ایک قول اور امام شافعی کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ خون کے اصلاً نجس ہونے کی بنا پر ناپاک ہے۔امام مالک کا یہی قول المُدوَّنہ میں نقل ہوا ہے۔اسی طرح ایک گروہ کی رائے ہے کہ خون کی تھوڑی مقدار قابل معافی ہے۔دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خون کم ہو یا زیادہ اس کا حکم ایک

ہے۔ پہلا قول جمہور کا ہے۔ مچھلی کے خون کے بارے میں اختلاف کا سبب اس کے مردار کے بارے میں اختلاف ہے۔ جن لوگوں نے اس کے مردار کو حرمت کے عموم میں داخل کیا ہے انہوں نے اس کے خون کو بھی حرام سمجھا ہے اور جس نے اُس کے مردار کو حرمت سے خارج کیا ہے اس کے خون کو بھی حرام نہیں کہا ہے۔ اس سیاق میں ایک کمزور حدیث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں:

أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ الجرادُ وَالحُوتُ وَالكِبَدُ وَالطِّحَالُ

(ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کردیئے گئے ہیں: ٹڈی اور مچھلی، جگر اور تلی)

خون کے قلیل و کثیر کے بارے میں علما کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مقید کے ذریعہ مطلق پر حکم لگایا جائے یا مطلق کے ذریعہ مقید پر۔ کیوں کہ آیت میں خون کے مطلق حرام ہونے کا ذکر ہے۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ (المائدہ: ۳)

(تم پر حرام کیا گیا ہے مردار اور خون اور سور کا گوشت)

اور دوسری آیت میں خون کی حرمت کا ذکر مقید ہے:

قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ (الأنعام: ۱۴۵)

(اے نبیؑ، ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اُس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، اِلّا یہ کہ وہ مردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو یا سور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہو)

جن فقہا نے مقید کے ذریعہ مطلق پر حکم لگایا۔ اور یہ جمہور کا طریقہ ہے۔ ان کی رائے یہ ہوئی کہ صرف **دم مسفوح** (بہایا ہوا خون) حرام ہے۔ جن فقہا نے مطلق کے ذریعہ مقید پر حکم لگایا کیوں کہ اس میں اضافہ ہے، انہوں نے کہا: 'مسفوح' سے مراد زیادہ خون ہے اور غیر مسفوح سے مراد قلیل خون ہے اور یہ سب حرام ہیں۔ اس رائے کی تائید اس استدلال سے بھی ہوئی کہ جو نجس العین ہے اس کے حصے بخرے نہیں ہو سکتے۔

پانچواں مسئلہ: انسان کا پیشاب اور پاخانہ

انسان کے پیشاب و پاخانہ کے نجس ہونے پر علما نے اتفاق کیا ہے مگر دودھ پیتا بچہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ دوسرے جانوروں کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ سب نجس ہیں۔ ایک گروہ نے سارے حیوانات کے پیشاب اور پاخانہ کو پاک کہا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اُن کا پیشاب اور اُن کی لید ان کے گوشت کے تابع ہے۔ جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا پیشاب اور لید بھی حرام ہے نجس ہے۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اُن کا پیشاب اور ان کی لید پاک ہے سوائے نجاست کھانے والے جانوروں کا گوشت مکروہ ہے اُن کا پیشاب اور اُن کی لید بھی مکروہ ہے۔ یہی امام مالک کا قول ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے جھوٹے کے بارے میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

علما کے اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں:

پہلا سبب بکریوں کے باڑے میں نماز کی ادائیگی کی اجازت کے مفہوم کے بارے میں علما کا اختلاف ہے اور اللہ کے رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عُرنہ کی بیماری میں مبتلا افراد کو اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پینے کی اجازت دینا ہے نیز اونٹوں کے باڑہ میں نماز پڑھنے کی نبوی ممانعت ہے۔

دوسرا سبب اس سلسلہ میں تمام حیوانات کو انسان پر قیاس کرنے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جن لوگوں نے تمام حیوانات کو انسان پر قیاس کیا ہے اور اس اولیٰ و افضل کے قیاس کے باب میں شمار کیا ہے انہوں نے بکریوں کے باڑہ میں نماز کی اباحت سے ان کے پیشاب اور لید کے طاہر ہونے کی رائے قائم نہیں کی ہے اور اسے عبادت تصور کیا ہے۔ اور جن حضرات نے اونٹوں کے باڑہ میں نماز کی ممانعت سے انہیں نجس سمجھا ہے اور عُرنہ میں مبتلا افراد کو اونٹ کے پیشاب پینے کی اجازت کو علاج باور کیا ہے۔ انہوں نے ہر پیشاب اور لید کو نجس کہا ہے۔ اور جن فقہا نے بکریوں کے باڑہ میں نماز کی اباحت سے ان کی لید اور پیشاب کو طاہر سمجھا ہے اور اسی طرح حدیث عُرنہ سے ان کی طہارت کی رائے قائم کی ہے اور اونٹوں کے باڑہ میں نماز کی ممانعت کو عبادت باور کیا ہے یا نجاست کے علاوہ کوئی اور مفہوم اسے عطا کیا ہے اور ان کے نزدیک انسان اور چوپایہ میں فرق یہ ہے کہ انسان کا پیشاب اور پاخانہ اپنی فطرت کے اعتبار سے گندگی اور نجاست ہے اور چوپائے کے فضلہ کی یہ نوعیت نہیں ہے اُنہوں نے فُضلات کو گوشت کا تابع قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

جن لوگوں نے چوپایہ پر دوسرے جانوروں کو قیاس کیا ہے انہوں نے انسان کے سوا تمام حیوانات کے فضلہ کو نجس مانا ہے نہ حرام تصور کیا ہے۔ یہ مسئلہ احتمالی ہے۔ اور اگر یہ مسئلہ نہ ہوتا کہ مشہور مسائل میں کوئی ایسا نیا قول اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہے جس تک رسائی پہلے کسی کی نہ ہوئی ہو اور اگر یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اختلاف ہے تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ جو فضلہ بدبودار ہو اور جسے دیکھ کر گھن آئے اس کی نوعیت اُس فضلہ سے مختلف ہوگی جس میں بدبو نہ ہو اور جس سے گھن نہ آتی ہو۔ خاص طور سے جس کی بو اچھی ہو۔ کیوں کہ عنبر کی اباحت پر سب کا اتفاق ہے اور یہ اکثر لوگوں کے نزدیک سمندری جانور کے فضلوں میں سے ایک قسم کا فضلہ ہے۔ یہی حال مشک کا ہے یہ عام روایت کے مطابق جانور کے خون کا فضلہ ہے جس کے اندر مشک ہوتا ہے۔

چھٹا مسئلہ: قلیل نجاست کا حکم

قلیل نجاستوں کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے۔

ایک گروہ نے قلیل و کثیر نجاست کو یکساں قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

دوسرے گروہ نے قلیل نجاست کو قابلِ معافی قرار دیا ہے اور اس کی تعیین انہوں نے درہم کی مقدار سے کی ہے۔ اس قول کے اختیار کرنے والوں میں امام ابوحنیفہ ہے۔ محمد بن الحسن کی ایک شاذ رائے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نجاست کپڑے کی چوتھائی کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس میں نماز جائز ہے۔

تیسرا فریق کہتا ہے: نجاست کم ہو یا زیادہ، یکساں ہے سوائے خون کے جس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ امام موصوف سے حیض کے خون کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ مشہور قول اسے تمام خون کے مساوی قرار دینا ہے۔

اختلاف کا سبب قلیل نجاست کو دھونی دینے کے بارے میں وارد رخصت پر قیاس کرنے میں اخلاف ہے۔ کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ دھونی دینے سے نجاست رہ جاتی ہے۔ جن لوگوں نے اس قیاس کو جائز کہا ہے انہوں نے قلیل نجاست کو بھی جائز مانا ہے اور اسی لیے مخرج کے مقدار پر قیاس کرتے ہوئے درہم سے اس کی حد مقرر کی ہے۔ اور جن لوگوں نے یہ سوچا کہ یہ محض رخصت اور

رخصتوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا انہوں نے ممانعت کر دی۔

امام مالک نے جو استثنا کیا ہے اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ اُن کے نزدیک نجاست کی دو قسمیں ہیں: غلیظہ اور خفیفہ۔ نجاست غلیظہ میں درہم کے بقدر قابل معافی ہے اور نجاست خفیفہ میں کپڑے کی چوتھائی کے برابر قابل عفو ہے۔ نجاست خفیفہ اُن کے نزدیک مثلاً چوپایوں کی لید ہے یا وہ نجاستیں ہیں جن سے راستے عام طور پر خالی نہیں ہوتے غلیظہ اور خفیفہ کی یہ تقسیم بڑی مناسب ہے۔

ساتواں مسئلہ: منی کی نجاست

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ منی نجس ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے اسے نجس کہا ہے جب کہ ایک گروہ نے اسے طاہر قرار دیا ہے اس میں امام شافعی، امام احمد اور امام داؤد شامل ہیں۔

اختلاف کی وجہ دو چیزیں ہیں:

ایک وجہ حدیثِ عائشہؓ میں روایت کا اضطراب ہے۔ بعض روایت کے الفاظ ہیں "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھو دیتی تھی اور وہ نماز کے لیے نکل جاتے تھے گرچہ اس پر پانی کے دھبے ہوتے تھے۔" اور بعض روایتوں میں ہے کہ "آپؐ اسی میں نماز ادا کرتے تھے۔" اس اضافہ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

دوسری وجہ منی کی نوعیت کا تعین ہے آیا یہ بدن سے خارج ہونے والی ناپاکی سے مشابہت رکھتا ہے یا طاہر فضلہ جیسے دودھ وغیرہ سے مشابہ ہے؟ جن لوگوں نے تمام احادیث میں جمع و تطبیق کی راہ اس طرح اختیار کی کہ دھونے کے حکم کو باب نظافت پر محمول کیا اور رگڑنے والے حکم سے اس کے اصلاً طاہر ہونے پر اس طرح استدلال کیا کہ رگڑنے سے نجاست طہارت میں تبدیل نہیں ہو سکتی اور اسے دودھ وغیرہ پاکیزہ فضلات پر قیاس کیا انہوں نے اسے نجس نہیں مانا۔ اور جن فقہا نے رگڑنے والی حدیث پر دھونے والی حدیث کو ترجیح دی اور اسے نجاست سمجھا اور حدث نہ ہونے کے مقابلہ میں حدث ہونے سے زیادہ مشابہ تصور کیا انہوں نے کہا کہ منی نجس ہے۔

اسی طرح جن علما نے یہ کہا کہ نجاست رگڑنے سے زائل ہو جاتی ہے انہوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا کہ رگڑنے کا تذکرہ اس کے نجس ہونے پر دلالت کرتا ہے جس طرح دھونے کے حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نجس تھا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اس لیے روایت کے الفاظ فَيُصَلِّي فِيهِ (آپؐ اسی میں نماز ادا کرتے تھے) میں دوسرے فقہا کے استدلال کے لیے کوئی مواد نہیں بلکہ اس میں امام ابوحنیفہ کے حق میں دلیل ہے کہ نجاست بغیر پانی کے زائل ہو سکتی ہے۔ یہ قول مالکیہ کے خلاف جاتا ہے۔

باب۔۳

وہ مقامات جہاں سے نجاست کا ازالہ ضروری ہے

وہ مقامات جہاں سے نجاستوں کا ازالہ کیا جاتا ہے تین ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے:

۱۔ بدن

۲۔ کپڑے

۳۔ مسجد اور نماز کی جگہ

ان تینوں مقامات پر علما کا اتفاق ہے کیوں کہ کتاب وسنت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ کپڑوں کے بارے میں قرآن کہتا ہے۔

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (المدثر: ۴)

(اور اپنے کپڑے پاک رکھو۔)

یہ آیت ان لوگوں کے مسلک کے مطابق حجت ہے جو اسے حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔ ثابت حدیث میں ذکر ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض کے خون سے کپڑے کو دھونے کا اور اس بچے کے پیشاب پر پانی ڈالنے کا حکم دیا تھا جس نے آپ پر پیشاب کر دیا تھا۔ مساجد کے سلسلہ میں حدیثِ اعرابی حجت ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے اس بدو کے پیشاب پر ڈول سے پانی بہانے کا حکم دیا تھا جس نے مسجد میں یہ حرکت کی تھی اسی طرح ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مَذی کو بدن سے اور نجاستوں کو دونوں مخرج سے دھونے کا حکم دیا ہے۔

فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا مَذی سے پورے ذَکر کو پاک کرنا اور دھونا ضروری ہے یا نہیں؟ کیوں کہ حضرت علیؓ کی مشہور حدیث میں قول رسول موجود ہے۔ مذی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا:

يَغْسِلُ ذَكَرَهُ، وَيَتَوَضَّأُ

(وہ اپنے ذکر (عضو تناسل) کو دھولے اور وضو کرلے۔)

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ لفظ کے اوّل پر عمل کرنا واجب ہے یا اس کے آخر پر؟ جن لوگوں نے کہا کہ لفظ کے اواخر پر عمل کرنا واجب ہے (یعنی اُس شئی کے اکثر حصہ پر عمل کرنا جس پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے) انہوں نے پورے ذَکر کو دھونا واجب قرار دیا۔ اور جن نے کہا کہ جس چیز پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے اس کے قلیل ترین حصے پر عمل کرنا کافی ہے۔ انہوں نے کہا کہ صرف گندگی کی جگہ دھوئی جائے گی ان فقہا نے پیشاب اور مَذی پر اسے بھی قیاس کیا ہے۔

باب۔۴

کس چیز سے نجاست زائل ہوگی

کس چیز سے نجات زائل کی جائے گی؟ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ طاہر اور مطہر پانی نجاست کو مذکورہ تینوں مقامات سے زائل کرے گا۔ اُن کا اتفاق اس پر بھی ہے کہ پتھر نجاست کو دونوں مخرج سے زائل کر دے گا۔ البتہ ان کے علاوہ دوسری سیّال اور جامد اشیا کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ جو بھی طاہر چیز ہے وہ نجاست کو زائل کرسکتی ہے خواہ سیّال ہو یا جامد اور نجاست خواہ کسی بھی جگہ ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پانی کے سوا کسی چیز سے نجاست زائل نہیں ہوگی البتہ ڈھونی دینے سے زائل ہوگی اور اس پر سب کا اتفاق ہے یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔

اگر ہڈی اور لید سے ڈھونی دی جائے تو اس سے نجاست زائل ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اس کی ممانعت کی ہے اور ان کے علاوہ دوسری تمام صاف ستھری چیزوں سے ڈھونی دینے کو جائز کیا ہے۔ امام مالک نے اس سے اُن چیزوں کو مستثنیٰ کیا ہے جو کھائی جاتی ہیں اور جن کا احترام ضروری ہے جیسے روٹی۔ ایک قول ہے کہ اُن چیزوں سے ڈھونی دینا جائز نہیں ہے جن سے اسراف لازم آتا ہو جیسے سونا اور یاقوت۔

ایک گروہ نے صفائی کرنے کے ذریعہ کو پتھروں تک محدود قرار دیا ہے یہ اہل ظاہر کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ نے ہڈی سے استنجا کو جائز کہا ہے لید سے نہیں، اگرچہ ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام طبری کی شاذ رائے ہے کہ طاہر اور نجس ہر چیز سے ڈھونی دینا جائز ہے۔ دونوں مخرج کے علاوہ دوسری جگہوں سے پانی کے سوا دوسری اشیا کے ذریعہ نجاست کے ازالہ میں ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا پانی کے ذریعہ نجاست زائل کرنے کا مقصد محض اسے تلف کرنا ہے کہ اس کے مساوی ہر وہ شی ہو جائے جو نجاست کو تلف کر دے؟ یا پانی کے اندر کوئی مزید خصوصیت ہے جو دوسری چیزوں میں نہیں ہے؟ جن فقہا کے سامنے پانی کی مزید کوئی خصوصیت نہیں ہے انہوں نے تمام طاہر سیّال اور جامد اشیا سے نجاست کے ازالہ کو جائز قرار دیا۔ اس مفہوم کی تائید اس بات سے ہوئی کہ پانی کے سوا دوسری چیزوں کے ذریعہ مخرجین سے نجاست کے ازالہ پر سب کا اتفاق ہے۔ پھر اس کی حمایت حدیث ام سلمہؓ سے بھی ہوتی ہے۔ انہوں نے درخواست کی! اللہ کے رسول، میں ایک عورت ہوں میرا دامن بہت لمبا رہتا ہے اور میں گندی جگہوں میں چلتی پھرتی ہوں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يُطَهِّرُهُ مَابَعْدَهُ

(اسے طاہر کر دیتا ہے جو بعد میں اس میں لگتا ہے)

اُن احادیث سے بھی اس کی موافقت ہوتی ہے جن کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ جیسے حدیث کے الفاظ ہیں:

إِذَا وَطِئَ أَحَدُكُم الأَذىٰ بِنَعْلَيْهِ فَإِن التُّرَابَ لَه‘ طَهُورٌ“

(اگر تم میں سے کوئی اپنے جوتوں سے گندگی کو کچل دے تو مٹی اسے پاک کر دے گی)

اور بھی دوسری احادیث اس معنی میں وارد ہیں:

جن علما نے کہا کہ پانی کو اس سیاق میں مزید خصوصیت حاصل ہے انہوں نے اس کی ممانعت کر دی سوائے رخصت کی جگہ کے، اور وہ دونوں مخرج ہیں۔ جب احناف نے شوافع سے پانی کے مزید خصوص کی وضاحت طلب کی تو انہوں نے کہا کہ یہ عبادت ہے کیوں کہ وہ اس سیاق میں کوئی معقول سبب نہ پیش کر سکے یہاں تک کہ انہوں نے تسلیم کر لیا کہ پانی قابل فہم معنی میں نجاست کو زائل نہیں کرتا بلکہ یہ ازالہ شرعی کے معنی میں ہوتا ہے۔ دونوں کے درمیان مباحثہ اور معرکہ آرائی نے طول پکڑا۔ کیا پانی کے ذریعہ نجاست کا ازالہ عبادت ہے یا قابل فہم معنی ہے جو سلف سے خلف تک منتقل ہوا ہے؟ شوافع نے مجبوراً یہ ثابت کیا کہ نجاستوں کے احکام کو رفع کرنے میں پانی کے اندر شرعی قوت ہے جو دوسری چیزوں میں نہیں ہے گرچہ نجاست کو زائل کرنے میں پانی بھی دوسری چیزوں کے ساتھ یکساں ہے، اور یہ کہ مقصود اُس حکم کا ازالہ ہے جو نجاست کو ختم کرنے کے لیے پانی کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلکہ کبھی نجاست چلی جاتی ہے اور حکم باقی رہتا ہے چنانچہ شوافع نے مقصد کو بڑا دور از کار بنا دیا جب کہ اس سے پہلے احناف کے ساتھ اُن کا بھی اتفاق تھا کہ نجاست کی طہارت حکمی و شرعی طہارت نہیں ہے اسی لیے انہوں نے نیت کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔ اگر وہ اُن سے الگ استدلال یہ کرتے کہ ہم سمجھتے ہیں کہ تمام نجاستوں اور غلاظتوں کو دور کرنے اور کپڑوں اور جسموں سے انہیں زائل کرنے کی جو قوت پانی میں پائی جاتی ہے وہ دوسری چیزوں میں نہیں پائی جاتی اور اسی لیے لوگ بدن اور لباس کو صاف کرنے کے لیے اس کا استعمال کرتے ہیں تو یہ بہتر استدلال ہوتا اور دوسرے اقوال دور کی کوڑی ہوتے۔ بلکہ غالباً یہ سمجھنا واجب ہوگا کہ شریعت نے جو ہر جگہ نجاست کو دھونے کے لیے پانی کا سہارا لیا وہ پانی کی اسی خاصیت کی وجہ سے ہے۔ اگر انہوں نے یہ بات کہی ہوتی تو یہ ایسی بات تھی جو معانی پر رواں دواں فقہ کے مسلک میں سب سے زیادہ مؤثر اور دخیل تھی۔ فقہ کسی مسئلہ کو عبادت کہنے پر اُس وقت مجبور ہوتا ہے جب فریق مخالف کے ساتھ مسلک میں تنگی محسوس ہو رہی ہو۔ اس پر غور کیجیے۔ یہ فقہا کے معاملات میں اکثر جگہوں پر واضح ملے گا۔

لید کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد ممانعت کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ ممانعت سے مراد وہ حدیث ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہڈی اور لید سے استنجا کرنے کی ممانعت کی ہے۔ جن فقہا کے نزدیک یہ ممانعت فساد پر دلالت کرتی ہے انہوں نے اسے جائز نہیں کہا ہے۔ اور جو فقہا ایسا نہیں سمجھتے کیوں کہ نجاست عقل میں آنے والی چیز ہے انہوں نے اسے کراہیت پر محمول کیا ہے اور اسے لید کے ذریعہ استنجا کو باطل قرار دینے کے لیے ذریعہ نہیں بنایا ہے۔ جن فقہا نے ہڈی اور لید میں فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لید اُن کے نزدیک نجس ہے۔

باب۔۵

ازالۂ نجاست کی صفت

ازالۂ نجاست کی صفت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ وہ صفت دھونا، مسح کرنا اور چھڑکنا ہے کیوں کہ شریعت میں ان کا ذکر ہے اور احادیث سے یہ ثابت ہیں۔ علما متفق ہیں کہ دھونا تمام انواع کی نجاستوں اور نجاست کی تمام جگہوں کو حاوی ہے اور پتھر سے مسح کرنا (پونچھنا) دونوں مخرج میں جائز ہے اور دونوں خف میں اور جوتوں میں خشک گھاس سے پونچھنا جائز ہے۔

علما کا اختلاف تین چیزوں کے بارے میں ہے اور وہی اس باب کے اصول ہیں:

۱۔ پانی کا چھڑکنا کس نجاست کے لیے ہے

۲۔ مسح پر اتفاق ہے مگر اختلاف اس میں ہے کہ کس جگہ کے لیے اور کس نجاست کے لیے پونچھنے کی صفت ہے

۳۔ دھونے اور پونچھنے میں عدد کی شرط

پانی چھڑکنے کی صفت کے بارے میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ اُس بچے کے پیشاب کے ساتھ مخصوص ہے جو کھانا نہ کھاتا ہو۔ دوسرے گروہ نے اس سلسلہ میں لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے گا اور لڑکی کا پیشاب دھویا جائے۔ ایک تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ جس کے نجس ہونے کا یقین ہو اس کی طہارت کے لیے دھونا ضروری ہے اور جس کے نجس ہونے میں شک ہو اس کی طہارت پانی چھڑنے سے حاصل ہوسکتی ہے۔ یہ امام مالک بن انسؒ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے ظواہر میں تعارض ہے یعنی ان کے مفہوم میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ پانی چھڑکنے کے سلسلہ میں دو ثابت احادیث ہیں۔ ایک حدیثِ عائشہؓ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بچے لائے جاتے تھے۔ آپؐ ان کے لیے برکت کی دعا کرتے اور نوالہ چبا کر ان کے منہ میں ڈالتے تھے۔ ایک بچہ لایا گیا اور اس نے آپؐ پر پیشاب کر دیا۔ چنانچہ آپ نے پانی طلب کیا اور اسے اس کے پیشاب سے لاحق کر دیا اور اسے نہیں دھویا۔" بعض روایتوں میں ہے کہ "آپؐ نے اسے چھڑک دیا اور نہیں دھویا۔" اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔

دوسری حضرت انسؓ کی مشہور حدیث ہے۔ جب آپ نے گھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بیان کی۔ آپ نے کہا "چنانچہ میں نے اپنی ایک چٹائی اٹھائی جو بہت دنوں سے پڑی رہنے کی وجہ سے سیاہ ہوگئی تھی۔ چنانچہ میں نے اس پر پانی چھڑکا۔"

بعض لوگوں نے حدیث عائشہؓ کے مقصود پر عمل کیا اور کہا کہ یہ بچے کے پیشاب کے ساتھ مخصوص معاملہ ہے۔ وہ دوسرے تمام

پیشابوں سے مستثنیٰ ہے۔اور بعض لوگوں نے دھونے سے متعلق وارد احادیث کو اس حدیث پر ترجیح دی۔اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔انہیں پانی چھڑکنے کا حکم صرف حدیث انسؓ میں ملا اور اُس کے ظاہر مفہوم کی رو سے اُس کپڑے پر پانی چھڑکنے کا عمل ہوگا جس میں شک ہو۔

لڑکا اور لڑکی کے درمیان جو تفریق بعض لوگوں نے کی ہے تو اس کی بنیاد وہ روایت ہے جو امام ابوداؤد نے ابوالسمح کے واسطہ سے بیان کی ہے۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يُغْسَلُ بَوْلُ الجَارِيَةِ وَيُرَشُّ بَوْلُ الصَّبِيِّ

(لڑکی کا پیشاب دھویا جائے گا اور لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے گا)

جن فقہانے کوئی تفریق نہیں کی ہے انہوں نے حدیث ثابت کی روشنی میں لڑکی کو لڑکے پر قیاس کیا ہے۔

مسح کرنے (پونچھنے) کی اجازت ایک گروہ نے دی ہے خواہ نجاست کسی بھی جگہ ہو جب کہ وہ ختم ہو جائے۔یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔اسی طرح رگڑنے کا عمل ہے اُن لوگوں کے قیاس کے مطابق جو یہ سمجھتے ہیں کہ جو چیز بھی نجاست کو زائل کردے وہ طاہر ہے۔بعض لوگوں نے رگڑنے کی صفت کو صرف متفق علیہ جگہ میں یعنی مخرج میں، عورت کی پچھلی شرمگاہ میں اور خف میں ہی جائز بتایا ہے اور وہ بھی خشک گھاس سے نہ کہ غیر خشک گندگی سے۔یہ امام مالک کا مسلک ہے۔اِن لوگوں نے اُن جگہوں کے علاوہ جو شریعت میں مذکورہ ہیں، کہیں اور پونچھنے کی صفت کو جائز نہیں کہا ہے۔البتہ دوسرا فریق اسے درست کہتا ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں وہ رخصت پر دلالت کرتی ہیں یا حکم پر؟ جو لوگ انہیں رخصت پر محمول کرتے ہیں ان پر قیاس نہیں کرتے اور جو انہیں دھونے کے حکم کی طرح ازالہ نجاست کے دوسرے احکام میں شمار کرتے ہیں اُن پر دوسری چیزوں کو بھی قیاس کرتے ہیں۔

جہاں تک عدد میں اختلاف کا مسئلہ ہے تو ایک گروہ نے دھونے اور پونچھنے میں صرف صفائی کی شرط لگائی ہے۔دوسرے گروہ نے دھونی دینے میں اور دھونے میں عدد کی شرط لگائی ہے۔جن لوگوں نے دھونے کی شرط لگائی ہے انہوں نے اس شرط کو صرف اس جگہ میں محدود کر دیا ہے جس میں عدد کا تذکرہ سماعی طریقہ سے ہوا ہے۔بعض فقہانے عدد کی شرط تمام نجاستوں تک وسیع کر دیا ہے۔کچھ فقہا ایسے ہیں جنہوں نے دھونے میں یا پونچھنے میں عدد کی شرط بالکل نہیں لگائی ہے یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

جن فقہانے دھونی میں عدد کی شرط رکھی ہے یعنی تین پتھروں کی، اس سے کم نہ ہو، وہ امام شافعی اور علما ظاہر یہ ہیں۔جن علمانے دھونے میں عدد کی شرط رکھی ہے اور اسے اُس جگہ میں محدود رکھا ہے جس کا تذکرہ شریعت میں ہوا ہے یعنی کتے کے منہ ڈالنے سے برتن کو سات بار دھونے کا حکم تو یہ امام شافعی اور ان کے حامیوں کا مسلک ہے۔جن فقہانے اس حکم کو متعدد کیا ہے اور دوسری نجاستوں کے دھونے میں عدد کی شرط رکھی ہے وہ میرے غالب گمان کے مطابق امام احمد بن حنبل ہیں۔امام ابوحنیفہ غیر محسوس یعنی حکمی نجاست کو زائل کرنے میں تین کی شرط لگاتے ہیں۔

اختلاف کی وجہ اِس عبارت کے مفہوم کا اُن احادیث کے ظاہر سے متصادم ہونا ہے جن میں عدد کا تذکرہ ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک ازالۂ نجاست کے حکم کا مطلب نجاست کو ختم کرنا ہے انہوں نے سرے سے کسی عدد کی شرط نہیں رکھی ہے اور حدیث سلمانؓ میں دھونی دینے میں جس عدد کا تذکرہ ہے اسے استحباب پر محمول کیا ہے (حدیث

سلمان میں حکم ہے کہ تین پتھروں سے کم استنجا درست نہیں ہے) تا کہ شریعت کے مفہوم اور ان احادیث کے حکم میں تطابق ہو جائے۔ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن کو سات بار دھونے کا حکم، ان علما کے نزدیک عبادت میں سے ہے اس کی وجہ برتن کا نجس ہونا نہیں ہے جیسا کہ امام مالک کا مسلک گزر چکا ہے۔ جن فقہا نے ان احادیث کے ظواہر پر توجہ دی ہے اور انہیں شریعت کے مفہوم سے (یعنی قابل فہم تصور سے) اُنہوں نے عدد کو اُنہی جگہوں میں محدود رکھا ہے جن میں عدد کی صراحت ہوئی ہے۔ جن فقہا نے قابل فہم تصور پر ظاہر احادیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے اس عدد کو تمام نجاستوں تک متعدی کیا ہے۔ تین بار دھونے کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی دلیل اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُم مِنْ نَومِهٖ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ ثَلا ثًا قَبْلَ أَنْ يَّدْخِلَهَا فِي إِنائِهٖ

(جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے تین بار دھوئے)

باب ۔۶

استنجا کے آداب

استنجا کے آداب اور بیت الخلا میں جانے کے ضوابط کو عام طور پر فقہا نے استحباب پر محمول کیا ہے اور یہ سنت سے معلوم و متعین ہیں۔ جیسے رفع حاجت کے لیے دور جانا اور کسی سے بات نہ کرنا، دائیں ہاتھ سے استنجا کی ممانعت، دائیں ہاتھ سے عضو تناسل (ذَکر) کو چھونے کی ممانعت وغیرہ یہ سب احادیث میں وارد ہیں۔

علما کا اختلاف بس ایک مسئلہ میں ہے اور وہ کافی مشہور ہے اور وہ ہے پاخانہ اور پیشاب کرتے وقت قبلہ رو ہونا یا قبلہ کی طرف پشت کرنا۔ علما کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

قبلہ کی طرف رخ کرنا پاخانہ و پیشاب کے وقت کسی بھی جگہ سرے سے جائز نہیں ہے۔

دوسرا قول ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔

تیسرا قول ہے کہ شہروں اور عمارتوں میں جائز ہے مگر صحرا میں اور کھلے میدان میں جائز نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب دو ثابت مگر باہم متعارض احادیث ہیں۔ ایک حدیث ابوایوب انصاریؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا أَتَيْتُمُ الغَائِطَ فَلاَ تَسْتَقْبِلُوا القِبْلَةَ وَلاَ تَسْتَدْبِرُوْهَا وَلٰكِنْ شَرِّقُوا أَغَرِّبُوا

(جب تم پاخانہ کرو تو قبلہ کی طرف رخ نہ کرو اور نہ اس کی طرف پشت کرو بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف رخ کرو)

دوسری حدیث عبداللہ بن عمرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں اپنی بہن حفصہ کے گھر کی چھت پر چڑھا تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع حاجت کے لیے دو اینٹوں پر بیٹھے ہیں شام کی جانب آپ کا رخ اور قبلہ کی جانب آپ کی پشت ہے۔''

لوگوں نے ان احادیث کے سلسلہ میں تین مسلک اختیار کیے۔

۱۔ جمع و تطبیق کا مسلک

۲۔ ترجیح کا مسلک

۳۔ تعارض کی صورت میں اصلاً بری ہونے کے اصول پر عمل کرنے کا مسلک۔ (براءت سے مراد حکم کا نہ ہونا ہے)

جن فقہا نے جمع و تطبیق کا مسلک اختیار کیا انہوں نے کہا کہ حدیث ابوایوب انصاریؓ کا تعلق صحرا اور اُن مقامات سے ہے جن میں کوئی سُترہ (آڑ) نہیں ہوتا اور انہوں نے حدیث ابن عمرؓ کو سُترہ پر محمول کیا۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔

جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے حدیث ابوایوب کو ترجیح دی کیوں کہ جب دو حدیثوں میں تعارض ہو جائے اور ان میں سے ایک حدیث میں شرعی حکم ہو اور دوسری حدیث اِس اصول کے موافق ہو کہ اصلاً کوئی حکم نہیں ہے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ

کون سی حدیث پہلے ارشاد ہوئی ہے اور کون سی بعد میں، تو شرعی حکم کو ثابت کرنے والی حدیث پر عمل کیا جائے گا کیوں کہ عادل راویوں کے طرق سے منتقل ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے اور عادل راویوں ہی کے طریق سے منقول دوسری حدیث کو ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے کیوں کہ اس بات کا امکان ہے کہ وہ حدیث اِس حکم سے پہلے کی ہو یا اس کے بعد میں ارشاد ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں اُس شرعی حکم کو چھوڑنا جس پر عمل کرنا واجب ہے محض ایک ایسے ظن کی بنا پر جائز نہیں ہے جس کو ناسخ ماننا ہم پر واجب نہیں ہے الا یہ کہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ بعد کا ارشاد ہے۔ وہ ظنون جن کا سہارا احکام لیتے ہوں یعنی احکام کو واجب اور ختم کرنے والے ظنون، ان کی تحدید شرع کے ذریعے ہوتی ہے اور کسی بھی ظن کو یہ مقام حاصل نہیں ہے۔ اسی لیے فقہا کہتے ہیں کہ عمل وہ ہے جو ظن کی وجہ سے واجب نہ ہو بلکہ اصل قطعی کے ذریعہ واجب ہو۔ اس سے ان کی مراد وہ قطعی شرع ہے جو اس طرح کے ظن پر عمل کو واجب کرتی ہے۔ یہ طریقہ جس پر ہم نے ابھی گفتگو کی ہے امام ابومحمد بن حزم اندلسی کا طریقہ ہے۔ اور یہ ایک عمدہ طریقہ ہے جو ارباب فقہ کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کا اصل الاصول یہ ہے کہ شک اس حکم کو رفع نہیں کر سکتے جو دلیل شرعی سے ثابت ہو۔

جن فقہا نے تعارض کے وقت براءت اصلیہ کے اصول پر عمل کیا ہے تو اس کی بنیاد یہ ہے کہ شک حکم کو ساقط کر دیتا اور اسے اس طرح رفع کر دیتا ہے جیسے کوئی حکم تھا ہی نہیں ہے۔ یہ امام داؤد ظاہری کا مسلک ہے مگر امام ابومحمد بن حزم نے ان کے اصحاب میں رہتے ہوئے بھی اس کی مخالفت کی ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے اس کتاب میں اُن مسائل کا اثبات کر دیا جن کو ہم نے اصول وقواعد کے درجہ میں سمجھا تھا۔ اور انہی مسائل پر شرع نے سب سے زیادہ گفتگو کی ہے یعنی ان تمام مسائل کا تعلق شرع کے منطوق احکام سے ہے (نہ کہ مفہوم احکام سے) یہ تعلق یا تو بہت قریب کا ہے یا قربت کسی درجہ میں ثانوی ہے۔ اگر اس جنس کی کوئی چیز ہمیں یاد آ گئی ہے تو ہم نے اس باب میں اسے رقم کر دیا ہے۔ میں نے ان مختلف مذاہب اور ان کے حاملین کے افکار کے سلسلہ میں جس ماخذ کا سب سے زیادہ سہارا لیا ہے وہ کتاب الاِستذکار ہے اگر کسی کو میرے سلسلہ میں کوئی غلط فہمی ہے تو میں اسے اس کی اصلاح کرنے کی اجازت دیتا ہوں

وَاللّٰہ المعینُ الموفّق۔

کتابُ الصلوۃ اوّل

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ وصَلَّی اللّٰہُ وَعَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِہٖ وَصَحۡبِہٖ وَسَلَّم تَسۡلِیۡمًا.

نماز کی اوّل اور فی الجملہ تقسیم دو ہے: فرض اور مندوب۔ اس عبادت کے اصولوں پر محیط گفتگو بحیثیت مجموعی چار جنس میں منقسم ہے۔یعنی چار موضوعوں میں:

پہلا موضوع : وجوب اور اس کے متعلقات کی معرفت

دوسرا موضوع : تینوں شرائط (وجوب کی شرائط، صحت کی شراط اور تمام و کمال کی شرائط) کی معرفت

تیسرا موضوع : اس کے اقوال و افعال یعنی ارکان کی معرفت

چوتھا موضوع : نماز کے اقوال اور اس میں واقع کسی خلل یا فساد کی اصلاح کی معرفت، کیوں کہ جو چیز فوت ہو جائے اس کی تلافی قضا سے ہوتی ہے۔

پہلا موضوع: وجوب صلوٰۃ

اس موضوع میں چار مسائل ہیں جو اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں:

پہلا مسئلہ : وجوب کا بیان

دوسرا مسئلہ : واجب نمازوں کی تعداد

تیسرا مسئلہ : نماز کس پر واجب ہے؟

چوتھا مسئلہ : جو جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اس پر کیا واجب ہے؟

پہلا مسئلہ: وجوب کا بیان

نماز کا واجب ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ یہ وجوب اتنا مشہور ہے کہ اس پر گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: واجب نمازوں کی تعداد

واجب نمازوں کی تعداد کے بارے میں دو اقوال ہیں:

ایک قول امام مالک، امام شافعی اور اکثر فقہا کا ہے، وہ یہ کہ واجب صرف پانچ نمازیں ہیں اس سے زائد نہیں۔

دوسرا قول امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے، وہ یہ کہ پانچ نمازوں کے علاوہ وتر بھی واجب ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ سنت سے ثابت کو واجب کہا جائے یا فرض جو بے معنی ہے؟ اختلاف کا سبب متعارض احادیث ہیں۔ وہ احادیث جن کا مفہوم صرف پانچ نمازوں کا وجوب ہے بلکہ وہ اس سیاق میں نص کی حیثیت رکھتی ہیں، مشہور اور ثابت ہیں۔ ان میں سب سے واضح وہ حدیث ہے جو حدیث اسرا کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: ''جب فرض کی تعداد پانچ تک پہنچ گئی تو حضرت موسیٰ نے آپ سے کہا: اپنے رب کے پاس واپس جاؤ تمہاری امت اس کی طاقت نہیں رکھتی۔ آپؐ فرماتے ہیں کہ میں نے دوبارہ گفتگو کی تو اللہ نے جواب دیا: یہ پانچ کی تعداد ہے اور پہلے پچاس کی تعداد تھی اب میرے قول میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔''

اعرابی والی مشہور حدیث بھی ہے کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اسلام کے بارے میں دریافت کیا۔ آپؐ نے فرمایا:

خَمسُ صَلَواتِ فِي اليَومِ وَاللَّيلَةِ

(دن اور رات میں پانچ نمازیں)

اس نے پوچھا: کیا ان کے علاوہ کچھ اور بھی؟ آپؐ نے فرمایا:

لاَ إلَّا أنْ تَطّوعَ

(نہیں، سوائے اس کے کہ تم نفلی طور پر پڑھ لو)

ایک حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ بھی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ اللّٰهَ قَدْزَادَكُمْ صَلوٰةً وَهِيَ الْوِتْرُ فَحَافِظُوْا عَلَيْهَا

(اللہ نے تم پر ایک نماز کا اضافہ کیا ہے اور وہ وتر ہے۔ تم اس کی پابندی کرو)

حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس نکل کر آئے اور فرمایا:

إِنَّ اللّٰهَ أَمَرَكُمْ بِصَلوٰةٍ هِيَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ حُمُرِ النَّعِيْمِ وَهِيَ الْوِتْرُ وَجَعَلَهَا لَكُمْ فِيْمَا بَيْنَ صَلوٰةِ الْعِشَاءِ إِلٰى طُلُوْعِ الْفَجْرِ.

(اللہ نے تم کو ایک نماز کا حکم دیا ہے وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے۔ اُسے عشاء کی نماز سے لے کر فجر کے طلوع ہونے کے وقفہ کے دوران رکھا ہے۔)

حضرت بریدہ اسلمیؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اَلْوِتْرُ حَقٌّ فَمَنْ لَّمْ يُوْتِرْ فَلَيْسَ مِنَّا

(وتر برحق ہے۔ جو وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں)

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ اضافہ نسخ ہے اور اُن کے نزدیک یہ احادیث اتنی قوی نہیں ہیں کہ وہ اُن مشہور اور ثابت حدیثوں کو منسوخ کر سکیں انہوں نے اُن احادیث کو ترجیح دی۔ پھر یہ دلیل بھی ہے کہ حدیث الاسراء میں اللہ کا قول ہے کہ 'میرے قول میں تبدیلی نہیں ہو سکتی' اس کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ اُن نمازوں میں کمی بیشی نہ ہو گرچہ کمی نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ حدیث زیادہ واضح ہے۔ اور خبر میں نسخ داخل نہیں ہوسکتا۔

جن فقہا کے نزدیک پانچ نمازوں پر اضافہ کرنے والی احادیث اتنی قوی ہیں کہ وہ عمل کو واجب قرار دیتی ہیں انہوں نے اس اضافہ کو واجب تصور کیا ہے۔ بطور خاص اگر اُن کا تعلق اس گروہ سے ہے جو اضافہ کو نسخ کے لیے موجب نہیں مانتا۔ مگر یہ امام ابوحنیفہ کی رائے نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: نماز کس پر واجب ہے

نماز بالغ مسلمان پر واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ: جو جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اس پر کیا واجب ہے؟

جو شخص جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے۔ اسے حکم دیا جائے اور وہ نماز پڑھنے سے انکار کر دے مگر اس کی فرضیت کا انکار نہ کرے ایسے شخص پر کیا واجب ہے؟

ایک گروہ کہتا ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے اس پر تعزیر نافذ کی جائے اور اسے قید کر لیا جائے۔ قتل کا دعویٰ دینے والوں میں ایک گروہ وہ ہے جو قتل کرنے کا حکم اس کے کافر ہو جانے کی وجہ سے دیتا ہے۔ یہ امام احمد، حضرت اسحاق اور حضرت ابن المبارک کا قول ہے۔ دوسرا گروہ قتل کا حکم بطور حد دیتا ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور اُن اہل ظاہر کا مسلک ہے جو یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس پر حبس و تعزیر کا عمل جاری رہے گا تا آنکہ وہ نماز پڑھنے لگے۔

لَايَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلَّا بِإحْدىٰ ثَلَاثٍ: كُفْرٍ بَعْدَ إيْمَانٍ أوزِ نَابَعْدَ إحْصَانٍ، أوْ قَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ.

(کسی مسلمان کا خون حلال نہیں ہے سوائے اس کے کہ تین اسباب میں سے کوئی سبب موجود ہو: ایمان لانے کے بعد وہ کافر ہو جائے، شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کرے یا ناحق کسی کو قتل کرے)

حدیث بریدہؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے:

العَهْدُ الَّذِیْ بَیْنَنا وَبَیْنَهُمُ الصَّلٰوةُ فَمَنْ تَرَ کَها فَقَدْ کَفَر.

(ہمارے اور اُن کے درمیان معاہدہ نماز کا ہے جس نے نماز چھوڑ دی اس نے کفر کیا)

حدیث جابرؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لَیْسَ بَیْنَ العَبْدِ وَ بَیْنَ الکُفْرِ (أوقَال الشِّرْکِ) إلَّا تَرکُ الصَّلٰوةِ

(بندہ اور کفر کے درمیان (یا آپ نے شرک کا لفظ ارشاد فرمایا) کچھ نہیں ہے سوائے نماز ترک کرنے کے)

جن لوگوں نے یہاں کفر سے کفر حقیقی مراد لیا ہے انہوں نے گویا اس حدیث کو دوسری حدیث کے الفاظ 'کُفْرٌ بَعْدَ إیْمَانٍ' کی تفسیر قرار دیا ہے اور جن فقہا نے یہاں اظہار نکیر اور اظہار شدت و ملامت مراد لیا ہے اور حدیث کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ اس کے افعال کافرانہ ہیں اور وہ کافر کی صورت اختیار کر چکا ہے جس طرح اللہ کے رسول نے ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے۔

لَا یَزْنِی الزَّانِی حِیْنَ یَزْنِی وَهُوَ مُؤمِنٌ' وَلَا یَسْرِقُ السَّارِقُ حِیْنَ یَسْرِقُ وَهُوَ مُؤمِنٌ'.

(کوئی زانی اس حالت میں زنا نہیں کرتا کہ وہ مومن ہو اور کوئی چور اس حال میں چوری نہیں کرتا کہ وہ مومن ہو۔)

اُنہوں نے بے نمازی کے قتل کو کفر کی وجہ سے واجب نہیں قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے بطور حد اسے قتل کرنے کا حکم دیا ہے ان کا مؤقف کمزور ہے اور ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے کمزور مشابہت کے قیاس کے، بشرطیکہ ممکن ہو۔ اور وہ نماز کو قتل سے مشابہ قرار دینا کیوں کہ نماز تمام اوامر میں سرفہرست ہے اور قتل تمام نواہی میں سرفہرست ہے مختصر یہ کہ کفر کا لفظ حقیقت میں تکذیب پر دلالت کرتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ نماز چھوڑنے والا تکذیب کے جرم کا مرتکب بہر حال نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ ترک صلوٰۃ کا عقیدہ بھی رکھے۔ اب ہم دو صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں:

یا تو ہم حدیث سے کفر حقیقی کا مفہوم لیں اور اس صورت میں حدیث کی تاویل یہ کریں کہ جو شخص نماز ترک کر دے اور ترکِ صلوٰۃ کا عقیدہ بھی رکھے وہ کافر ہے۔

یا کفر کے لفظ کو دوسرے معانی پر محمول کریں اور یہ معانی دو ہو سکتے ہیں:

ہم یہ سمجھیں کہ اس پر کافر کا حکم لگے گا یعنی قتل اور کفار کے تمام احکام اس پر نافذ ہوں گے گرچہ اس نے تکذیب نہیں کی ہے یا ہم یہ مراد لیں کہ توبیخ اور اظہار نکیر کے طور پر اس کے افعال کو کافرانہ قرار دیا گیا ہے یعنی اس جرم کا مرتکب اپنے افعال میں کافر کے مشابہ ہے کیوں کہ کافر نماز نہیں پڑھتا جیسا کہ حدیث میں ہے ''کوئی زانی جب زنا کرتا ہے تو وہ مومن نہیں ہوتا'' ایسے شخص پر کافر کا حکم لگانا اسی وقت قابل قبول ہو سکتا ہے جب کہ کوئی دلیل ہو کیوں کہ یہ ایسا حکم ہے جو شریعت میں کسی ایسے طریق سے ثابت نہیں ہے جس پر عمل کرنا واجب ہو۔ جب ہمارے پاس کفر حقیقی کے معنی کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے تو واجب ہے کہ وہ کفر مجازی پر دلالت کرے مگر

کوئی ایسا معنی نہ ہو جو ایسے حکم کا موجب ہو جو شریعت میں ثابت نہیں ہے بلکہ اس کے الٹا حکم ثابت ہے اور وہ یہ کہ اس کا خون مباح نہیں ہے کیوں کہ وہ اُن تین افراد کے دائرہ سے خارج ہے جن کی صراحت شرع نے کی۔ اس پر غور وفکر کیجیے۔ یہ واضح ہے وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

یعنی ہم پر ہر دو میں سے ایک مؤقف کا اختیار کرنا واجب ہے:

یا ہم کلام میں محذوف کو تسلیم کریں اگر ہم لفظ کفر کے شرعی مفہوم پر اسے محمول کرنا چاہتے ہیں یا پھر ہم اسے مستعار معنی پر محمول کریں۔ حدیث کو یہ معنی پہنانا کہ تارکِ صلوٰۃ پر تمام احکام کافر کے نافذ ہوں گے جب کہ وہ مومن ہے۔ ایک ایسا مفہوم ہے جو اصول سے متصادم ہے حالانکہ حدیث ان لوگوں کے حق میں نص ہے جو تارکِ صلوٰۃ کے قتل کو کفر یا حد کی وجہ سے واجب قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے یہ قول اُن لوگوں کے مؤقف سے ملتا جلتا ہے جو گناہوں کی وجہ سے کافر قرار دیتے ہیں۔

دوسرا موضوع: شرائط صلوٰۃ

اس موضوع میں آٹھ ابواب ہیں:

باب(۱) : اوقات صلوٰۃ

باب(۲) : اذان واقامت

باب(۳) : قبلہ

باب(۴) : ستر اور لباس کا مسئلہ

باب(۵) : نجاست سے پاک وطہارت

باب(۶) : نماز کے لیے جگہوں کی تعین

باب(۷) : نماز کی درستگی کے لیے مشروط ممنوعات

باب(۸) : نیت کا مسئلہ

باب۔ا

اوقاتِ صلوٰۃ

یہ باب دو فصلوں میں منقسم ہے:
پہلی فصل ماموراوقات کی معرفت کے بارے میں ہے اور دوسری فصل اُن اوقات سے واقفیت حاصل کرنے کے بارے میں ہے جن میں نماز کی ادائیگی ممنوع ہے۔

فصل اوّل

ماموراوقات

یہ فصل بھی دو قسموں میں منقسم ہے۔
پہلی قسم توسع اور رخصت کے اوقات اور پسندیدہ اوقات کے بارے میں ہے اور دوسری قسم اہل ضرورت کے اوقات پر مشتمل ہے۔

پہلی قسم: توسّع اور رخصت کے اوقات

اس باب میں اصل قرآن کریم کی آیت ہے:

إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً (النساء: ۱۰۳)

(نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو پابندی وقت کیساتھ اہل ایمان پر لازم کیا گیا ہے)

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ پانچوں نمازوں کے پانچ اوقات ہیں جو نماز کی درستگی کے لیے شرط ہیں اور یہ کہ بعض اوقات فضیلت اور پسندیدگی کے ہیں اور بعض اوقات توسع اور گنجائش کے اوقات ہیں۔ علما نے توسع اور فضیلت کے اوقات کی حدود میں اختلاف کیا ہے اور اس میں پانچ مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ: نماز ظہر کا وقت

علما کا اتفاق ہے کہ نماز ظہر کا اول وقت جس سے پہلے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، زوال کا وقت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ سے اس میں ایک شاذ قول منقول ہے اور نماز جمعہ کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔ اس میں دو مقامات پر علمانے اختلاف کیا ہے: اس کا آخری توسیع شدہ وقت اور پسندیدہ وقت۔

نماز ظہر کے آخری توسیع شدہ وقت کے بارے میں امام مالک، امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کا قول ہے کہ ہر چیز کا سایہ

اس کے مثل ہو جائے اور امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق ہر چیز کا سایہ اس کے دومثل کے برابر ہو جائے۔ یہ وقت ان کے نزدیک عصر کا اوّل وقت ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثال ہو جائے۔ اور جب سایہ دومثل ہو جائے تو یہ نماز عصر کا اوّل وقت ہے اور ایک مثل اور دومثل کے درمیان جو وقت ہے وہ نماز ظہر کے لیے موزوں نہیں ہے۔ صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

اس میں اختلاف کا سبب احادیث کے درمیان اختلاف ہے۔ حدیث میں حضرت جبرائیلؑ کی امامت کے بارے میں وارد ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے دن ظہر کی نماز پڑھائی جب کہ سورج زوال کو آ گیا تھا اور دوسرے دن اُس وقت نماز پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل تھا پھر فرمایا: وقت انہی دونوں کے درمیان ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنما بقاوء كم فيما سلف قبلكم من الامم كما بين صلٰوة العصر إلٰى غروب الشمس أوتى أهل التوراة التوراة فعملوا حتى إذانتصف النهار ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا ثم أوتى أهل الإنجيل فعملو إلٰى صلٰوة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا ثم أوتينا القرآن فعملنا إلٰى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين فقال أهل الكتاب أى ربنا أعطيت هولآء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطا قيراطا ونحن كنا أكثر عملاً؟ قال الله تعالٰى: هل ظلمتكم من أجركم من شئى؟ قالو الا، قال: فهوا فضلى أوتيه من أشاء.

(تم سے پہلے جو قومیں گزری ہیں ان کے درمیان تمہاری بقا نماز عصر سے غروب آفتاب تک وقفہ کے درمیان کی وجہ سے ہے۔ اہل تورات کو تورات دی گئی تو انہوں نے عمل کیا تا آنکہ آفتاب نصف النہار کو پہنچا تو وہ تھک گئے چنانچہ انہیں ایک ایک قیراط دیا گیا۔ پھر اہل انجیل کو انجیل عطا کی گئی اور انہوں نے نماز عصر تک عمل کیا پھر وہ عاجز ہو کر بیٹھ رہے چنانچہ انہیں ایک ایک قیراط دیا گیا۔ پھر ہمیں قرآن عطا کیا گیا اور ہم نے غروب آفتاب تک عمل کیا اور ہمیں دو دو قیراط دیئے گئے۔ اہل کتاب نے شکایت کی، اے ہمارے رب، آپ نے اِن لوگوں کو دو دو قیراط دیئے اور ہم کو ایک ایک قیراط دیا جب کہ ہم نے زیادہ عمل کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا: کیا میں نے تمہارے اجر میں کوئی کمی کی ہے؟ انہوں نے جواب دیا نہیں، تب اللہ نے کہا: یہ میرا فضل ہے میں جسے چاہتا ہوں اسے عطا کرتا ہوں)

امام مالک اور امام شافعی کا رجحان امامتِ جبرئیلؑ والی حدیث کی طرف ہے جب کہ امام ابوحنیفہ نے اس حدیث کے عقلی مفہوم کو اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب عصر سے غروب آفتاب تک کا وقت اوّل ظہر سے عصر تک کے وقفہ سے کم ہو (اس حدیث کے مفہوم کے مطابق) تو واجب ہے کہ عصر کا اوّل وقت ایک مثل سے زیادہ ہو اور یہی ظہر کا آخری کا وقت ہو۔ امام ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ بات وہ نہیں ہے جو انہوں نے سمجھا ہے میں نے خود اس معاملہ کی تحقیق کی ہے اور دیکھا ہے کہ دن سے نو گھنٹے اور (کسر) کچھ زیادہ تک قامت کا سلسلہ دراز ہوتا ہے۔ قاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ مجھے کسر کے سلسلہ میں شبہ ہے۔ میرے خیال میں انہوں نے ثلث کہا ہوگا۔

جن فقہا نے دو اوقات کے اتصال کی بات کہی ہے یعنی ایسا وصل کہ دونوں اوقات میں کوئی فصل نہ ہو اور وہ منقسم نہ ہوسکیں ان کی بنیاد یہ حدیث ہے۔

لَایَخرُجُ وَقتُ صَلٰوۃٍ حَتّٰی یَدْخُلَ وَقتُ اُخریٰ
(ایک نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا کہ دوسری نماز کا وقت شروع ہو جاتا ہے)

یہ حدیث ثابت ہے

نماز ظہر کے پسندیدہ اور منتخب وقت کے سلسلہ میں امام مالک کی رائے ہے کہ منفرد نماز اول وقت پر ادا کرنا بہتر ہے اور باجماعت نماز کی مسجدوں میں اوّل وقت سے کچھ مؤخر کرنا مستحب ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اول وقت ہی افضل ہے سوائے گرمی کی شدت میں۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اول وقت ہی افضل ہے خواہ نماز انفرادی ہو یا باجماعت۔ گرمی کے دن ہوں یا ٹھنڈک کے۔ اختلاف کی وجہ اس سلسلہ میں مختلف احادیث کا ورد ہے۔ دو ثابت احادیث اس سیاق میں موجود ہیں۔ ایک حدیث کے مطابق اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اَذَا اِشْتَدَّ الحَرُّ فَاَبْرِ دُواعَنِ الصَّلٰوۃِ فَاِنَّ شِدَّۃَ الحَرِّمِنْ فِیحِ جَھَنَّم
(جب گرمی سخت ہو جائے تو نماز ٹھنڈے وقت میں ادا کرو کیوں کہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ میں سے ہے)

دوسری حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سخت گرمی میں نماز پڑھتے تھے۔ حدیث خبابؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ سے سخت گرمی کی شکایت کی مگر آپ نے ان کی شکایت نہیں سنی۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی۔ حدیث کے راوی زہیر کہتے ہیں: میں نے اپنے شیخ ابواسحاق سے پوچھا: کیا یہ شکایت ظہر کے سلسلہ میں تھی؟ انہوں نے کہا: ہاں۔ میں نے پوچھا: کیا جلدی نماز پڑھنے کی شکایت کی تھی؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں۔

بعض لوگوں نے حدیث ابراد (ٹھنڈے وقت میں نماز پڑھنا) کو ترجیح دی کیوں کہ وہ نص ہے اور دوسری احادیث کی تاویل کی کیوں کہ وہ نص نہیں ہیں۔ دوسرے لوگوں نے اِن احادیث کو ترجیح دی کیوں کہ مندرجہ ذیل حدیث کے عموم کا بھی تقاضا ہی ہے۔

پوچھا گیا: اَیُّ الاَعْمَالِ اَفْضَلُ؟ آپؐ نے فرمایا

الصَّلٰوۃ لِاَوَّلِ مِیقَاتِھَا
(نماز اول وقت میں ادا کرنا)

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ اس میں جو اضافہ ہے لِاَوَّلِ مِیقَاتِھَا ا، اس میں اختلاف ہے۔

دوسرا مسئلہ: نماز عصر کا وقت

نماز عصر کے وقت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف دو مقامات میں ہے: ایک عصر کے اول وقت کا ظہر کے آخر وقت کے ساتھ مشترک ہونا اور دوسرا نماز عصر کا آخر وقت۔

اشتراک وقت کے سلسلہ میں امام مالک، امام شافعی، امام داؤد اور ایک جماعت کا اتفاق ہے کہ نماز عصر کا جو اوّل وقت ہے وہی نماز ظہر کا آخر وقت ہے، یعنی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل کے برابر ہو جائے۔ البتہ امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ نماز ظہر کا وقت اور نماز عصر کا اول وقت دونوں نمازوں کا ایک ساتھ مشترکہ وقت ہے یعنی ایسا وقت جس میں چار رکعتیں پڑھی جا سکیں۔ امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کے نزدیک ظہر کا آخر وقت بعینہٖ وہی ہے جو نماز عصر کا اول وقت ہے اور یہ غیر منقسم وقفہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، نماز عصر کا اول وقت وہ ہے جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جائے۔

اِن حضرات کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے اختلاف کا سبب بیان ہو چکا ہے البتہ امام شافعی اور ان کے ہم نواؤں کے ساتھ امام مالک کے اختلاف کی وجہ حدیث جبرئیل ؑ کا حدیث عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ تعارض اور تصادم ہے۔ حضرت جبرئیل ؑ کی امامت میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز دوسرے دن اُس وقت ادا کی تھی جس میں آپؐ نے پہلے دن عصر کی نماز پڑھی تھی اور حدیث عبداللہ بن عمرؓ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وُقتُ الظُّهرِ مالَم يَحضُرُ وَقتُ العَصرِ

(ظہر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ عصر کا وقت نہ آ جائے)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

جن فقہا نے حدیث جبرئیل ؑ کو ترجیح دی انہوں نے وقت کو مشترک مانا اور جنہوں نے حدیث عبداللہ بن عمرؓ کو ترجیح دی ہے انہوں نے ظہر اور عصر کے درمیان کوئی اشتراک قائم نہیں کیا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ حدیث جبرئیل ؑ کی تاویل حدیث عبداللہ بن عمرؓ کے مطابق کی جائے بجائے اُس کے کہ حدیث ابن عمرؓ کی تاویل حدیث جبرئیل ؑ کے مطابق ہو۔ کیوں کہ اس بات کا امکان ہے کہ راوی سے دونوں نمازوں کی اوقات کے درمیان قربت کی وجہ سے کچھ سہو ہو گیا ہو۔ امامت جبرئیل والی حدیث کو امام ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے اور حدیث ابن عمرؓ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

نماز عصر کے آخر وقت کے سلسلہ میں امام مالک سے دو روایات منقول ہیں: ایک روایت کے مطابق عصر کا آخر وقت وہ ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جاتا ہے یہی امام شافعی کا بھی مؤقف ہے۔ دوسری روایت کے مطابق اس کا آخر وقت وہ ہے جب کہ سورج زرد نہ ہو۔ یہی امام احمد بن حنبل کا بھی قول ہے۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ عصر کا آخر وقت غروب آفتاب سے ایک رکعت قبل ہے۔

اختلاف کا سبب وہ تین احادیث ہیں جن کا ظاہر متعارض ہے۔ ایک حدیث عبداللہ بن عمرؓ ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے اس کے الفاظ ہیں:

فَإِذَا صَلَّيتُم العَصرَ فَإِنَّه وَقتٌ إلىٰ أَنْ تَصفَرَّ الشَّمسُ

(جب تم نماز عصر پڑھ لو تو اس کا وقت رہتا ہے تا آنکہ آفتاب زرد ہو جائے)

بعض روایات میں ہے:

وَقتُ العَصرِ مَالَم تَصفَرَّ الشَّمسُ

(عصر کا وقت رہتا ہے جب تک کہ آفتاب زرد نہ ہو جائے)

دوسری حدیث امامت جبرئیل ؑ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی ہے اس میں یہ الفاظ موجود ہیں "دوسرے دن آپؐ کو نماز عصر پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو چکا تھا۔" تیسری حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی ہے اس کے الفاظ ہیں:

مَنْ أَدرَکَ رَكعَةً مِنَ العَصرِ قَبلَ أَنْ تَغرُبَ الشَّمسُ فَقَدْ أَدرَکَ العَصرَ وَمَنْ أَدرَکَ رَكعَةً مِنَ الصُّبحِ قَبلَ أَنْ تَطلُعَ الشَّمسُ فَقَدْ أَدرَکَ الصُّبحِ.

(جس نے عصر کی ایک رکعت پالی قبل اس کے کہ سورج غروب ہو، اُس نے پوری عصر پالی۔ اور جس نے صبح کی نماز

کی ایک رکعت پالی قبل اس کے کہ سورج طلوع ہو اس نے صبح کی نماز پالی۔)

جن لوگوں نے امامت جبرئیلؑ والی حدیث کو ترجیح دی انہوں نے نمازِ عصر کا آخری پسندیدہ وقت دو مثل کو قرار دیا اور جنہوں نے حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی انہوں نے عصر کا آخری پسندیدہ وقت آفتاب کی زردی کو قرار دیا ہے۔ اور جنہوں نے حدیث ابو ہریرہؓ کو ترجیح دی انہوں نے کہا کہ نمازِ عصر کا وقت باقی رہتا ہے تا آنکہ غروب آفتاب سے پہلے ایک رکعت رہ جائے۔ اور یہ، جیسا کہ ہم نے بتایا، اہل ظاہر کا مسلک ہے۔ جمہور فقہا نے جمع وتطبیق کی راہ اختیار کی کیوں کہ حدیث ابو ہریرہؓ اور حدیث ابن عمرؓ پوری طرح متعارض ہیں۔ حدیث ابن عباسؓ سے کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ میں جو حدود مذکور ہیں وہ باہم قریب ہیں اس لیے امام مالک نے کبھی حدیث ابن عباسؓ کو ترجیح دی ہے اور کبھی حدیث ابن عمرؓ کو۔ حدیث ابو ہریرہؓ میں بیان کردہ حد اُن دونوں سے بہت بعید اور مختلف ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابو ہریرہؓ میں عذر والوں کا حکم بیان ہوا ہے۔

تیسرا مسئلہ: نمازِ مغرب کا وقت

نمازِ مغرب کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ دوسری نمازوں کی طرح اس کا بھی کوئی توسیع شدہ وقت ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ مغرب کا ایک ہی وقت ہے جس میں کوئی توسیع نہیں ہے۔ یہ امام مالک کی مشہور تر روایت ہے اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اس کے وقت میں بھی توسیع کی گنجائش ہے اور وہ غروب آفتاب اور غروب شفق کے درمیان کا وقت ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کا مسلک ہے اور امام مالک اور امام شافعی سے بھی ایک قول یہی منقول ہے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں امامت جبرئیلؑ والی حدیث کا حدیثِ عبداللہ بن عمرؓ سے تعارض ہے۔ حدیث جبرئیل میں مذکور ہے کہ آپ نے دو دن مغرب کی نماز ایک ہی وقت میں ادا کی۔ اور حدیثِ عبداللہ بن عمرؓ میں ہے کہ

وَوَقْتُ صَلٰوةِ المَغْرِبَ مَالَم يَغِبِ الشَّفَقُ

(اور مغرب کی نماز کا وقت رہتا ہے جب تک کہ شفق غائب نہ ہو جائے)

جنہوں نے امامت جبرئیلؑ والی حدیث کو ترجیح دی انہوں نے مغرب کا ایک ہی وقت رکھا۔ اور جن لوگوں نے حدیث عبداللہ بن عمرؓ کو ترجیح دی انہوں نے مغرب کا ایک توسیع شدہ وقت بھی تسلیم کیا۔ حدیث عبداللہؓ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے اور شیخین نے امامت جبرئیلؑ والی حدیث (یعنی ابن عباسؓ کی حدیث جس میں مذکور ہے کہ جبرئیلؑ نے آپ کو دس نمازیں پڑھائیں۔ ان میں اوقات کی وضاحت بھی کی ہے اور حضرت جبرئیل کا یہ قول بھی ہے کہ مغرب کا وقت ان دونوں کے درمیان ہے) کی تخریج نہیں کی ہے۔

حدیث عبداللہؓ میں جو بات بیان ہوئی ہے وہ حدیث بریدہ اسلمیؓ میں بھی موجود ہے۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے اور وہ اس باب میں اصل ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ حدیث بریدہؓ اولیٰ ہے کیوں کہ وہ مدینہ میں اوقات صلوٰۃ کے بارے میں سوال ہوتے وقت موجود تھے اور حدیث جبرئیلؑ مکہ میں فرائض کے نزول کے اولین دور سے تعلق رکھتی ہے۔

چوتھا مسئلہ: نمازِ عشا کا وقت

نمازِ عشا کے وقت کے بارے میں علما کا اختلاف دو مقامات میں ہے: نمازِ عشا کا اوّل وقت اور اس کا آخر وقت۔ اس کے

اول وقت کے بارے میں امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ جب سرخی غائب ہو جائے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سرخی کے بعد جو سفیدی طاری ہوتی ہے اس کے غائب ہو جانے کے بعد عشا کا اول وقت شروع ہو جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ اہل عرب میں لفظ شفق کا اشتراک ہے۔ اُن کی زبان میں جس طرح فجر دو ہوتی ہے اسی طرح شفق بھی دو ہوتا ہے: سُرخ اور سفید۔ جب سفید شفق غائب ہو جائے تو اس کے بعد رات کا اول لازمی طور سے شروع ہو جاتا ہے۔ رات کا آخر یا تو باریک فجر کے بعد یعنی فجر کاذب ہے یا پھیلی ہوئی سفید لکیر والی فجر کے بعد، سرخی دلیل ہوتی ہے سرخی کی، اس طرح طالع چار ہیں فجر کاذب، فجر صادق، شفق اور آفتاب۔ اسی طرح غروب کا معاملہ بھی ہے اسی لیے جو بات خلیل کے بارے میں کہی جاتی ہے کہ اس نے سفید شفق کی رصد قائم کی تو اس نے مشاہدہ کیا کہ یہ رات تک باقی رہتی ہے، یہ قیاس اور تجربہ کی بنیاد پر چھوٹ ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدیث بریدہ اسلمیؓ اور حدیث امامتِ جبرئیلؑ سے ثابت ہے کہ آپؐ نے عشا کی نماز پہلے دن اس وقت پڑھی جب کہ شفق غائب تھا۔ جمہور نے اپنے مسلک کو ثابت حدیث کی بنا پر ترجیح دی۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اُس وقت عشا کی نماز پڑھتے تھے جب تیسری رات میں چاند غائب ہو جاتا تھا۔

امام ابوحنیفہ نے عشا کی نماز دیر سے پڑھنے اور اسے مستحب قرار دینے کے اپنے مسلک کو ترجیح حدیثِ رسول کی روشنی میں دی۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلٰی أُمَّتِیْ لَأَخَّرْتُ هٰذِهِ الصَّلٰوةِ إِلٰی نِصْفِ اللَّيْلِ

(اگر مجھے اپنی امت کے مبتلائے زحمت ہونے کا احساس نہ ہوتا تو میں اس نماز کو آدھی رات تک مؤخر کر دیتا)

ایک قول کے مطابق رات کا تہائی حصہ ہے۔

دوسرا قول ہے کہ نصف رات ہے۔

تیسرا قول ہے کہ طلوع فجر تک ہے۔

رات کے تہائی حصہ کو آخر وقت ماننے والے امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں۔ امام مالک کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔ امام موصوف سے دوسرا قول نصف کا بھی منقول ہے۔ تیسرا قول امام داؤد کا ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے۔ امامت جبرئیل والی حدیث میں ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسرے دن عشاء کی نماز تہائی رات میں پڑھائی تھی۔ حدیث انسؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عشاء کو نصف رات تک مؤخر کیا۔ امام بخاری نے اس کی تخریج کی ہے اور ابوسعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ کی احادیث میں بھی مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اگر مجھے اپنی امت کے مبتلائے زحمت ہونے کا احساس نہ ہوتا تو میں اس نماز کو آدھی رات تک مؤخر کر دیتا۔'' اور حدیث ابوقتادہؓ کے الفاظ ہیں کہ:

لَيْسَ التَّفْرِيطُ فِى النَّومِ إِنَّمَا تُؤَخِّرَ الصَّلٰوة حَتّٰى يَدْخُلَ وَقْتُ الْأُخْرٰى

(کوتاہی اور کمی نیند ہی میں نہیں ہوتی۔ اصل کوتاہی یہ ہے کہ نماز کو ٹالتے رہو تا آنکہ دوسری نماز کا وقت آ جائے)

جن فقہا نے امامت جبرئیل والی حدیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے رات کے تہائی حصہ کو عشا کا وقت آخر وقت قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے حدیث انسؓ کو ترجیح دی انہوں نے آدھی رات کا وقت مقرر کیا۔ اہل ظاہر علما نے حدیث ابوقتادہؓ کا سہارا لیا اور کہا کہ یہ

عام ہے اور امامت جبرئیل والی حدیث کے بعد کی ہے اس لیے اسے منسوخ کرتی ہے اور اگر اسے منسوخ نہ مانا گیا تو احادیث کے درمیان تعارض کی وجہ سے ان کا حکم ساقط ہو جائے گا اس لیے ضروری ہے کہ اجماع کی حالت کو ساتھ رکھا جائے۔

اس مسئلہ پر سب کا اتفاق ہے کہ طلوع فجر کے بعد وقت نکل جاتا ہے البتہ طلوع فجر کے پہلے جو وقت ہے اس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہم تک پہنچ چکی ہے کہ ان کے نزدیک عشا کا آخر وقت طلوع فجر تک ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وقت کا حکم ساتھ رہے سوائے اس کے کہ جس وقت کے نکل جانے پر اتفاق ہو چکا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات امام ابوحنیفہ نے کہی ہے۔

پانچواں مسئلہ: نمازِ فجر کا وقت

علما کا اتفاق ہے کہ نماز صبح کا اوّل وقت فجر صادق کا طلوع اور اس کا آخر وقت طلوع آفتاب ہے۔ البتہ ابن القاسم اور بعض اصحاب شافعی سے یہ اختلاف منقول ہے کہ نماز فجر کا آخر وقت صبح کا پوری طرح روشن ہونا ہے۔

نماز فجر کے افضل اور پسندیدہ وقت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور کوفی علما، امام ثوری اور اکثر عراقی علما کی رائے ہے کہ صبح جب روشن ہو جائے تب فجر کی نماز پڑھنا افضل ہے۔

امام مالک، امام شافعی اور ان کے اصحاب، امام احمد بن حنبل، امام ابوثور اور امام داؤد کی رائے ہے کہ منہ اندھیرے نماز پڑھنا افضل ہے۔

اختلاف کی وجہ اُن احادیث کے طریق جمع وتطبیق میں اختلاف ہے جس کے ظاہر معانی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کے طریق سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَسْفِرُوْا بِالصُّبْحِ فَكُلَّمَا أَسْفَرَ تُمْ فَهُوَ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ

(روشن صبح میں نماز ادا کرو جتنی زیادہ روشن صبح میں نماز ادا کرو گے اتنا ہی زیادہ تمہیں اجر ملے گا)

ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ سے سوال کیا گیا: کون سا عمل افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

الصَّلٰوةُ لِأَوَّلِ مِيْقَاتِهَا

(نماز جو اپنے اوّل وقت پر ادا کی جائے)

ثابت حدیث میں ہے کہ آپؐ صبح کی نماز پڑھاتے تھے اور خواتین اپنی چادروں میں لپٹی ہوئی واپس ہو جاتی تھیں اور اندھیرے کی وجہ سے انہیں پہچانا نہیں جاتا تھا۔ اس حدیث کا ظاہر مفہوم یہی معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر آپؐ کا عمل یہی تھا۔

جن فقہا نے کہا کہ حدیث رافعؓ خاص ہے اور حدیث **الصَّلٰوةِ لِأَوَّلِ ميقاتها** عام ہے اور مشہور طریقہ یہ ہے کہ خاص عام کا فیصلہ کرے کیوں کہ اس حدیث نے اس عموم سے نماز صبح کو مستثنیٰ کر دیا ہے اور ان فقہا نے حدیث عائشہؓ کو جواز پر محمول کیا ہے اور اس کا مفہوم یہ بتایا ہے کہ اس میں آپؐ کے غالب معمول کا ذکر نہیں ہے بلکہ ایک واقعہ کی خبر موجود ہے، اُن فقہا کی رائے یہ ہوئی کہ روشن صبح میں نماز پڑھنا منہ اندھیرے میں نماز پڑھنے سے بہتر ہے۔

جن فقہا نے حدیثِ عموم کو ترجیح دی کیوں کہ حدیث عائشہؓ اسی کو تائید کرتی ہے اور وہ اس سلسلہ میں نص ہے یا کم از کم ظاہر

ہے اور حدیث رافع بن خدیج احتمالی ہے کیوں کہ اس کا امکان ہے کہ انہوں نے فجر کا واضح ہونا اور پوری طرح متعین ہو جانا مراد لیا ہو، اور اس صورت میں اس حدیث میں اور حدیث عائشہؓ میں کوئی تعارض نہ ہو اور نہ اس حدیث میں وارد عموم سے کوئی تصادم ہو انہوں نے کہا کہ افضل وقت اوّل وقت ہے۔

جن فقہا نے آخرِ وقت صبح روشن کو قرار دیا ہے انہوں نے حدیث کی تاویل کی ہے کہ یہ حکم اہل حاجت اور اہل عذر کے لیے ہے۔ یعنی انہوں نے مندرجہ ذیل حدیث کی تاویل کی ہے۔

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ

(جس نے نمازِ صبح کی ایک رکعت پالی قبل اس کے کہ آفتاب طلوع ہو اس نے صبح کی نماز پالی)

یہ اُس عمل کے مشابہ ہے جو جمہور نے اس دور میں اختیار کیا ہے۔ تعجب ہے کہ انہوں نے اس معاملہ میں حدیث سے انحراف کیا ہے اور اہل ظاہر کا ساتھ دیا ہے اسی لیے اہل ظاہر کو موقع ملا کہ انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کرنے کا مطالبہ کیا۔

دوسری قسم: ضرورت اور عذر کے اوقات

ضرورت اور عذر کے اوقات کا فقہا نے اثبات کیا ہے کہ البتہ اہل ظاہر نے ان کی نفی کی ہے۔ ان سے اختلاف کا سبب بیان ہو چکا ہے اثبات کرنے والوں کے درمیان تین چیزوں میں اختلاف ہے۔

کن نمازوں کے لیے یہ اوقات ہیں اور کن نمازوں کے لیے نہیں؟

ان اوقات کی حدود کیا ہیں؟

وہ اہل عذر جن کو یہ رخصت دی گئی ہے، کون ہیں اور نماز کے واجب و ساقط ہونے کے سلسلہ میں اُن کے نزدیک احکام کیا ہیں؟

پہلا مسئلہ: اوقاتِ عذر والی نمازیں

امام مالک اور امام شافعی کا اس امر پر اتفاق ہے کہ عذر اور ضرورت کا یہ وقت چار نمازوں کے لیے ہے: ظہر و عصر کا مشترک وقت اور اسی طرح مغرب و عشا کا مشترک وقت۔ البتہ ان دونوں میں جہتِ اشتراک کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ان کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عذر کا وقت صرف عصر کے لیے ہے اور مشترک وقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب سفر میں کسی ایک نماز کے وقت میں جمع بین الصلواتین کے جائز ہونے میں اختلاف ہے اس کا ذکر آگے آئے گا۔ جن فقہا نے نماز عصر کے سلسلہ میں وارد نص کا اعتبار کیا ہے یعنی حدیث ذیل پر توجہ دی ہے۔

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ قَبْلَ مَغِيْبِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ

(جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز عصر کی ایک رکعت پالی اس نے نماز عصر پالی)

اور انہوں نے اس حدیث سے رخصت مراد لی ہے اور حدیث ذیل کی وجہ سے جمع میں اشتراک کو جائز نہیں مانا ہے۔

لَا يَفُوْتُ وَقْتُ صَلٰوةٍ حَتّٰى يَدْخُلَ وَقْتُ الْأُخْرٰى

(ایک نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا کہ دوسری نماز کا وقت آ جاتا ہے)

جمع بین الصلوٰتین کے باب میں فریقین کے دلائل آئیں گے۔ اِن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ عذر اور رخصت کا وقت صرف

نمازعصر کے لیے ہے۔

جن فقہا نے سفر میں جمع بین الصلوٰتین کے اشتراک کو تسلیم کیا ہے انہوں نے اس پر اصحاب ضرورت کو قیاس کیا ہے کیوں کہ مسافر بھی صاحب ضرورت ہوتا ہے اور معذور بھی۔ اِن فقہا نے عذر کے وقت کو ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کے لیے مشترک قرار دیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اوقاتِ عذر وضرورت کی حدود

امام مالک اور امام شافعی نے ظہر وعصر کے آخر وقتِ مشترک کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ زوال کے بعد ظہر وعصر کے لیے چار رکعتوں کی مقدار اور مسافر کے لیے دو رکعتوں کی مقدار ہے تا آنکہ مقیم کے لیے چار رکعتوں کی اور مسافر کے لیے دو رکعتوں کی مقدار کے برابر دن کا حصہ باقی رہ جائے۔ گویا امام موصوف نے ظہر کا مخصوص وقت زوال کے بعد مقیم کے لیے چار رکعتوں کی اور مسافر کے لیے دو رکعتوں کی مقدار مقرر کی ہے اور عصر کے لیے مخصوص وقت غروب سے پہلے مقیم کے لیے چار رکعت اور مسافر کے لیے دو رکعت مقرر کی ہے۔ یعنی جسے صرف مخصوص وقت ہی مل سکا اس پر اُس مخصوص وقت میں لازم نماز ہی فرض ہے اگر اُس کا تعلق فقہا کے اُس گروہ سے ہے جو اُس وقت سے پہلے نماز کو لازم نہیں قرار دیتے۔ اور جس شخص نے اُس مخصوص وقت سے زیادہ پالیا اگر اُس نے ایک ساتھ دونوں نمازیں پالیں یا اس وقت کا حکم پالیا۔ امام نے نماز عصر کا مخصوص وقت غروب سے پہلے ایک رکعت کی مقدار کو قرار دیا اسی طرح مغرب وعشا کے اشتراک میں کیا مگر یہاں مخصوص وقت کو کبھی مغرب کے ساتھ ملایا اور کہا کہ طلوع فجر سے پہلے تین رکعتوں کی مقدار ہے اور کبھی آخری نماز کے ساتھ ملایا جیسا کہ عصر کی نماز میں کہا تھا اور کہا کہ چار رکعتوں کی مقدار ہے۔ اور یہ قیاس ہے۔ اور اِس وقت کا آخر طلوع فجر سے قبل ایک رکعت کو قرار دیا۔

امام شافعی کا معاملہ مختلف ہے۔ انہوں نے ان اشتراک اوقات کے اواخر کی ایک ہی حد مقرر کی ہے اور وہ غروب آفتاب سے قبل ایک رکعت ہے اور یہ ظہر وعصر کے لیے ایک ساتھ ہے اور ایک رکعت کی مقدار فجر پھٹنے سے پہلے بھی ہے اور یہ مغرب وعشا کے لیے ایک ساتھ ہے۔ آپ کا ایک قول ایک تکبیر کی مقدار ہے یعنی جس نے غروب آفتاب سے قبل ایک تکبیر پالی اس پر ظہر وعصر کی ایک ساتھ ادائیگی لازم ہے۔

امام ابوحنیفہ نے امام مالک کی اس رائے کی حمایت کی ہے کہ اہل ضرورت کے لیے عصر کا آخر وقت غروب سے قبل ایک رکعت کی مقدار ہے مگر اشتراک واختصاص میں ان کی موافقت نہیں کی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ایک ساتھ دونوں نمازوں کے لیے وقت کا اشتراک آیا اس بات کا متقاضی ہے کہ دونوں کے لیے دو وقت ہوں ایک مخصوص وقت اور دوسرا مشترکہ وقت؟ اس کا تقاضا بس یہ ہے کہ دونوں کے لیے مشترک وقت ہو؟ امام شافعی کی دلیل ہے کہ جمع بس اشتراک پر دلالت کرتا ہے کسی مخصوص پر نہیں۔ امام مالک بوقت ضرورت اشتراک کو وقتِ توسیع میں اشتراک پر قیاس کرتے ہیں یعنی چونکہ ظہر وعصر کے وقت توسیع کے لیے دو اوقات ہیں: وقت مشترک اور وقت مخصوص، واجب ہے کہ ضرورت کے اوقات میں بھی یہی صورت ہو جب کہ امام شافعی وقت توسیع میں طلوع عصر کے اشتراک پر اُن سے متفق نہیں ہیں۔ اس مسئلہ میں ان کے درمیان اختلاف بس اسی قدر ہے۔ اس پر غور کیجئے یہ مسئلہ واضح ہے واللہ اعلم۔

تیسرا مسئلہ: اہلِ عذر ورخصت

عذر ورخصت کے یہ اوقات کن لوگوں کے لیے ہیں؟ علما کا اتفاق ہے کہ یہ چار لوگوں کے لیے ہیں۔

۱۔ حائضہ جو اِن اوقات میں حالت طُہر میں داخل ہو یا اُسے حیض آئے اور اس نے نماز نہ پڑھی ہو۔

۲۔ مسافر جب کہ وہ اقامت کر چکا ہو اور اِن اوقات میں اسے نماز کی یاد آئے۔

۳۔ مقیم جسے ان اوقات میں نماز کی یاد آئے اور اسے سفر درپیش ہو۔

۴۔ بچہ، جو اِن اوقات میں بالغ ہو، یا کافر جو ایسے وقت میں اسلام قبول کرے۔

جس شخص پر بے ہوشی طاری ہو جائے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ حائضہ کی طرح ان اوقات کا اہل ہو گا یعنی اِن فقہا کے نزدیک جس نماز کا وقت جا چکا ہے ان کی وہ قضا نہیں کرے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر پانچ سے کم نمازیں فوت ہوئی ہیں تو وہ ان کی قضا ادا کرے گا۔ جب اسے افاقہ ہو جائے گا جب بھی افاقہ ہو وہ ان نمازوں کی قضا ادا کرے گا۔ دوسروں کے نزدیک اگر اوقات ضرورت میں اسے افاقہ ہوا ہے تو اس پر وہ نماز واجب ہو گی جس کے وقت میں اسے افاقہ ہوا ہے اور اگر اُس کے وقت میں افاقہ نہیں ہوا ہے تو اس پر نماز لازم نہیں ہو گی۔ بے ہوش شخص کا مسئلہ بعد میں زیر بحث آئے گا۔

علما اس پر متفق ہیں کہ عورت اگر ان اوقات میں طُہر میں داخل ہو تو اس پر وہی نماز واجب ہو گی جس کے وقت میں وہ پاک ہوئی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر وہ اس حال میں پاک ہوئی کہ غروب آفتاب میں چار رکعتوں کے بقدر وقت باقی ہے تو اس پر صرف عصر کی نماز لازم ہو گی۔ اور اگر پانچ رکعتوں کے بقدر وقت باقی ہے تو ظہر وعصر کی دونوں نمازیں اس پر لازم ہوں گی۔ امام شافعی کے نزدیک اگر غروب میں ایک رکعت کے بقدر وقت باقی ہے تو دونوں نمازیں ایک ساتھ لازم ہوں گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یا دوسرے قول کے مطابق ایک تکبیر کا وقت باقی ہے تو دونوں نمازیں ایک ساتھ لازم ہوں گی۔ امام مالک کے نزدیک یہی معاملہ اس بھولنے والے مسافر کا ہے جسے ان اوقات میں یاد آئے یا مقیم جسے سفر درپیش ہے یا کافر جو اِن اوقات میں مسلمان ہو یعنی ان پر نماز لازم ہو گی اسی طرح اس بچے پر بھی نماز لازم ہو گی جو اِن اوقات میں بالغ ہو۔ امام مالک نے رکعت کو آخرِ وقت کا حصہ قرار دیا ہے اور امام شافعی نے رکعت کو تکبیر کی طرح حد مانا ہے۔ ان دونوں اماموں کے اس مؤقف کی وجہ یہ حدیث نبوی ہے:

مَنْ أَدْرَکَ رَكْعَةً مِنَ العَصْرِ قَبْلَ أن تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَکَ العَصْرَ

(جس نے نماز عصر کی ایک رکعت پالی قبل اس کے کہ آفتاب غروب ہو۔ اُس نے نماز عصر پالی)

امام مالک کے نزدیک یہ حدیث اَقلّ کے ذریعہ اکثر پر دلالت کرنے کے باب سے ہے جب کہ امام شافعی نے اسے اکثر کے ذریعہ اَقل پر دلالت کرنے کے باب میں شمار کیا ہے۔ اس کی تائید درج ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے۔

مَنْ أَدْرَکَ سَجْدَةٍ مِنَ العَصْرِ قَبْلَ أن تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَکَ العَصْرَ

(جس نے عصر کا ایک سجدہ پالیا آفتاب غروب ہونے سے پہلے اس نے نماز عصر پالی)

امام موصوف نے اس حدیث میں سجدہ کے لفظ سے رکعت کا ایک حصہ سمجھا ہے۔ یہ اسی قول کے مطابق ہے جس میں آپ نے کہا ہے کہ جس نے طلوع یا غروب سے پہلے ایک تکبیر پالی اس نے وقت پالیا۔

امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ حائضہ غسل سے فراغت کے بعد اس وقت کو شمار کرے گی یہی حال بچے کی بلوغت کا بھی ہے۔ کافر جو اسلام قبول کرے وہ قبول اسلام کے وقت کی رعایت رکھے گا نہ کہ غسل سے فراغت کا۔ اور اس میں اختلاف ہے۔ بے ہوش شخص امام مالک کے نزدیک حائضہ کی طرح ہے اور عبدالملک کے نزدیک اس کافر کی طرح ہے جو اسلام لے آئے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ان اوقات میں اگر عورت کو حیض آ جائے اور اس نے نماز نہ پڑھی ہو تو قضا اس سے ساقط ہے اور امام شافعی اس پر قضا کو واجب کہتے ہیں اور یہ لازم ہے ہر اُس شخص کے لیے جو سمجھتا ہے کہ نماز اول وقت شروع ہوتے ہی واجب ہو جاتی ہے کیوں کہ جب اُسے حیض آیا ہے اُس وقت اتنا وقفہ گزر چکا تھا جس میں اس کے لیے نماز پڑھنا ممکن تھا اب اس پر نماز واجب ہوگئی۔ سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ نماز آخر وقت میں واجب ہوتی ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے امام مالک کا نہیں اس لیے یہ امام ابوحنیفہ کے قول پر لازم آتا ہے یعنی ان کے اصول سے ہم آہنگ ہے امام مالک کے قول پر لازم نہیں آتا۔

فصلِ ثانی

ممنوع اوقات

وہ اوقات جن میں نماز کی ادائیگی ممنوع ہے، ان کے سلسلہ میں علما نے دو چیزوں میں اختلاف کیا ہے:

اوقات کی تعداد

ممنوع نمازیں

پہلا مسئلہ: اوقات کی تعداد

علما کا اتفاق ہے کہ تین اوقات میں نمازوں کی ادائیگی ممنوع ہے:

طلوع آفتاب کا وقت

غروب آفتاب کا وقت

نماز صبح کی ادائیگی سے لے کر طلوع آفتاب تک

دو اوقات کے ممنوع ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے:

زوال کا وقت

عصر کے بعد

امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ ممنوع اوقات چار ہیں: طلوع آفتاب، غروب آفتاب، صبح کے بعد اور عصر کے بعد۔ زوال کے وقت نماز کی ادائیگی کو امام موصوف نے جائز کہا ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ پانچ اوقات ہیں اور سب ممنوع ہیں سوائے جمعہ کے دن وقتِ زوال کے۔ اس میں امام موصوف نے نماز پڑھنا جائز بتایا ہے۔ ایک گروہ نے اس سے عصر کے بعد نماز کی ادائیگی کو مستثنیٰ کیا ہے۔

اختلاف کا سبب دو میں سے ایک چیز ہے: ایک حدیث کا دوسری حدیث سے تعارض یا حدیث کا تعارض عمل سے (ان لوگوں

کے نزدیک جو عمل کی رعایت رکھتے ہیں) اس سے اہل مدینہ کا عمل مراد ہے اور اس کی اہمیت امام مالک کے نزدیک ہے۔

جہاں ممانعت آئی ہے اور وہاں قول یا عمل کی کوئی مخالفت نہیں ہے وہاں علما کے درمیان اتفاق رائے ہے اور جہاں قول یا عمل کی مخالفت موجود ہے وہاں مسئلہ اختلافی ہو گیا ہے۔

وقت زوال میں اختلاف کی وجہ عمل اہل مدینہ اور حدیث میں تعارض ہے۔ حدیث عقبہ بن عامر الجہنیؓ میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "تین اوقات ہیں جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھنے سے اور اپنے مردوں کو دفن کرنے سے روک دیا ہے:

جب سورج طلوع ہو رہا ہو تا آنکہ وہ بلند ہو جائے

جب نصف النہار کی انی کھڑی ہو تا آنکہ جھک جائے

اور جب سورج مائل بہ غروب ہو۔"

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت ابوعبداللہ الصنابحی کی حدیث بھی اسی مفہوم میں ہے مگر وہ منقطع ہے۔ اس کی تخریج امام مالک نے الموطا میں کی ہے۔ بعض لوگوں نے ان تینوں اوقات میں نماز کی ادائیگی سے منع کیا ہے اور کچھ لوگوں نے ان سے وقت زوال کو مستثنیٰ کیا ہے یا تو مطلقاً مستثنیٰ کیا ہے اور یہ امام مالک کا قول ہے یا صرف جمعہ کے دن کو مستثنیٰ کیا ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے۔ امام مالک کے مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب انہوں نے اہل مدینہ کا عمل دو اوقات میں محدود پایا اور تیسرے وقت یعنی زوال میں انہوں نے اس عمل کا مشاہدہ نہیں کیا تو اس میں نماز پڑھنا انہوں نے مباح کر دیا۔ اور یہ سمجھا کہ یہ ممانعت عمل سے منسوخ ہے۔ جن فقہا کے نزدیک عمل مؤثر نہیں ہے ان کے نزدیک ممانعت کا اصل حکم موجود ہے۔ ہم نے عمل اور اس کی قوت پر گفتگو فقہی کلام جسے اصول فقہ کہا جاتا ہے، پر اپنی کتاب میں کی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک چونکہ وہ روایت صحیح ہے جسے ابن شہاب نے ثعلبہ بن ابو مالک القرظی کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ عمر بن الخطابؓ کے زمانہ میں جمعہ کے روز نماز پڑھ رہے تھے حتی کہ حضرت عمرؓ نکلے۔ یہ معلوم ہے کہ حضرت عمرؓ کا خروج زوال کے بعد ہوا تھا کیوں کہ چٹائی والی صحیح حدیث میں موجود ہے کہ مسجد کی مغربی دیوار کی طرف چٹائی ڈال دی گئی تھی۔ جب پوری چٹائی کو دیوار کے سایہ نے ڈھانک لیا تو عمر بن الخطاب نکلے۔ اس کے ساتھ حدیث ابو ہریرہؓ بھی موجود ہے جس کے الفاظ ہیں "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف النہار میں نماز پڑھنے سے روک دیا تھا تا آنکہ آفتاب زوال کی طرف مائل ہو جائے سوائے جمعہ کے دن کے۔" اس حدیث میں یوم الجمعہ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث حضرت عمرؓ کے دور میں عمل سے قوی ہو گئی گرچہ حدیث خود ان کے نزدیک ضعیف ہے۔ جن فقہا نے ثابت حدیث کو ترجیح دی ہے ان کے نزدیک ممانعت کا اصلی حکم باقی ہے۔

نماز عصر کے بعد نماز کی ادائیگی میں جو اختلاف ہے تو اس کا سبب باہم متصادم احادیث ہیں۔ اس سیاق میں دو حدیثیں آتی ہیں جو باہم متعارض ہیں۔ ایک حدیث ابو ہریرہؓ ہے جس کی صحت پر اتفاق ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع کیا ہے تا آنکہ سورج غروب ہو جائے اور نماز صبح کے بعد نماز پڑھنے سے منع کیا ہے تا آنکہ سورج طلوع ہو جائے۔"

دوسری حدیثِ عائشہؓ ہے وہ کہتی ہیں "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے گھر دو نمازیں کھلے اور چھپے ہر حال میں کبھی ترک نہیں کیں: فجر سے پہلے کی دو رکعتیں اور عصر کے بعد کی دو رکعتیں۔"

جن فقہا نے حدیث ابو ہریرہؓ کو ترجیح دی انہوں نے عصر کے بعد نماز کی ادائیگی ممنوع بتائی۔ اور جنہوں نے حدیث عائشہؓ کو

ترجیح دی یا اسے ناسخ مانا کیوں کہ اسی عمل پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا، انہوں نے جواز کا فتویٰ دیا۔ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث حضرت عائشہؓ کو حدیث کی مخالف ہے۔ حدیث ام سلمہؓ میں ہے کہ ''انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھتے دیکھا تو آپؐ سے اس کی وجہ دریافت کی۔ آپؐ نے فرمایا: میرے پاس عبدالقیس قبیلہ کے کچھ لوگ آئے تھے۔ انہوں نے مجھے ظہر کے بعد والی دو رکعتوں کی ادائیگی سے مصروف رکھا۔ یہ دونوں رکعتیں وہی ہیں۔''

دوسرا مسئلہ: ممنوع نمازیں

علما نے اُن نمازوں کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو ان اوقات میں جائز نہیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ ان اوقات میں کوئی نماز سرے سے جائز نہیں ہے نہ فرض نہ سنت ونفل سوائے اس دن کی نماز عصر کے۔ اِن فقہا کا خیال ہے کہ اگر آدمی بھول جائے تو عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت قضا کر سکتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی متفقہ رائے ہے کہ ان اوقات میں فرض نمازوں کی قضا جائز ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ان اوقات میں جس نمازوں کی ادائیگی جائز نہیں ہے صرف وہ نوافل ہیں جو بغیر سبب کے ادا کی جاتی ہیں۔ سنتوں کی ادائیگی جیسے نماز جنازہ پڑھنا ان اوقات میں جائز ہے۔ سنتوں کے معاملہ میں امام مالک نے عصر کے بعد اور صبح کے بعد کے اوقات میں امام شافعی کی موافقت کی ہے اور ان سنتوں کے سلسلہ میں اُن کی مخالفت کی ہے جو کسی سبب سے پڑھی جاتی ہے جیسے صلوٰۃ المسلمین کی دو رکعتیں امام شافعی ان دونوں رکعتوں کو عصر کے بعد اور نماز فجر کے بعد جائز مانتے ہیں مگر امام مالک انہیں تسلیم نہیں کرتے۔ طلوع وغروب کے وقت سنتوں کے جواز میں امام مالک کا قول مختلف ہو گیا ہے۔

ان اوقات میں جو نمازیں جائز نہیں ہیں وہ امام ثوری کے نزدیک فرض کو چھوڑ کر تمام ہیں۔ انہوں نے سنت اور نفل کی بھی تفریق نہیں کی ہے۔ اس طرح اس سلسلہ میں تین اقوال ہو گئے۔

۱۔ تمام نمازیں مطلقاً ممنوع ہیں۔

۲۔ فرض کے سوا تمام نمازیں ممنوع ہیں خواہ نوافل ہوں یا سنتیں۔

۳۔ نوافل ممنوع ہیں سنتیں نہیں۔

اس روایت کے مطابق جس میں امام مالک نے غروب کے وقت نماز جنازہ کو ممنوع کہا ہے۔ چوتھا قول بھی ہے، وہ یہ کہ نماز فجر اور نماز عصر کے بعد صرف نوافل ممنوع ہیں اور طلوع وغروب کے وقت نوافل اور سنتیں دونوں ممنوع ہیں۔

اختلاف کا سبب احادیث میں وارد متعارض عموم کے درمیان جمع وتطبیق میں اختلاف ہے اور یہ کہ کون سی حدیث کس کے ذریعہ خاص کی جائے گی۔ کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

إِذَا نَسِيَ أَحدُ كمُ الصَّلٰوةَ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذكَرهَا

(جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنا بھول جائے تو جب اسے یاد آئے پڑھ لے)

اس حدیث کا عموم تمام اوقات کے احاطہ کا متقاضی ہے اور جن احادیث میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں نماز پڑھنے سے روکا ہے اُن کا تقاضا ہے کہ ممانعت فرض نمازوں اور سنت ونوافل کی تمام اجناس پر حاوی ہو۔

اگر ہم ان دونوں طرح کی احادیث کو ان کے عموم پر محمول کریں تو ان کے درمیان ایسا تعارض واقع ہوگا جو عام اور خاص کے درمیان تعارض کی جنس سے ہے۔ عموم وخصوص کا یہ مسئلہ یا تو زمانہ میں ہے یا لفظ صلوٰۃ میں۔ جن فقہا نے فرض نماز کو جس کی قضا ادا کرنے کا منصوص حکم موجود ہے، ممنوع نماز کے لفظ کے عموم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے انہوں نے اِن اوقات میں فرض کے دوسری نمازوں کی ممانعت کی ہے۔ امام مالک نے فرض نمازوں کو لفظ صلوٰۃ کے عموم سے مستثنیٰ کرنے کے اپنے مؤقف کو ترجیح ذیل کی حدیث کی روشنی میں دی ہے:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ

(جس نے غروب آفتاب سے قبل عصر کی ایک رکعت پالی اس نے نماز عصر پالی)

اسی لیے کوفیوں نے اسی دن کو عصر کو فرض نمازوں سے مستثنیٰ کر دیا ہے۔ مگر انہیں چاہیے تھا کہ نماز کو بھی اس سے مستثنیٰ کرتے کیوں کہ اس سلسلہ میں نص موجود ہے۔ انہیں اس کی تردید یہ کہہ کر نہیں کرنی چاہیے تھی کہ طلوع آفتاب سے قبل ایک رکعت کو پانے والا وقت ممنوع کی طرف بڑھ رہا ہے اور غروب آفتاب سے قبل ایک رکعت کو پانے والا وقت مباح کی طرف بڑھ رہا ہے۔ کوفی علما یہ کہہ سکتے تھے کہ یہ حدیث فرض نمازوں کے اُس صلوٰۃ کے عموم سے استثنا پر دلالت نہیں کرتی جس سے اِن ایام میں ممانعت متعلق ہے کیوں کہ اُس دن کی نماز عصر تمام فرض نمازوں کے معنی میں شامل نہیں ہے۔ اسی طرح وہ نماز صبح کے سلسلہ میں یہی استدلال کر سکتے تھے اگر انہیں تسلیم ہے کہ وہ ممنوع وقت میں اسے قضا کی مشکل میں پڑھ سکتا ہے۔ اس طرح ان کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ مستثنیٰ جس کا ذکر لفظ کی صورت میں ہوا ہے آیا اس کا تعلق اُس خاص کے باب سے ہے جس سے خاص مراد لیا گیا ہے؟ یا اُس خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد لیا گیا ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن فقہا نے اس کا مفہوم صرف نماز عصر اور نماز فجر لیا ہے جو منصوص ہے تو یہ ان کے نزدیک اُس خاص کے باب سے ہے جس سے خاص ہی مراد ہے۔ اور جن لوگوں نے اس سے صرف نماز عصر یا نماز فجر مراد لینے کے بجائے تمام فرض نمازوں کو مراد لیا ہے اُن کے نزدیک یہ اُس خاص باب سے ہے جس سے عام مراد ہے۔ جب صورت حال یہ ہے تو اس امر کے حق میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے کہ فرض نمازیں ہی لفظ صلوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں جس طرح اس بات کے حق میں قطعی وغیر قطعی کسی قسم کی دلیل نہیں ہے کہ احادیث نہی میں وارد خاص زمانہ کو احادیث امر میں وارد عام زمانہ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے بغیر اس کے کہ احادیث امر میں منصوص خاص نماز کو احادیث نہی میں منصوص عام نماز سے مستثنیٰ کیا جائے۔ یہ بالکل واضح ہے کیوں کہ جب عام و خاص ہر ایک میں دو احادیث متعارض ہوں تو اُن میں سے کسی کو دوسرے پر غالب بنانا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے یعنی ایک حدیث کے خاص کو دوسری کے عام سے یا دوسری حدیث کے عام کو پہلی کے خاص سے مستثنیٰ کرنا دلیل کے بغیر درست نہیں ہے۔ یہ پوری طرح واضح ہے واللہ اعلم۔

باب۔۲

اذان واقامت

یہ باب دو فصلوں میں منقسم ہے:

فصل اوّل : اذان

فصل ثانی : اقامت

فصل اوّل

اذان

اس فصل میں گفتگو پانچ قسموں میں منحصر ہے۔

پہلی قسم : اذان کی صفت

دوسری قسم : اذان کا حکم

تیسری قسم : اذان کا وقت

چوتھی قسم : اذان کی شرائط

پانچویں قسم: اذان کے جوابی کلمات

پہلی قسم: اذان کی صفت

اذان کی چار مشہور صفات کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے: تکبیر کو دوہرانا، شہادتیں کو چار مرتبہ ادا کرنا اور باقی کلمات کو دو دو بار ادا کرنا۔ یہ امام مالک وغیرہ اہل مدینہ کا مسلک ہے۔ امام مالک کے متاخر اصحاب نے ترجیع کا مسلک پسند کیا ہے یعنی پہلے شہادتیں کو دو بار خفی آواز میں دوہرانا پھر دوسری بار آواز بلند دو دو بار ادا کرنا۔

دوسری صفت اہل مکہ کی اذان ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ یعنی تکبیر اوّل اور شہادتیں کو چار بار ادا کرنا اور اذان کے باقی کلمات کو دو بار ادا کرنا۔

تیسری صفت اہل کوفہ کی اذان ہے یعنی پہلی تکبیر کو چار بار کہنا اور باقی اذان کو دو بار کہنا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

چوتھی صفت اہل بصرہ کی اذان ہے یعنی تکبیر اوّل کو چار بار کہنا، شہادتیں اور حیّ علی الصلوٰۃ، حیّ علی الفلاح کو تین بار دوہرانا۔ موذّن **اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ** سے ابتدا کرے تا آنکہ **حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ** تک پہنچ جائے پھر ان چاروں جملوں کو مسلسل دوسری بار دوہرائے پھر تیسری بار ان چاروں کلمات کو دوہرائے۔ یہ امام حسن بصری اور امام ابن سیرین کا مسلک ہے۔

ان چاروں مسالک کے اختلاف کی وجہ مختلف احادیث کے درمیان فرق اور ایک گروہ کے نزدیک مختلف تعامل ہے۔ اہل مدینہ اپنے مسلک کی تائید میں مدینہ کے سلسل عمل کو پیش کرتے ہیں، اہل مکہ اپنے یہاں کے تاریخی تعامل کو دیکھتے ہیں۔ یہی حال اہل کوفہ اور اہل بصرہ کا ہے۔ ان میں سے ہر گروہ کی تائید میں احادیث موجود ہیں۔

تکبیر اوّل کو دوہرانے کا حجازی مسلک صحیح طرق سے حضرت ابومحذورہؓ اور حضرت عبداللہ بن زیاد انصاریؓ سے مروی ہے۔ تکبیر اوّل کو چار بار دوہرانا بھی دوسرے طرق سے ابومحذورہؓ اور عبداللہ بن زیدؓ سے مروی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں: یہ وہ اضافے ہیں جن کو تسلیم کرنا واجب ہے جب کہ اہل مکہ کا مسلسل عمل بھی یہی ہے۔

امام مالک کے متاخر اصحاب نے ترجیع کا جو مسلک اختیار کیا ہے وہ طریق ابوقدامہؓ سے مروی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر نے انہیں ضعیف کہا ہے۔ اہل کوفہ کا مسلک حدیث ابولیلیٰ کی وجہ سے ہے اس کے الفاظ ہیں ''عبداللہ بن زید نے خواب میں ایک آدمی کو دیکھا وہ ایک دیوار کی منڈیر پر کھڑا تھا۔ اس کے جسم پر دو سبز چادریں تھیں۔ اس نے دو دو بار اذان دی اور دو دو بار اقامت کہی۔ انہوں نے صبح کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا خواب سنایا۔ چنانچہ بلال کھڑے ہوئے اور دو دو بار اذان کہی اور دو دو بار اقامت کے الفاظ ادا کیے۔'' امام بخاری نے جس حدیث کی تخریج کی ہے وہ فقط انسؓ سے مروی ہے اور وہ یہ ہے کہ ''آپ نے بلال کو حکم دیا کہ اذان کو جفت کہیں اور اقامت کو طاق ادا کریں سوائے قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوۃ کے۔ وہ اسے دو بار کہیں۔'' امام مسلم نے حضرت ابومحذورہ سے حجازیوں کی صفت کے مطابق حدیث کی تخریج کی ہے۔

کلمات اذان کے سلسلہ میں وارد احادیث میں اِسی تعارض کی وجہ سے امام احمد بن حنبل اور امام داؤد نے رائے قائم کی ہے کہ یہ مختلف صفات بطور ایجاب (واجب قرار دینا) نہیں وارد ہوئی ہیں بلکہ بطور تخییر وارد ہوئی ہیں اور ان میں انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔ نماز فجر میں الصَّلٰوۃُ خَیْرٌ ''مِنَّ النَّوْم (نماز نیند سے بہتر ہے) کلمہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ ادا کیا جائے یا نہیں؟ جمہور فقہا نے اسے جائز کہا ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ: وہ کلمہ نہ کہا جائے کیوں کہ وہ مسنون اذان کا حصہ نہیں ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا یہ کلمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ادا کیا جاتا تھا؟ یا حضرت عمرؓ کے دور میں اس کا رواج ہوا ہے؟

دوسری قسم: اذان کا حکم

اذان کے حکم کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا سنت مؤکدہ؟ اور اگر واجب ہے تو فرض عین ہے یا فرض کفایہ؟ امام مالک سے ایک قول منقول ہے کہ اذان باجماعت نماز کی مسجدوں میں فرض ہے۔ دوسرا قول ہے کہ سنت مؤکدہ ہے۔ منفرد شخص پر وہ اسے نہ فرض سمجھتے ہیں نہ سنت۔ بعض اہل ظاہر نے کہا ہے کہ یہ واجب عین ہے۔ انہی میں سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ جماعت پر واجب ہے خواہ سفر میں ہو یا حضر میں۔ بعض علما ظاہر نے صرف سفر میں جماعت پر اذان کو واجب کہا ہے۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ دونوں کا اتفاق ہے کہ اذان فرد اور جماعت دونوں کے لیے سنت ہے مگر جماعت کے لیے یہ سنت مؤکدہ ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ سب کا اتفاق ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے یا شہری پر فرض ہے کیوں کہ حدیث سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب اذان کی آواز سن لیتے تو حملہ نہ کرتے اور جب اذان کی آواز سنائی نہیں دیتی تو حملہ کرتے۔''

اختلاف کا سبب ظواہر احادیث سے مفہوم کا تعارض ہے۔ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن

حویرثؓ اوران کے ساتھی سے فرمایا:

إذَا كُنتُمَا فِي سَفَرٍ فَأذِّنَا وَأقِيمَا وَليَؤُمَّكُمَا أكبرُكُمَا

(جب تم دونوں سفر میں ہوتو اذان ضروردو اور اقامت کہو اور تم میں سے جو سن رسیدہ ہو وہ امامت کرے۔)

اس طرح مروی ہے کہ جماعت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسلسل عمل یہی تھا۔

جن فقہا نے ان احادیث سے مطلق وجوب مرادلیا۔انہوں نے یا تو فرض عین قرار دیا۔یا جماعت پر اسے فرض کہا۔المفلس نے امام داؤد سے نقل کیا ہے اور جن فقہا نے اس سے جماعت کو نماز کے لیے دعوت دینا مرادلیا ہے انہوں نے کہا کہ یہ مسجدوں کی سنت ہے یا اُن جگہوں کے لیے سنت ہے جن میں جماعت نماز کے لیے جمع ہو۔اس طرح اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ نماز کے لیے مخصوص کلمات کا حصہ ہے یا اس کا مقصد اجتماعیت ہے؟

تیسری قسم: اذان کا وقت

تمام علما کا اتفاق ہے کہ نماز کے لیے اذان وقت سے پہلے نہیں دی جائے گی البتہ نماز فجر کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ فجر سے قبل اس کی اذان جائز ہے۔امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع کہا ہے۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ جب نماز فجر کے لیے اذان دی جائے تو ضروری ہے کہ وہ طلوع فجر کے بعد ہو کیوں کہ ان کے نزدیک فجر کے بعد ہی اذان واجب ہے۔امام ابو محمد بن حزم کہتے ہیں کہ ناگزیر ہے کہ وقت کے بعد ہی اذان ہو اور اگر وقت سے پہلے اذان دے دی گئی تو جائز ہے بشرطیکہ دونوں کے درمیان اتنا معمولی وقفہ ہو کہ ایک اذان ختم ہو اور دوسری شروع ہو جائے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض حدیثیں ہیں۔:ایک ثابت مشہور حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إن بِلالاً يُنَادِي بِلَيلٍ فَكلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يُنَادِيَ ابنُ اُمِّ مَكتُومٍ

(بلال رات میں آواز لگائیں تو کھاؤ پیوتا آنکہ ابن ام مکتوم صدادیں)

ابن ام مکتومؓ نابینا تھے وہ اُس وقت تک اذان نہ دیتے تھے جب تک کہ اُن سے کہا نہ جاتا تھا کہ صبح ہوگئی، صبح ہوگئی۔

دوسری روایت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ''بلالؓ نے طلوع فجر سے قبل اذان دی تو آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ واپس جائیں اور صدا لگائیں: آگاہ باش، بندہ سو گیا ہے!'' حجازیوں کی حدیث زیادہ ثابت ہے اور اہل کوفہ کی بھی۔اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے اور بہت سے اہل علم نے اسے صحیح کہا ہے۔

ان دونوں حدیثوں کے سلسلہ میں بعض فقہا نے جمع و تطبیق کا راستہ اپنایا ہے اور بعض نے ترجیح کا۔ترجیح کا راستہ اہل حجاز کا اختیار کردہ ہے۔وہ کہتے ہیں کہ حدیث بلال زیادہ ثابت ہے اور اس پر عمل کرنا زیادہ واجب ہے۔اہل کوفہ نے جمع و تطبیق کی راہ اپنائی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ بلالؓ کی اذان ایسے وقت میں ہوئی جس میں طلوع فجر کا شبہ رہا ہو، کیوں کہ ان کی بصارت میں کچھ کمزوری تھی۔اور ابن ام مکتومؓ کی اذان ایسے وقت میں ہوتی ہو جس میں طلوع فجر کا یقین ہو۔اس پر دلالت حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے وہ کہتی ہیں ''دونوں کی اذانوں میں بس اتنا ہی فرق ہوتا تھا کہ ایک اذان خاموش ہوتی تھی کہ دوسری بلند ہونے لگتی

تھی۔"

جوفقہا دونوں کوجمع کرنے کے قائل ہیں یعنی فجر سے قبل اذان اور فجر کے بعداذان کو، تو یہ اُس روایت کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں جونمازِ صبح کے سلسلہ میں خاص طور سے بیان کی جاتی ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں دو اذانیں ہوتی تھیں ایک حضرت بلالؓ دیتے تھے اور دوسری ابن ام مکتومؓ دیتے تھے۔

چوتھی قسم: اذان کی شرائط

اس قسم میں آٹھ مسائل ہیں:

۱۔ کیا مؤذن کے لیے مقیم ہونا شرط ہے یا نہیں؟
۲۔ کیا اذان کے دوران گفتگو کرنے کی اجازت ہے یا نہیں؟
۳۔ کیا مؤذّن کے لیے طاہر ہونا مشروط ہے یا نہیں؟
۴۔ کیا اس کے لیے قبلہ رو ہونا واجب ہے یا نہیں؟
۵۔ کیا اس کے لیے کھڑا ہونا شرط ہے یا نہیں؟
۶۔ کیا سوار کے لیے اذان دینا مکروہ ہے یا نہیں؟
۷۔ کیا اس کے لیے بالغ ہونے کی شرط ہے یا نہیں؟
۸۔ کیا اذن کے لیے اجرت لینا جائز ہے یا نہیں؟

دو افراد میں سے ایک اذان دے اور دوسرا اقامت کہے، اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اکثر فقہا اسے جائز کہتے ہیں اور بعض فقہا اسے جائز نہیں مانتے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض حدیثیں وارد ہیں: ایک حدیث الصدائی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ جب صبح کا وقت آیا تو آپؐ نے مجھے حکم دیا۔ میں نے اذان دی۔ پھر آپ نماز کے لیے کھڑے ہوئے۔ اتنے میں بلال آئے کہ اقامت کہیں، اللہ کے رسول نے فرمایا: صدائی بھائی نے اذان دی ہے اور جو اذان دے وہی اقامت کہے۔"

دوسری حدیث وہ ہے کہ جس میں مروی ہے کہ عبداللہ بن زید نے جب خواب میں اذان دیکھی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال کو حکم دیا۔ انہوں نے اذان دی۔ پھر آپؐ نے عبداللہ کو حکم دیا اور انہوں نے اقامت کہی۔"

جن فقہا نے نسخ کا طریقہ اختیار کیا انہوں نے کہا کہ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث پہلے کی ہے اور صدائی کی حدیث بعد کی ہے اور ترجیح کا مسلک اختیار کرنے والوں نے کہا کہ عبداللہ بن زید کی حدیث زیادہ ثابت ہے کیوں کہ حدیث الصدائی میں عبدالرحمٰن بن زیاد الافریقی منفرد ہیں اور وہ ان کے نزدیک حجت نہیں ہیں۔

اذان پر اجرت لینے کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ اس سلسلہ میں وارد حدیث کے صحیح ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ یہ حدیث عثمان بن ابی العاصؓ کی روایت کردہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے آخری وصیت کی وہ یہ تھی کہ ایسے شخص کو موذن بناؤں جو اذان پر اجرت نہ لے۔" جن فقہا نے اجرت کی ممانعت کی ہے انہوں نے اذان کو نماز پر قیاس کیا ہے۔

دوسری شرائط میں اختلاف کا سبب انہیں نماز پر قیاس کرنا ہے۔ جن لوگوں نے اذان کو نماز پر قیاس کیا۔ انہوں نے نماز کی تمام شرائط کو اذان میں بھی واجب تسلیم کیا ہے اور جن لوگوں نے نماز پر قیاس نہیں کیا ہے انہوں نے ان شرائط کو واجب نہیں مانا ہے۔ ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں: ہم سے روایت کی گئی ہے ابو وائل بن حجرؓ سے، وہ کہتے ہیں: صداقت بھی ہے اور سنت مسنونہ بھی کہ جو اذان دے وہ کھڑا ہو کر دے اور جب بھی اذان دے طہارت کی حالت میں دے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو وائل صحابہ میں سے ہیں اور ان کا قول سنت ہے جو مسند میں داخل ہے اور یہ قیاس سے اولیٰ ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: امام ترمذی سے حضرت ابو ہریرہؓ سے تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يُؤَذِّنُ إِلَّا مُتَوَضِّئٌ

(اذان وہی دے جو باوضو ہو)

پانچویں قسم: اَذان کے جوابی کلمات

سامع مؤذن کے جواب میں کیا کہے، اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ سامع آخر تک حرف بحرف وہی کہے جو موذن کہتا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ سامع مؤذن کے کلمات دوہرائے مگر جب وہ حیّ علیٰ الصّلوٰۃ، حیّ علیٰ الفلاح کہے تو سامع لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰه کہے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا تعارض ہے۔ حدیث ابوسعید خدریؓ میں ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَايَقُولُ

(جب تم موذّن کو سنو تو جو کچھ وہ کہے تم بھی کہو)

اور عمر بن الخطابؓ کے طریق سے اور حدیث معاویہؓ میں ہے کہ سامع حَیَّ عَلَی الفَلَاحِ سن کر کہے لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰه۔ جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے حدیث ابوسعید الخدریؓ کے عموم کو اختیار کیا اور جنہوں نے اس سلسلہ میں خاص پر عام کو استوار کیا انہوں نے دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق پیدا کی۔ یہ امام مالک بن انس کا مسلک ہے۔

فصلِ ثانی

اقامت

اقامت کے سلسلہ میں دو چیزوں میں علما نے اختلاف کیا ہے: ایک اس کا حکم اور دوسری اس کی صفت۔

حکم کے سلسلہ میں تمام فقہا کی رائے ہے کہ فرد اور جماعت دونوں کے حق میں اذان سے زیادہ موکد سنت ہے۔ اہل ظاہر اسے فرض قرار دیتے ہیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ علما ظاہریہ کے نزدیک یہ مطلق فرض ہے یا نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلے قول کے مطابق اقامت نہ کہنے سے نماز باطل نہیں ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق باطل ہو جائے گی۔ اصحاب مالک میں سے ابن کنانہ کہتے ہیں کہ جس نے جان بوجھ کر اقامت نہیں کہی اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اس اختلاف کا سبب علما کا یہ اختلاف ہے کہ آیا اقامت اُن افعال میں سے ہے جو حکم صلوٰۃ کے مجمل کی وضاحت کے لیے وارد ہیں کہ اسے وجوب پر محمول کیا جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے۔

یا اقامت اُن افعال میں سے ہے جو استحباب پر محمول کئے جاتے ہیں؟

حدیثِ مالک بن الحویرثؓ کے ظاہری مفہوم کا تقاضا ہے کہ خواہ فرد ہو یا جماعت، اقامت کو ہر ایک پر فرض قرار دیا جائے۔

اقامت کی صفت کے سلسلہ میں امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ تکبیر اول دو دو بار کہی جائے اور اس کے بعد کے کلمات ایک بار ادا کئے جائیں سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے کیوں کہ یہ کلمہ امام مالک کے نزدیک ایک بار ادا کیا جائے گا مگر امام شافعی کے نزدیک دو بار ادا کیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک اقامت دو دو بار کہی جائے گی۔ امام احمد بن حنبل نے ایک بار اور دو بار کلمات کی ادائیگی کے درمیان اختیار دیا ہے جس طرح اذان کے سلسلہ میں ان کی رائے ہے۔

سبب اختلاف اس معنی میں وارد حدیث انسؓ اور حدیث ابولیلیٰؓ (جو پیچھے گزر چکی ہے) میں تعارض ہے۔ حدیث انسؓ میں رسول اللہ نے فرمایا حضرت بلال کو دو دو بار اذان کے کلمات ادا کرنے اور ایک بار تمام کلماتِ اقامت کو (سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے) ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور حدیث ابولیلیٰؓ میں آپؐ نے بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے دو دو بار اذان کے کلمات دوہرائے اور دو دو بار اقامت کے کلمات بھی۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ خواتین پر اذان و اقامت واجب نہیں ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اقامت کہہ لیں تو بہتر ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر وہ اذان دیں اور اقامت کہیں تو بہتر ہے۔ اسحاق کہتے ہیں کہ ان پر اذان و اقامت واجب ہے۔ حضرت عائشہؓ کے سلسلہ میں مروی ہے کہ وہ اذان و اقامت کہتی تھیں جیسا کہ ابن المنذر نے بیان کیا ہے۔

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ عورت امامت کر سکتی ہے یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اصل یہ ہے کہ وہ ہر عبادت میں مرد کے ہم معنی ہے سوائے اس کے کہ اس کی تخصیص ہے کوئی دلیل ہو یا بعض عبادات میں وہ اسی طرح ہوگی اور بعض عبادات میں دلیل طلب کی جائے گی؟

باب۔۳

قبلہ

مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ خانہ کعبہ کی طرف رخ کرنا نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرہ: ۱۴۹)

(اور تمہارا اگزر جس مقام سے بھی ہو وہیں سے اپنا رخ (نماز کے وقت) مسجد حرام کی طرف پھیر دو)

اگر خانہ کعبہ نظر آئے تو فرض یہ ہے کہ چہرے کا رخ عین اللہ کے گھر کی طرف ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ کعبہ نگاہوں سے اوجھل ہو تو اس سلسلہ میں علما نے دو چیزوں میں اختلاف کیا ہے:

۱۔ کیا فرض عین خانہ کعبہ کی طرف رخ کرنا ہے یا اُس سمت کی طرف رخ کرنا فرض ہے؟

۲۔ کیا فرض سمت کا بالکل درست تعین کرنا ہے یا اجتہاد سے کام لینا فرض ہے؟

ایک گروہ کہتا ہے کہ عین خانہ کعبہ کی طرف رُخ کرنا فرض ہے اور دوسرا گروہ اُس سمت کی جانب رُخ کرنا فرض قرار دیتا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت قرآنی فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ میں کوئی لفظ محذوف ہے اور اسے کھول دینے کے بعد کلام کی صورت یوں بنے گی:

فَوَلِّ وَجْهَكَ جِهَةَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

(پس اپنا رخ مسجد حرام کی سمت میں پھیر دو)

یا سرے سے کوئی محذوف نہیں ہے اور کلام کے حقیقی معنی ہی مراد ہوں گے؟

جن لوگوں نے محذوف کو تسلیم کیا ہے انہوں نے خانہ کعبہ کی سمت کو فرض مانا ہے اور جن فقہا نے کوئی محذوف نہیں مانا ہے انہوں نے عین خانہ کعبہ کی جانب رخ کرنا فرض قرار دیا ہے۔ واجب یہ ہے کہ کلام کو حقیقت پر محمول کیا جائے تا آنکہ مجاز پر محمول کرنے کی کوئی دلیل ہو۔ کہا جاتا ہے کہ محذوف کو تسلیم کرنے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ" إِذَا تَوَجَّهَ نَحْوَ الْبَيْتِ

(جب اس نے خانہ کعبہ کی طرف رخ کر لیا تو اب مشرق و مغرب کے درمیان کوئی قبلہ نہیں ہے)

کعبہ کے باہر طویل صف بندی پر مسلمانوں کا متفق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ فرض عین خانہ کعبہ کی طرف رخ کرنا نہیں ہے جب کہ خانہ کعبہ نگاہوں کے سامنے نہ ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر عین کعبہ کی طرف رخ کرنا واجب ہوتا تو اس میں بڑا حرج اور کافی مشقت تھی جب کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ (الحج: ۷۸)

(اُس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی ہے)

عین خانہ کعبہ کی طرف ٹھیک ٹھیک رخ کرنا ممکن نہیں ہے سوائے اندازہ کے اور رعایتوں کے ساتھ طریقہ انجینئرنگ اور رصد کے ذریعہ اس کا پتہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس کے بغیر اجتہادی طریقوں سے اس کا حصول ناممکن ہے جب کہ اس اجتہاد کے مکلف نہیں ہے جس میں رصد کاری پر مبنی انجینئرنگ کا طریقہ اختیار کیا جائے اور طول بلد اور عرض بلد کا استنباط کیا جائے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مجتہد پر اجتہاد کرنا فرض ہے یا ٹھیک ٹھیک قبلہ معلوم کرنا فرض ہے؟ کہ اگر ٹھیک ٹھیک قبلہ معلوم کرنا فرض ہے تو غلطی واضح ہونے کے بعد نماز دوہرانا فرض ہے یا محض اجتہاد کرنا واجب ہے اور غلطی واضح ہونے کے بعد وہ نماز نہیں دوہرائے گا جب کہ اجتہاد کرنے سے پہلے وہ نماز پڑھ چکا ہے؟

امام شافعی کی رائے تو یہ ہے کہ فرض ٹھیک ٹھیک قبلہ معلوم کرنا ہے اور جب اسے غلطی کا پتہ ہو جائے تو وہ نماز دوہرائے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ نماز نہیں دوہرائے گا جب کہ اس کی نماز ہو چکی ہے اور اسے شعور نہیں تھا یا بغیر اجتہاد کے اس نے نماز پڑھ لی ہے۔ یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ البتہ امام مالک نے وقت کے اندر دوہرانے کو مستحب کہا ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث کا قیاس سے تعارض ہے اور خود حدیث کی صحت کے سلسلہ میں اختلاف بھی اس کی وجہ ہے۔ قیاس یہ ہے کہ سمت کو وقت نماز کے مشابہ قرار دیا جائے کیوں کہ علما کا اجماع ہے کہ اس میں وقت صحیح پر نماز ادا کرنا فرض ہے اور یہ کہ اگر معلوم ہو جائے کہ وقت سے قبل نماز ادا کر لی ہے تو وہ نماز کو دوہرائے گا۔ البتہ ایک شاذ اختلاف اس میں ابن عباسؓ اور شعبیؒ سے منقول ہے اور امام مالک سے بھی مروی ہے کہ مسافر کو معلوم نہ ہو اور شفق غائب ہونے سے پہلے عشا کی نماز پڑھ لے پھر اسے پتہ چلے کہ اس نے شفق غائب ہونے سے پہلے نماز پڑھ لی ہے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ دونوں کے درمیان وجہ مشابہت یہ ہے کہ یہ وقت کی میقات ہے اور وہ سمت کی میقات ہے۔

حضرت عامر بن ربیعہؓ کی حدیث اس سیاق میں اہم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تاریک رات میں سفر کر رہے تھے اور ہمیں قبلہ معلوم نہ ہو سکا چنانچہ ہم میں سے ہر ایک نے اپنے علم کے مطابق قبلہ رو ہو کر نماز پڑھ لی۔ صبح ہوئی تو معلوم ہوا کہ رات کی نماز میں قبلہ غلط تھا ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس امر کی بابت دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا ''تمہاری نماز ہو گئی۔'' اور یہ آیت نازل ہوئی:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (البقرہ: ۱۱۵)

(مشرق و مغرب سب اللہ کے ہیں۔ جس طرف بھی رخ کرو گے اُسی طرف اللہ کا رُخ ہے)

یہ آیت محکم ہے اور اس شخص کے حق میں ہے جسے نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہو کہ اس کا قبلہ غلط تھا۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے اور اس کی ناسخ حسب ذیل آیت ہے:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرہ: ۱۴۹)

(اور تمہارا گزر جس مقام سے بھی ہو وہیں سے اپنا رخ (نماز کے وقت) مسجد حرام کی طرف پھیر دو)

جن فقہا کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے انہوں نے میقاتِ سمت پر قیاس کیا ہے اور جن لوگوں نے حدیث کے مقصود کو اپنایا ہے اس کی نماز باطل نہیں ہوگی۔

اس باب میں ایک مشہور مسئلہ خود کعبہ کے اندر نماز کے جائز ہونے کا ہے۔ علما نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اسے مطلقاً ممنوع کہا ہے اور بعض لوگوں نے مطلقاً جائز تسلیم کیا ہے اور کچھ لوگوں نے نفل اور فرض نمازوں میں فرق کیا ہے۔ اختلاف کا سبب وارد احادیث کا باہم تعارض ہے اور یہ احتمال بھی کہ جو شخص اندر سے کعبہ کی کسی دیوار کی جانب رخ کر لے اسے باہر سے قبلہ رو ہونے والے کی طرح خانہ کعبہ کی جانب قبلہ رو تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟

حدیثیں دو ہیں اور دونوں باہم متصادم ہیں۔ ایک حدیث ابن عباسؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں "جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ میں داخل ہوئے تو اس کے تمام گوشوں میں دعا کی اور نماز نہیں پڑھی، باہر نکل آئے۔ جب باہر نکلے تو کعبہ کی جانب رخ کر کے دو رکعت نماز ادا کی اور فرمایا: "یہ قبلہ ہے۔"

دوسری حدیث عبداللہ بن عمرؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اسامہ بن زید، عثمان بن طلحہ اور بلال بن رباح کعبہ میں داخل ہوئے۔ آپ نے اسے اندر سے بند کر لیا اور تھوڑی دیر تک رکے رہے۔ جب وہ نکلے تو میں نے بلال سے پوچھا: اللہ کے رسول نے اندر کیا کیا ہے؟ آپ نے کہا: آپؐ نے اپنے بائیں ایک ستون بنایا اور اپنے دائیں ایک ستون بنایا اور اپنے پیچھے تین ستون بنائے اور پھر نماز پڑھی۔" جن فقہا نے ترجیح یا نسخ کا طریقہ اختیار کیا تو انہوں نے مطلقاً منع کیا اگر حدیث ابن عباسؓ کو ترجیح دی، یا مطلقاً اجازت دے دی اگر حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی۔ جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے۔ انہوں نے حدیث ابن عباسؓ کو فرض پر محمول کیا ہے اور حدیث ابن عمرؓ کو نفل پر۔ حالانکہ دونوں کو جمع کرنے میں زحمت ہے کیوں کہ کعبہ کے باہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دو رکعتیں ادا کی تھیں اور پھر فرمایا تھا کہ یہی قبلہ ہے، وہ نفل کی رکعتیں تھیں۔

جن فقہا نے تعارض کے وقت حدیث کے سقوط کا طریقہ اختیار کیا ہے تو اگر وہ اجماع اور اتفاق کو پیش نظر رکھنے والے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، اُن کے نزدیک داخل کعبہ نماز جائز نہیں ہے اور اگر حکم اجماعی کو شرط نہیں قرار دیتے تو وہ اِس نکتہ نظر سے سوچتے ہیں کہ داخل کعبہ نماز پڑھنے والے کو قبلہ اور مصلّی کہا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو داخل کعبہ نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر جواب نفی میں ہے۔ اور یہی پہلو زیادہ واضح ہے۔ تو خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا ناجائز ہے۔

تمام علما کا اتفاق ہے کہ اگر انفرادی نماز پڑھ رہا ہے یا امامت کر رہا ہے تو مستحب ہے کہ مصلی اور قبلہ کے درمیان سُترہ ہو کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

إِذَا وَضَعَ أَحَدُكُم بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ فَلْيُصَلِّ

(تم میں سے کوئی شخص اگر اپنے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کی مانند کوئی چیز رکھ لے تو وہ نماز پڑھ لے)

اگر سترہ نہ ملے تو لکیر کھینچنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ لکیر کھینچنا واجب نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ وہ اپنے سامنے لکیر کھینچ لے۔ اختلاف کا سبب لکیر کے سلسلہ میں وارد حدیث کی صحت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اس حدیث کی روایت حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے:

إِذَا صَلَّى أَحَدُكُم فَلْيَجْعَل تِلْقَاءَ وَجهِهِ شَيْئًا فَإِنْ لَم يَكُنْ فَلْيَنْصِبْ عَصًا فَإِنْ لَّمْ تَكُنْ مَعَهُ عَصًا فَلْيَخُطَّ خَطًّا وَلَا يَضُرُّهُ مَنْ مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ

(جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے چہرے کے آگے کچھ رکھ لے۔ اگر کچھ میسر نہ ہو تو کوئی عصا گاڑے اگر عصا بھی فراہم نہ ہو تو کوئی لکیر کھینچ دے۔ اُس کے آگے گزرنے والا کچھ نقصان نہ پہنچا سکے گا)

اس کی تخریج امام ابوداوٗد نے کی ہے۔ امام احمد بن حنبل اسے صحیح قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اسے صحیح نہیں مانتے جب کہ ایک روایت میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر سُترہ کے نماز پڑھی۔'' حدیث ثابت ہے کہ آپؐ بھالا لگا لیتے تھے۔

یہ اس باب کے جملہ قواعد تھے اور وہ چار مسائل تھے۔

باب ۔۴

ستر اور لباس

یہ باب دو فصلوں میں منقسم ہے: قابل ستر کو چھپانا اور نماز کے لیے بقدر ضرورت لباس۔

فصل اوّل

قابلِ ستر کو چھپانا

پہلا مسئلہ: ستر پوشی کا حکم

علما کا اتفاق ہے کہ ستر کو چھپانا مطلقاً فرض ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے یا نہیں؟ اسی طرح مرد اور عورت کے ستر کی حدود کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ امام مالک کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ یہ نماز کی سنتوں میں سے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے فرائض نماز میں شمار کرتے ہیں۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض اور حسب ذیل آیت قرانی کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

يَا بَنِيَ آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ (الاعراف: ۳۱)

(اے نبی آدم، ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو)

کہ اس آیت کا حکم واجب ہے یا مستحب؟ جن لوگوں نے اسے واجب حکم سمجھا ہے انہوں نے اس قابل ستر حصوں کو چھپانا مراد لیا ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ اس آیت کا سبب نزول یہ ہے کہ عورت خانہ کعبہ کا طواف عریاں ہو کر کرتی تھی اور کہتی تھی:

اليوم يبد وبعضہ' أو كلّہ — وما بدامنہ فلا أحلّہ'

(آج جسم کا بعض حصہ کھلے یا پورا کھل جائے کوئی حرج نہیں، عام دنوں میں اسکا کھلنا میرے نزدیک جائز نہیں ہے)

چنانچہ اس فعل بد کو روکنے کے لیے یہ آیت نازل ہوئی اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ''اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے اور کوئی عریاں ہو کر طواف نہ کرے۔''

جن فقہا نے اسے مستحب حکم سمجھا ہے انہوں نے کہا ہے کہ آیت میں چادر وغیرہ لباس کو مراد لیا گیا ہے جو ظاہری زینت ہے۔ انہوں نے اس مفہوم کی تائید میں اُس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کا مفہوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں مرد نماز پڑھتے تھے اور وہ بچوں کی طرح اپنی تہمند گردن میں باندھے رکھتے تھے۔ عورتوں سے کہا جاتا تھا کہ وہ سجدہ سے اپنا سر اسی وقت اٹھائیں جب مرد اچھی طرح بیٹھ جائیں۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ستر کے لیے کپڑا نہ پائے تو اس کے نماز پڑھنے میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر کوئی پانی نہ پائے تو اس کے نماز پڑھنے میں اختلاف ہے۔

دوسرا مسئلہ: مرد کا ستر

امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ مرد کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے۔ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ستر بس دونوں شرم گاہیں ہیں۔ اختلاف کا سبب دو متعارض حدیثیں ہیں اور دونوں ثابت ہیں۔ ایک حدیث جرہدؓ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

الفَخِذُ عَوْرَةٌ

(ران ستر ہے)

دوسری حدیث انسؓ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ران کھول دی جب کہ آپ اپنے اصحاب میں بیٹھے ہوئے تھے۔ امام بخاری کہتے ہیں کہ حدیثِ انسؓ کی سند زیادہ مضبوط ہے اور حدیث جرہدؓ میں زیادہ احتیاط ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ستر پیچھے کی شرم گاہ، آگے کی شرم گاہ اور ران ہے۔

تیسرا مسئلہ: عورت کا ستر

اکثر علما کی رائے ہے کہ عورت کا پورا بدن ستر ہے سوائے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت کے پاؤں ستر میں داخل نہیں ہیں۔ حضرت ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور امام احمد کی رائے ہے کہ عورت کا پورا بدن ستر ہے۔ اختلاف کا سبب درج ذیل آیت ہے:

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ (النور: ۳۱)

(اور اپنی زینت نہ دکھائیں بجز اس کے جو خود ظاہر ہو جائے)

کیا اس آیت کا مقصود متعین اعضا کو مستثنیٰ کرنا ہے یا اُن کو مستثنیٰ کرنا ہے جن کے ظہور کو عورت روک نہ سکے؟ جن فقہانے آیت کا مقصود یہ سمجھا کہ جو اعضا حرکت کے وقت چھپائے نہ جا سکیں انہیں مستثنیٰ کیا گیا ہے، انہوں نے کہا کہ عورت کا پورا جسم ستر ہے یہاں تک کہ اس کی پیٹھ بھی۔ اور استدلال درج ذیل آیت کے عموم سے کیا ہے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً (الأحزاب: ۵۹)

(اے نبی! اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور اہل ایمان کی عورتوں سے کہہ دو کہ اپنے اوپر اپنی چادروں کے پلّو لٹکا لیا کریں۔ یہ زیادہ مناسب طریقہ ہے تاکہ وہ پہچان لی جائیں اور نہ ستائی جائیں۔ اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے)

اور جن فقہانے یہ سمجھا کہ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا سے مراد یہ ہے کہ عام طور پر معمول کے مطابق جو حصے کھلے رہتے ہیں انہیں مستثنیٰ کیا گیا ہے یعنی چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں، اُن کی رائے ہے کہ یہ دونوں حصے ستر میں شامل نہیں ہے اور استدلال یہ کیا کہ عورت حج میں انہیں نہیں چھپاتی۔

فصل ثانی

نماز کے لیے ضروری لباس

لباس کے سلسلہ میں بنیاد قرآن کی یہ آیت ہے:

خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ (الأعراف: ٣١)

(ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو)

بنیاد احادیث میں واردہ ممانعت بھی ہے جو نماز کے دوران بعض کپڑوں کے استعمال سے متعلق ہے۔ میرے خیال میں علما کا اتفاق ہے کہ لباس کی جن حالتوں میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے جیسے چادر کو بدن پر لپیٹنا۔ یعنی مرد ایک ہی چادر کو اس طرح لپیٹ لے کہ اس کے کندھے پر کچھ نہ ہو اور مرد ایک ہی کپڑے کو اس طرح پہنے کہ شرم گاہ پر اس کا کوئی حصہ نہ ہو اور اس سلسلہ کی تمام احادیث کا مقصد ستر کھل جانے کا سد باب کرنا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے یہ کہا ہو کہ ان حالتوں میں نماز جائز نہیں ہے اگر اس کا ستر ڈھکا رہے جب کہ اہل ظاہر کے اصول کے مطابق یہ واجب ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ نماز کے لیے مرد ایک ہی لباس پہنے تو کافی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا مرد ایک ہی کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

أوَلِكُلِّكُمْ ثَوبَانِ؟

(کیا تم میں سے ہر ایک کے پاس دو کپڑے ہوتے ہیں؟)

علما نے اختلاف کیا ہے اس مرد کے سلسلہ میں جس کا پیٹ اور پیٹھ کھلی ہو۔ جمہور کے نزدیک اس کی نماز ہو جائے گی کیوں کہ مرد کی پیٹھ اور اس کا پیٹ ستر میں داخل نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے شاذ رائے پیش کی ہے کہ اس کی نماز نہیں ہوگی کیوں کہ اللہ کے رسول نے ایک ہی کپڑے میں اس طرح نماز پڑھنے کی ممانعت کی ہے کہ کندھے پر کچھ نہ ہو۔ اس گروہ کے نزدیک **خُذُو زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ** سے وجوب کا حکم نکلتا ہے۔

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ نماز میں عورت کے لیے کافی لباس ایک لمبی قمیض اور دوپٹہ ہے۔ کیوں کہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ عورت کس لباس میں نماز پڑھے، آپؐ نے فرمایا:

فِي الخمَارِ وَالدِّرْعِ السَّابِغِ إذَا غَيَّبَتْ ظُهُورَ قَدمَيْهَا

(دوپٹہ اور ایک لمبی قمیض میں بشرطیکہ وہ دونوں قدموں کی پشت کو چھپالے)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَايَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ حَائِضٍ إلَّا بِخمَارٍ

(اللہ تعالیٰ حیض کی عمر کو پہنچی ہوئی کسی عورت کی نماز قبول نہیں کرتا مگر جب کہ دوپٹہ ہو)

یہ حضرت عائشہؓ، حضرت میمونہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ لوگ اسی کا فتویٰ دیتے تھے۔ یہ تمام لوگ کہتے ہیں کہ عورت نے اگر نماز پڑھی اور اس کا ستر کھل گیا تو وقت کے اندر اور بعد میں اسے دوہرائے گی جب کہ امام مالک کہتے ہیں کہ صرف وقت کے

اندر دوہرائے گی۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ خادمہ کھلے سر اور کھلے پیروں کی حالت میں نماز پڑھ سکتی ہے۔ امام حسن بصری اس پر دوپٹہ کو واجب قرار دیتے ہیں اور عطا اسے مستحب سمجھتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جنس واحد کی جانب خطاب آزاد اور غلام دونوں کو بیک وقت شامل ہے؟ یا اس کے مخاطب فقط آزاد ہیں غلام نہیں؟

ریشم کے کپڑے میں مرد کی نماز کے سلسلہ اختلاف ہے ایک گروہ اسے جائز مانتا ہے اور دوسرا گروہ اسے ناجائز کہتا ہے۔ ایک گروہ وقت کے اندر اسے دوہرانے کو مستحب تصور کرتا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس چیز کی مطلق ممانعت کی گئی ہے کیا اس سے بچنا نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے؟ جن فقہا نے اسے شرط قرار دیا ہے انہوں نے ریشمی لباس میں نماز کو ممنوع کہا ہے اور جن لوگوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ریشم پہننے سے وہ گناہ گار ہوگا مگر اس کی نماز جائز ہوگی، انہوں نے کہا کہ یہ جس طرح طہارت نماز کے لیے شرط ہے اس طرح شرط نہیں ہے۔ یہ مسئلہ غصب شدہ گھر میں نماز ادا کرنے کی نوعیت کا ہے اور اس میں اختلاف مشہور ہے۔

باب ۔۵

نجاست سے طہارت کا حصول

نجاست سے طہارت کے حصول کو جن لوگوں نے سنت مؤکدہ کہا ہے وہ یہ موقف اختیار نہیں کر سکتے کہ یہ نماز میں فرض ہے یعنی اس کے درست ہونے کے لیے شرط ہے۔ جن فقہانے اسے مطلقاً فرض کہا ہے ان کے لیے اسے نماز میں فرض قرار دینے کا جواز ہے اور اس کا جواز بھی ہے کہ وہ اسے فرض نہ قرار دیں۔ عبدالوہاب نے امام مالک کے مذہب میں دو اقوال نقل کیے ہیں:

۱۔ نجاست کو زائل کرنا نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے بشرطیکہ آدمی کو یاد ہو اور وہ اس پر قادر ہو۔

۲۔ ازالۂ نجاست شرط نہیں ہے۔

شرط قرار دینے کا قول امام موصوف کے اس مشہور مسلک سے باہر نہیں ہے کہ نجاست کو دھونا سنت مؤکدہ ہے۔ البتہ اس قول کے خلاف جاتا ہے کہ یاد رہنے اور قادر ہونے کی حالت میں نجاست کو دھونا فرض ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الطہارۃ میں بیان ہو چکا ہے اور وہاں اسباب اختلاف بھی معلوم ہو چکے ہیں۔ یہاں گفتگو کا یہ حصہ زیر بحث ہے کہ آیا وہ ایسا فرض مطلق ہے جسے نماز کی درستگی کے لیے فرض ماننا واجب ہے یا نہیں؟ سچی بات یہ ہے کہ ایک چیز جس کا مطلق حکم دیا گیا ہے وہ کسی دوسری چیز کی درستگی کے لیے شرط نہیں قرار دی جا سکتی جب تک کہ دوسرا حکم نہ موجود ہو۔ یہی حال اُس چیز کے حکم کا ہے جس کو مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ کسی دوسری چیز کی صحت کے لیے شرط نہیں ہو سکتی جب تک کہ دوسرا حکم نہ ہو۔

باب ۔٦

نماز کے لیے جگہوں کی تعیین

کن جگہوں میں نماز ادا کی جائے؟ بعض لوگ ہر اس جگہ میں نماز کی ادائیگی کو جائز کہتے ہیں جہاں نجاست نہ ہو۔ جب کہ بعض لوگوں نے سات مقامات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔١۔کوڑا خانہ،٢۔بوچڑ خانہ،٣۔مقبرہ،٤۔راستہ کا اعلیٰ حصہ،٥۔ حمام،٦۔اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ،٧۔بیت اللہ کی چھت کے اوپر۔بعض لوگوں نے اس سے صرف مقبرہ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ جب کہ کچھ لوگوں نے قبرستان اور حمام دونوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔بعض فقہا نے ان مقامات میں نماز کی ادائیگی کو مکروہ کہا ہے مگر اسے باطل نہیں تسلیم کیا ہے۔ یہ امام مالک سے مروی ایک قول ہے۔ دوسرا قول جواز کا بھی ہے۔ اور یہ ابن القاسم کی روایت ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے درمیان تعارض ہے۔ دو حدیثیں ہیں جن کی صحت متفق علیہ ہے اور دو حدیثوں کی صحت مختلف فیہ ہے۔ متفق علیہ احادیث یہ ہیں: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أُعطِيتُ خَمسًا لَم يُعطَهُنَّ أحد" قَبلِيُ

(مجھے پانچ چیزیں دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو نہیں دی گئیں)

اُن میں سے ایک چیز کا ذکر آپؐ نے اس طرح کیا:

وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرضُ مَسجِدًا وَطَهُورًا فَأينَما أدرَكَتنِي الصَّلوٰةُ صَلَّيتُ

(اور زمین میرے لیے سجدہ گاہ اور باعث طہارت بنادی گئی ہے جہاں کہیں نماز کا وقت ہو جائے میں وہیں پڑھ لیتا ہوں)

ایک دوسری حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إجعَلُوا مِنْ صَلوٰتِكُم فِي بُيُوتِكُم وَلَا تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا

(بعض نمازیں اپنے گھروں میں پڑھو اور انہیں قبرستان میں تبدیل نہ کرو)

وہ احادیث جو متفق علیہ نہیں ہیں، اُن میں سے ایک حدیث میں مروی ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سات جگہوں میں نماز ادا کرنے سے منع کیا ہے: کوڑا خانہ میں، بوچڑ خانہ میں، مقبرہ میں، راستے کے اعلیٰ حصہ میں، حمام میں اور اونٹوں کے باڑے میں اور بیت اللہ کی چھت کے اوپر۔" امام ترمذی نے اس کی تخریج کی ہے۔

دوسری روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صَلُّوا فِي مَرَابِضَ الغَنَمِ وَلَا تُصَلُّوا فِي أعطَانِ الإبِلِ

(بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لو مگر اونٹوں کے باڑے میں نماز مت پڑھو)

فقہا نے ان احادیث کے بارے میں تین مسلک اختیار کیے: ترجیح اور نسخ کا مسلک، خاص کو عام پر استوار کرنے کا مسلک اور جمع و تطبیق کا مسلک جن لوگوں نے نسخ و ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے اس مشہور حدیث کو ترجیح دی:

جُعِلَتْ لِيَ الأَرضُ مسجِدًا و طَهُورًا

اور اسے دوسری حدیثوں کے لیے ناسخ قرار دیا۔ کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل میں سے ہے اور اسے منسوخ نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔

جن فقہا نے خاص کو عام پر استوار کرنے کا مسلک اپنایا انہوں نے کہا کہ اباحت کی حدیث عام ہے اور ممانعت کی حدیث خاص ہے اور خاص کو عام پر استوار کرنا واجب ہے۔ ان میں سے ایک گروہ نے سات مقامات کو مستثنیٰ کیا اور دوسرے نے حمام اور مقبرہ کو مستثنیٰ کیا اور کہا کہ آپؐ سے یہی ثابت ہے۔ کیوں کہ ان دونوں کی ممانعت الگ الگ بھی آئی ہے۔ ان میں سے بعض لوگوں نے اوپر کی حدیث کی روشنی میں صرف مقبرہ کو مستثنیٰ کیا۔

جن لوگوں نے جمع و تطبیق کا مسلک اختیار کیا ہے اور خاص کو عام سے مستثنیٰ نہیں مانا ہے انہوں نے کہا ہے کہ ممانعت کی احادیث کو کراہیت پر محمول کیا جائے گا اور پہلی قسم کی احادیث کو جواز پر۔

یہودی اور عیسائی عبادت گاہوں میں نماز کی ادائیگی پر علما نے اختلاف کیا ہے۔ کچھ لوگ اسے مکروہ قرار دیتے ہیں اور کچھ لوگ جائز کہتے ہیں۔ بعض لوگوں نے مصور اور غیر مصور عبادت گاہوں میں فرق کیا ہے یہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ ''ہم ان کی کلیساؤں میں تمثال (پتھر کی مورتیاں) کی وجہ سے داخل نہیں ہوتے۔'' مکروہ قرار دینے والوں نے تصاویر کی وجہ سے نہیں بلکہ انہیں نجس سمجھ کر یہ مؤقف اختیار کیا ہے۔

زمین پر نماز ادا کرنے پر علما کا اتفاق ہے البتہ چٹائیوں پر جنہیں زمین پر بیٹھنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، نماز پڑھنے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا چٹائی پر اور زمین کی نباتات سے تیار کردہ دوسری چیزوں پر نماز کی ادائیگی کو مباح قرار دیتے ہیں اس کے بعد کراہیت ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

باب ۔ ۷

نماز کی درستگی کے لیے مشروط ممنوعات

نماز کے لیے مشروط متروکات وممنوعات کے سلسلہ میں مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ ان میں قول اور فعل دونوں شامل ہیں۔ افعال میں وہ تمام مباح کام آ جاتے ہیں جو نماز کا حصہ نہیں ہیں۔ البتہ حالت نماز میں سانپ اور بچھو مارنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کیوں کہ حدیث قیاس کی مخالف ہے۔ میرے خیال میں علما کا اتفاق ہے کہ ہلکا کام دوران نماز جائز ہے۔

اقوال ممنوعہ میں وہ تمام اقوال شامل ہیں جو نماز کا حصہ نہیں ہیں اور ان کے مفسدِ نماز ہونے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اللہ کا حکم ہے:

وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ (البقرہ: ۲۳۸)

(اور اللہ کے آگے اس طرح کھڑے ہو جیسے فرمان بردار غلام کھڑے ہوتے ہیں)

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

إِنَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهٖ مَايَشَآءُ وَمِمَّا أَحْدَثَ أَنْ لَّا تُكَلِّمُوا فِي الصَّلٰوةِ.

(اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے نیا حکم دیتا ہے۔ اس کا نیا حکم یہ ہے کہ نماز میں بات نہ کرو)

یہ حدیث ابن مسعودؓ ہے۔ حضرت زید بن ارقمؓ فرماتے ہیں کہ ''ہم نماز میں بات کر لیا کرتے تھے تا آنکہ آیت وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ نازل ہوئی اور ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا اور بات کرنے سے منع کر دیا گیا۔''

حدیث معاویہ بن الحکم اسلمیؓ میں ہے کہ میں نے اللہ کے رسول کو فرماتے ہوئے سنا:

إِنَّ صَلٰوتَنَا لَايَصْلُحُ فِيْهِ شَئٌ مِّنْ كَلَامِ النَّاسِ إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيْحُ وَالتَّهْلِيْلُ وَالتَّحْمِيْدُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ.

(ہماری نمازوں میں انسانوں کی کوئی گفتگو مناسب نہیں ہے۔ یہ تو اللہ کی پاکی بیان کرنے، تکبیر کہنے، حمد وثنا کرنے اور قرآن پڑھنے کا عمل ہے۔)

البتہ دو چیزوں میں علما کے درمیان اختلاف ہے:

۱۔ جب بھول کر آدمی بول پڑے۔

۲۔ نماز کی اصلاح کی غرض سے جان بوجھ کر کلام کرے۔

امام اوزاعی کا ایک شاذ قول ہے کہ جو شخص احیاء نفس کے لیے یا کسی بڑے کام کے لیے نماز میں بولتا ہے وہ بنا (تعمیر) کرتا ہے۔ امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ اصلاح کی غرض سے جان بوجھ کر بات کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ بات کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے خواہ کسی قسم کی گفتگو ہو سوائے اس کے کہ بھول کر کوئی بول پڑے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کی

گفتگو نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر میں تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اوپر کی احادیث ہر طرح کی گفتگو کو عام طور سے حرام قرار دینے کی متقاضی ہے۔ جب کہ حدیث ابو ہریرہؓ کے الفاظ ہیں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا۔ ذوالیدین نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، آپ نے قصر کیا ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا ذوالیدین نے سچ کہا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا: جی ہاں، چنانچہ اللہ کے رسول دوبارہ کھڑے ہوئے اور دوسری دو رکعتیں پڑھیں اور سلام پھیرا۔'' اس حدیث کا ظاہر بتاتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دوران نماز گفتگو کی اور لوگ اس میں شریک ہوئے اور گفتگو کے بعد نماز مکمل کی اور اس گفتگو سے ان کی نماز منقطع نہیں ہوئی۔ جن فقہا نے اس ظاہر حدیث پر عمل کیا اور حدیث کا مطلب یہ سمجھا کہ یہ چیز اصلاح نماز کے لیے مخصوص ہے انہوں نے اسے عموم سے مستثنیٰ کر دیا اور یہ امام مالک بن انس کا مسلک ہے اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حدیث میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ انہوں نے دوران نماز گفتگو جان بوجھ کر کی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صحابہ یہ سوچ کر بول پڑے کہ نماز قصر پڑھ لی گئی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ سوچ کر مخاطب ہوئے کہ نماز مکمل ہو چکی ہے ان فقہا کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کہ قول رسول مَا قَصرتُ الصَّلٰوۃَ وَمَا نَسِیتُ (میں نے نماز قصر کی ہے نہ میں بھول کا شکار رہا ہوں) کے بعد صحابہ نے کوئی گفتگو کی ہے، یہ کہتے ہیں کہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ گفتگو جائز ہے سوائے شعور کے ساتھ کلام کرنے کے۔

امام مالک اور امام شافعی کے درمیان عموم سے مستثنیٰ کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب اس حدیث کے مفہوم میں ان کا اختلاف ہے جب کہ امام شافعی اس میں بھی اصول عامہ کا خیال رکھا ہے اور وہ یہ حدیث ہے:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی الخَطأُ وَالنِّسیَانُ

(میری امت سے خطا اور بھول چوک معاف کر دی گئی)

امام ابو حنیفہ نے ممانعت کی احادیث کو عموم پر محمول کیا ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ حدیثِ ذوالیدینؓ اُن سے پہلے کی ہے اور منسوخ ہے۔

باب ۔ ۸

نیت کی شرط

علما کی متفقہ رائے ہے کہ نماز کی درستگی کے لیے نیت شرط ہے کیوں کہ نماز ان تمام عبادتوں میں سرفہرست ہے جو شریعت میں مصالح محسوسہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا مقتدی کی نیت کے لیے شرط ہے کہ نماز کی تعین اور وجوب میں وہ امام کی نیت سے اس قدر ہم آہنگ ہو کہ مقتدی ظہر کی نماز امامِ نماز عصر کی اقتدا میں نہ پڑھ سکے؟ اور امام ظہر کی نماز اس طرح نہ پڑھا سکے جو اس کے حق میں تو نفل ہو مگر مقتدی کے حق میں فرض ہو؟

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نیتوں میں ہم آہنگی واجب ہے۔ البتہ امام شافعی اس ہم آہنگی کو واجب نہیں مانتے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا تعارض ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ

(امام تو اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے)

دوسری حدیث معاذؓ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھتے تھے پھر اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے۔ جو لوگ اس کو حضرت معاذؓ کے ساتھ خاص مانتے ہیں اور حدیث إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ کے عموم کی نیت کو شامل سمجھتے ہیں وہ امام اور مقتدی کی نیتوں میں ہم آہنگی کو واجب قرار دیتے ہیں۔ اور جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ حضرت معاذؓ کو جو اجازت ملی تھی وہ اصولی طور سے تمام لوگوں کو حاصل ہے وہ کہتے ہیں کہ دوسری سے کوئی ایک صورت ضرور ہوگی:

یا حدیث میں جو عموم ہے اس میں نیت شامل نہ ہو کیوں کہ بظاہر حدیث میں افعال کی اقتدا کی بات کہی گئی ہے اور اس صورت میں حدیث معاذؓ سے اس کا کوئی تعارض نہ ہوگا۔

یا حدیث کے عموم میں نیت کو شامل مانا جائے اور حدیث معاذؓ کو اس عموم سے مخصوص تسلیم کیا جائے۔

نیت کے سلسلہ میں بہت سے مسائل ہیں جن کا شریعت کے الفاظ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور ہم نے انہیں نظر انداز کر دیا ہے کیوں کہ ہمارا اولین مقصد اُن مسائل پر گفتگو کرنا ہے جو شریعت کے الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں۔

تیسرا موضوع: ارکانِ صلوٰۃ

یہ موضوع نماز کے اقوال و افعال یعنی ارکان صلوٰۃ پر مشتمل ہے۔ فرض نمازوں میں ان دونوں چیزوں میں کمی بیشی کا بڑا فرق پایا جاتا ہے یہ فرق فرد و جماعت کی رو سے ہے یا وقت و زمان کی رو سے۔ جیسے جمعہ کی ظہر دوسرے دنوں کی ظہر سے مختلف ہے، یہ فرق حضر و سفر کی رو سے ہے یا امن و خوف کی رو سے یا صحت و مرض کی رو سے۔ اب اگر ان مسائل پر گفتگو مرتب و منظم انداز سے کی جائے تو ضروری ہوگا کہ پہلے مشترکہ امور سے بحث کی جائے پھر ہر ایک کے مخصوص مسائل پر الگ سے گفتگو کی جائے یا ہر مسئلہ پر الگ الگ تمام پہلوؤں سے کلام کیا جائے اور یہ آسان تر ہے۔ گرچہ مؤخر الذکر طریقۂ بحث میں تکرار ہوتی ہے مگر فقہا نے اسی طریقہ کار کو اختیار کیا ہے اور ہم اسی کی پیروی کریں گے۔ یہ جملہ چھ ابواب میں منقسم ہے:

باب (۱) : صحت مند پر امن ماحول میں مقیم فرد کی نماز

باب (۲) : جماعت کی نماز یعنی امام اور مقتدی کے احکام

باب (۳) : نماز جمعہ

باب (۴) : مسافر کی نماز

باب (۵) : نماز خوف

باب (۶) : مریض کی نماز

باب ۔ ا

پُر امن ماحول میں مقیم صحت مند فرد کی نماز

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

فصل اوّل : اقوال نماز

فصل ثانی : افعال نماز

فصل اوّل

اقوالِ صلوٰۃ

اس فصل میں نو بنیادی اور اصولی مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: تکبیر کا حکم

تکبیر کے سلسلہ میں علما نے تین اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے: ایک گروہ کہتا ہے کہ تکبیر نماز میں واجب ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پوری تکبیر واجب نہیں ہے یہ شاذ قول ہے۔ تیسرے گروہ نے صرف تکبیر تحریمہ کو واجب کہا ہے اور یہ جمہور ہیں۔

پوری تکبیر کو واجب کہنے والے گروہ اور صرف تکبیر تحریمہ کو واجب قرار دینے والے گروہ کے درمیان اختلاف کا سبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اقوال وافعال میں تضاد ہے۔ حدیث ابو ہریرہؓ میں اللہ کے رسول کا قول نقل ہوا ہے کہ جس شخص کو آپؐ نے نماز کی تعلیم دی تھی اس سے فرمایا تھا:

إِذَا أَرَدْتَّ الصَّلٰوةَ فَاسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ

(جب تم نماز پڑھنا چاہو تو اچھی طرح وضو کرو پھر قبلہ رو کھڑے ہو جاؤ، پھر تکبیر کہو اور پھر قرأت کرو)

اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ بس تکبیر اولیٰ فرض ہے۔ اگر تکبیر کا کوئی اور حصہ فرض ہوتا تو آپؐ اس کا ذکر کرتے جس طرح تمام فرائض نماز کا ذکر کیا ہے۔

آپؐ کے جو افعال منقول ہیں ان میں سے ایک حدیث ابو ہریرہؓ بھی ہے۔ وہ نماز پڑھتے تو جب بھی جھکتے اور سر اٹھاتے تکبیر ضرور کہتے۔ پھر ارشاد ہوتا: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سے ملتی جلتی نماز تمہیں پڑھا رہا ہوں۔

دوسری حدیث مطرف بن عبداللہ بن الشخیر کی ہے وہ کہتے ہیں، ''میں نے اور عمران بن الحصین نے علی بن ابی طالبؓ کے پیچھے نماز پڑھی۔ وہ جب سجدہ میں جاتے تکبیر کہتے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو تکبیر کہتے۔ جب آپ نے نماز پوری کر لی اور سلام پھیر دیا تو عمران نے آپ کا ہاتھ پکڑ لیا اور کہا: مجھے بتایئے کیا یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے؟''

تکبیر کو واجب کہنے والوں نے اِن احادیث سے منقول اس عمل کو اختیار کیا اور کہا کہ اصل یہ ہے کہ کسی واجب کی وضاحت میں جتنے افعال نقل ہوئے ہیں ان سب کو وجوب پر محمول کیا جائے جیسا کہ حکم نبوی ہے:

صَلُّو كَمَا رَأَيْتُمُونِيْ أُصَلِّيْ وَخُذُوا عَنِّيْ مَنَاسِكَكُمْ

(اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اور عبادت کے تمام طریقے مجھ سے سیکھو)

پہلا گروہ کہتا ہے کہ ان تمام احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کا عمل پوری تکبیر پر تھا اسی لیے حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا تھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سے ملتی جلتی نماز تمہیں پڑھا رہا ہوں۔ اور عمران بن حصین نے بھی کہا تھا: مجھے بتائیے کیا یہ نماز محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔

جن فقہا نے تمام تکبیروں کو نفل قرار دیا ہے ان کا قول ضعیف ہے۔ شاید ان لوگوں نے تکبیر کو نماز کے ان تمام اذکار پر قیاس کیا ہے جو واجب نہیں ہیں۔ کیوں کہ تکبیر تحریمہ کو تمام تکبیروں پر قیاس کیا ہے۔ ابو عمر ابن عبدالبر کہتے ہیں: جمہور کے مسلک کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو شعبہ بن الحجاج نے بواسطہ الحسن بن عمران بواسطہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن اَبزی بواسطہ اپنے والد بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں "میں نے بھی تمام تکبیریں نہیں کہیں۔" اور امام احمد بن حنبل نے حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت کی ہے کہ وہ جب تنہا نماز پڑھتے تھے تو تکبیر نہیں کہتے تھے۔ گویا ان سب کی رائے ہے کہ تکبیر اس لیے ہوتی ہے کہ مقتدیوں کو امام کے قیام وقعود کا پتہ چلتا رہے ممکن ہے کہ جن لوگوں نے اسے نفل قرار دیا ہے اُن کا رجحان یہی رہا ہو۔

دوسرا مسئلہ: تکبیر کے کلمات

امام مالک کہتے ہیں کہ تکبیر کے کلمات میں سے اللہ اکبر ہی کافی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اللہُ اَکبر اور اللہ الأ کبر دونوں کافی ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ تکبیر کے لیے ہر وہ لفظ کافی ہے جو اس کا ہم معنی ہو جیسے اللہ الاعظم، اللہ الاجل وغیرہ۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ افتتاح کے وقت لفظ قابل لحاظ ہے یا معنی۔ مالکی اور شافعی فقہا نے حدیث ذیل سے استدلال کیا ہے:

مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الطُّهُورُ تَحرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ

(نماز کی کلید طہارت ہے، اس کی تحریم تکبیر کہنا ہے اور اس کی تحلیل سلام پھیرنا ہے)

وہ کہتے ہیں کہ تکبیر پر جو الف لام ہے وہ حصر کے لیے ہے اور حصر سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم اسی لفظ کے ساتھ خاص ہے جو استعال ہوا ہے اور کسی دوسرے لفظ کے لیے یہ حکم جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اس اصول سے متفق نہیں ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک یہ مفہوم دلیل خطاب کے باب سے ہے یعنی جس مسئلہ میں خاموشی اختیار کی گئی ہے اُس پر حکم لفظِ مستعمل کے حکم کے خلاف لگایا جائے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دلیل خطاب پر عمل نہیں ہوتا۔

تیسرا مسئلہ: توجیہ کا حکم

ایک گروہ کی رائے ہے کہ نماز میں توجیہ واجب ہے۔ توجیہ کا مطلب ہے تکبیر کے بعد یا تو إِنِّيْ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِيْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ کہنا۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ یا تسبیح کہنا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے، یا دونوں کو جمع کرنا اور یہ

امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ نماز میں توجیہ واجب ہے نہ سنت۔

اختلاف کا سبب توجیہ کے سلسلے میں وارد احادیث کا امام مالک کے نزدیک عمل سے متعارض ہونا ہے۔ یہ اس سیاق میں آئی ہوئی حدیثوں کی صحت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: صحیحین میں ثابت روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر اور قرأت کے درمیان ایک لمحہ کے لیے خاموش ہو جاتے تھے۔ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، میرے ماں باپ آپ پر قربان تکبیر اور قرأت کے درمیان خاموشی میں آپ کیا پڑھتے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: میں پڑھتا ہوں:

اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَينِيَ وَ بَيْنَ خَطَايَایَ كَمَا بَاعَدتُّ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ اللَّهُمَ نَقِنِیْ مِنَ الخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ اللّٰهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَایَ بِالْمَآ وَالثَّلْجِ وَالبَرْدِ.

(اے اللہ میرے اور میری خطاؤں کے درمیان اتنی دوری پیدا کر دے جتنی دوری تو نے مشرق اور مغرب کے درمیان رکھی ہے! اے اللہ مجھے گناہوں سے پاک صاف کر دے جس طرح سفید کپڑا گندگی سے پاک صاف ہو جاتا ہے! اے اللہ میری خطاؤں کو پانی سے، برف سے، ٹھنڈے پانی سے دھو دے!)

ایک گروہ کی رائے ہے کہ نماز میں متعدد خاموشیاں بہتر ہیں: ایک خاموشی تکبیر کے بعد، سورہ فاتحہ کی قرأت کے بعد خاموشی رکوع سے پہلے سورہ کی قرأت کے بعد خاموشی، اس قول کے قائل امام شافعی، امام ابوثور اور امام اوزاعی ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب اور امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اس کا انکار کیا ہے۔

اختلاف کا سبب حدیثِ ابو ہریرہؓ کی صحت کا مسئلہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں متعدد سکتے تھے: جب آپ تکبیر کہتے اور نماز کا آغاز کرتے، اور جب سورہ فاتحہ پڑھتے اور جب رکوع سے قبل قرأت سے فارغ ہوتے۔''

چوتھا مسئلہ: بسملہ کی قرأت

نماز میں قرأت کے آغاز میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے فرض نمازوں میں اس کی قرأت مطلقاً ممنوع قرار دی ہے خواہ جہری ہو یا سری، سورہ فاتحہ کے آغاز میں ہو یا کسی دوسری سورہ کے آغاز میں البتہ نفل میں اس کی قرأت کو امام مالک نے جائز قرار دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ثوری ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے ساتھ اس کی سری قرأت کرتے تھے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی قرأت کی جائے گی مگر جہری نماز میں جہری قرأت ہوگی اور سری نماز میں سری قرأت ہوگی۔ امام موصوف کے نزدیک یہ سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے۔ امام احمد، امام ابوثور اور امام ابوعبید کی یہی رائے ہے۔

امام شافعی کے اس سلسلہ میں مختلف قول ہیں کہ آیا یہ ہر سورہ کی آیت ہے یا صرف سورہ نمل اور سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے؟ ان سے اس میں دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ دو چیزیں ہیں:

اس باب میں حدیثوں کے درمیان اختلاف اور علما کا اختلاف اس مسئلہ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ فاتحہ کی آیت ہے یا

نہیں؟

بسملہ کو ساقط کرنے والے جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں اُن میں سے ایک حدیث ابن مغفل ہے: وہ کہتے ہیں کہ ''میرے والد نے مجھے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت کرتے ہوئے سنا تو کہا: میرے بیٹے، نئی بات سے بچو۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابوبکرؓ اور عمرؓ کے ساتھ نماز پڑھی ہے مگر میں نے ان میں سے کسی کو بسم اللہ کی قرأت کرتے ہوئے نہیں سنا۔''

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ ابن مغفل مجہول الحال شخص ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جسے امام مالک نے حدیث انسؓ سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں ''میں نے ابوبکر، عمر، عثمان رضی اللہ عنہم کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ سب نماز کا آغاز کرتے وقت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے تھے۔'' بعض روایت کے الفاظ ہیں: ''میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے تھے۔'' ابوعمر کہتے ہیں: مگر اہل حدیث اس حدیث انسؓ کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی نقل میں اتنا اضطراب پایا جاتا ہے کہ اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی کبھی تو حدیث مرفوع کی شکل میں بیان ہوئی ہے اور کبھی نہیں۔ بعض راویوں نے عثمانؓ کا تذکرہ کیا ہے اور بعض نے نہیں۔ بعض روایتوں میں ہے کہ فَكَانُوا يَقْرَءُونَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم (وہ لوگ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے تھے) اور بعض روایتوں میں ہے فکانوا لَا يَقْرَءُونَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم (وہ لوگ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے تھے) اور بعض روایتوں میں ہے فَكَانُوا لَايَجْهَرُونَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم (وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے۔)

اس حدیث سے متصادم احادیث میں سے ایک نعیم بن عبداللہ المجمر کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی۔ آپ نے سورہ فاتحہ سے پہلے اور سورہ سے پہلے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی اور سر کو اٹھاتے اور جھکاتے ہوئے تکبیر کہی اور فرمایا میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسی نماز پڑھا رہا ہوں۔''

دوسری حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت جہری کرتے تھے۔''

تیسری حدیث ام سلمہؓ ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے الحمد للہ رب العالمین کی قرأت کرتے تھے۔''

ان احادیث کے اختلاف نے علما کو بسم الله الرحمن الرحيم کی قرأت میں اختلاف کرنے کے لیے ایک سبب فراہم کیا۔ دوسرا سبب جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، یہ مسئلہ ہے کہ آیا بسم اللہ الرحمن الرحیم صرف سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے؟ یا ہر سورہ کے آغاز میں ایک آیت کی حیثیت رکھتی ہے؟ یا سورہ فاتحہ اور دوسری سورتوں میں اُس کی حیثیت ایک آیت کی نہیں ہے؟

جن فقہا نے سورہ فاتحہ کی ایک آیت قرار دیا انہوں نے نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت واجب ہونے کی وجہ سے اس کی قرأت کو واجب کہا۔ اور جن فقہا نے اسے ہر سورہ کی پہلی آیت مانا انہوں نے اسے ہر سورہ کی قرأت کے ساتھ واجب کہا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف رہا ہے اور یہ مسئلہ احتمالی ہے۔ مگر دلچسپ اور عجیب بات یہ ہے کہ لوگوں نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ آیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ نمل کے علاوہ قرآن کی کوئی آیت ہے؟ یا صرف سورہ نمل میں قرآن کی آیت ہے؟ پھر لوگ امام شافعی کی تردید میں لکھتے ہیں کہ اگر یہ آیت سورۂ نمل کے علاوہ قرآن کا حصہ ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کی وضاحت کر دیتے اس لیے کہ قرآن تواتر کے ساتھ نقل ہوا ہے۔ یہ دلیل قاضی ابن رشد نے امام شافعی کی تردید میں دی ہے اور اسے دلیل قاطع قرار دیا ہے۔ ابوحامد

الغزالی نے یہ کہہ کر اسی مؤقف کی حمایت کی ہے کہ اگر یہ آیت بسملہ قرآن کا حصہ ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب تھا کہ اس کی وضاحت فرماتے۔

یہ سب نری قیاس آرائی اور غیر عقلی باتیں ہیں۔ یہ کہنا کیسے جائز ہے کہ ایک ہی آیت ایک جگہ پر قرآن کا حصہ ہے اور دوسری جگہ پر وہی آیت قرآن کا حصہ نہیں ہے؟ بلکہ کہا جائے گا کہ یہ ثابت ہے کہ آیت بسملہ قرآن کا حصہ ہے جب کہ آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آیت سورہ النمل میں ہے۔ کیا یہ سورہ فاتحہ کی آیت ہے اور کیا ہر سورہ کے آغاز میں اس کا حصہ ہے؟ یہ مختلف فیہ ہے اور مسئلہ سراسر احتمالی ہے کیوں کہ سورتوں کے آغاز میں یہ موجود ہے اور سورہ النمل کا حصہ بھی ہے اس پر غور کیجیے۔ یہ واضح ہے واللہ اعلم۔

پانچواں مسئلہ: قرآن کی قرأت

علما کا اتفاق ہے کہ نماز بغیر قرأت کے جائز نہیں ہے خواہ بھول کر قرأت چھوڑ دے یا جان بوجھ کر۔ البتہ حضرت عمرؓ سے ایک بات مروی ہے کہ آپ نے نماز پڑھی اور قرأت بھول گئے۔ جب انہیں یاد دلایا گیا تو پوچھا: رکوع اور سجدہ کیسا رہا؟ جواب دیا گیا کہ بہتر تھا۔ تب آپ نے کہا: پھر کوئی حرج نہیں۔ یہ علما کے نزدیک غریب حدیث ہے۔ امام مالک نے الموطا میں بعض روایات میں اسے شامل کیا ہے۔ اسی طرح ایک بات حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ سری نمازوں میں قرأت نہیں کرتے تھے اور یہ کہ آپ نے فرمایا:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض نمازوں میں قرأت کی ہے اور بعض نمازوں میں خاموشی اختیار کی ہے۔ اس لیے آپؐ نے جن نمازوں میں قرأت کی ہے ہم بھی کرتے ہیں اور آپؐ نے جن نمازوں میں خاموشی اختیار کی ہے ہم بھی ان میں خاموش رہتے ہیں۔''

آپ سے پوچھا گیا کہ ظہر اور عصر میں قرأت ہے؟ آپ نے کہا: نہیں۔

جمہور نے حدیث خبابؓ پر عمل کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر میں قرأت کرتے تھے۔ پوچھا گیا: آپ لوگوں کو اس کا پتہ کیسے چلتا تھا؟ فرمایا: آپؐ کی داڑھی ہلنے سے۔''

اہل کوفہ نے حدیث ابن عباسؓ سے دلچسپی لی اور یہ مؤقف اپنایا کہ ہر نماز کی آخری دو رکعتوں میں قرأت واجب نہیں ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سری و جہری تمام نمازوں کی آخری دو رکعتوں میں سکوت فرماتے تھے۔

علما نے نماز میں واجب قرأت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کی قرأت اُس شخص پر واجب ہے جسے یاد ہو، اس کے علاوہ دوسری سورتوں میں کوئی توقیت نہیں ہے۔ ان میں سے بعض ہر رکعت میں اسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض نماز کی اکثر رکعتوں میں جب کہ بعض نماز کی نصف رکعتوں میں اور کچھ لوگ نماز کی ایک رکعت میں واجب سمجھتے ہیں۔ پہلا قول امام شافعی کا ہے۔ امام مالک کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔ امام موصوف کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ چار رکعتوں والی نماز میں اگر پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھ لے تو کافی ہے۔ ایک رکعت میں فاتحہ کی قرأت کو کافی سمجھنے والے امام حسن بصری اور بہت سے فقہائے بصرہ ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب یہ ہے کہ قرآن کی قرأت ہو خواہ کتنی ہی آیتیں پڑھے۔ ان کے اصحاب نے اس سلسلہ میں تین چھوٹی آیات کی یا ایک طویل آیت جیسے آیت دَین (البقرہ: ۲۸۲) کی حد مقرر کی ہے۔ یہی پہلی دو رکعتوں سے متعلق ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک آخری دو رکعتوں میں مستحب تسبیح ہے قرأت نہیں۔ یہی اہل کوفہ کا قول ہے۔ جمہور تمام رکعتوں میں قرأت کو مستحب سمجھتے ہیں۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا باہمی تعارض اور ظاہر کتاب الٰہی کا حدیث سے تصادم ہے۔

اس باب میں باہم متعارض احادیث میں سے ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ایک آدمی مسجد میں داخل ہوا۔ اس نے نماز پڑھی پھر آگے بڑھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا۔ آپؐ نے اس کا جواب دیا اور فرمایا:

إِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّکَ لَمْ تُصَلِّ

(واپس جاؤ، دوبارہ نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے)

اس نے دوبارہ نماز پڑھی اور واپس آیا۔ آپؐ نے پھر اسے لوٹا دیا۔ آپؐ نے تین بار یہی کیا۔ اس نے کہا: قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، اس سے اچھی نماز اور کیا ہوگی؟ آپؐ نے فرمایا:

إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلٰوةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَکَبِّرْ ثُمَّ إِقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَکَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْکَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ رَاکِعًا ثُمَّ إِرْفَعْ حَتّٰى تَعْتَدِلَ قَائِماً ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا إِرْفَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ افْعَلْ ذَالِکَ فِي صَلٰوَاتِکَ کُلِّهَا.

(جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اچھی طرح وضو کرلو۔ پھر قبلہ رو ہو جاؤ اور تکبیر کہو پھر قرآن کا کچھ حصہ پڑھو جس میں تمہیں آسانی ہو۔ پھر رکوع کرو یہاں تک کہ تمہیں رکوع پر پورا اطمینان ہو جائے۔ پھر سر اٹھاؤ تا آنکہ اعتدال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ پھر سجدہ کرو تا آنکہ تمہیں سجدہ پر پورا اطمینان ہو جائے پر سر اٹھاؤ تاکہ اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاؤ پھر سجدہ کرو حتی کہ تمہیں پورا اطمینان ہو جائے۔ پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ پھر پوری نماز میں یہی عمل کرو۔)

اس حدیث کی مخالفت میں دو ثابت حدیثیں موجود ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ ایک حدیث عبادہ بن الصامتؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَاصَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ

(اس شخص کی نماز نہیں ہوگی جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی)

حدیث ابو ہریرہؓ بھی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ صَلّٰى صَلٰوةً لَّمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ فَهِيَ خِدَاجٌ فَهِيَ خِدَاجٌ" ثَلَاثًا.

(جس نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں سورہ فاتحہ کی قرأت نہیں کی تو یہ خسارہ ہے، یہ خسارہ ہے، یہ خسارہ ہے (آپؐ نے تین بار اسے دوہرایا)

اوپر حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت گزر چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سے آسانی کے ساتھ جو پڑھ لے کافی ہے۔ جب کہ حدیث عبادہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی دوسری حدیث کا تقاضا ہے کہ فاتحہ نماز کی شرط ہو۔ پھر آیت قرآنی:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (المزمل: ۲۰)

(پس جتنا قرآن با آسانی پڑھا جا سکے پڑھ لو)

حضرت ابو ہریرہؓ کی پہلی حدیث کو استحکام عطا کرتی ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والے علما ان احادیث کی تاویل میں یا تو جمع و تطبیق کا طریقہ اختیار کیا یا ترجیح کا مسلک اپنایا اور دونوں صورتوں میں معنی سمجھ میں آتا ہے۔ جن علمانے فَاقْرَءُ وْ امَا تَیَسَّرَ مِنَ القرآنِ پر عمل کیا وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ رائے راجح ہے کیوں کہ کتاب الٰہی کا ظاہر اسی کی موافقت میں ہے اور وہ جمع و تطبیق کی راہ سے یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ حدیث عبادہؓ کا مقصود اجزا کی نفی بلکہ کمال کی نفی ہے اور حدیث ابو ہریرہؓ کا مقصود قرأت کی مقدار کفایت کو بتانا ہے کیوں کہ اس کا مقصد فرائض نماز کی تعلیم دینا ہے۔

دوسرا گروہ بھی یہ دونوں مسلک جمع کر سکتا ہے۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تمام احادیث مقصود میں زیادہ واضح ہیں کیوں کہ وہ تعداد میں کثیر ہیں اور اس لیے بھی کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مشہور حدیث اس کی تائید میں ہے۔ یہ وہی حدیث ہے جس میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے:

قَسَمْتُ الصَّلٰوۃَ بَیْنِی وَ بَیْنَ عَبْدِیْ نِصْفَیْنِ: نِصْفُهَالِیْ وَ نِصْفُهَا لِعَبْدِیْ وَ لِعَبْدِیْ مَاسأَلَ یَقُولُ العَبْدُ الحَمْدُاللّٰہ رَبِّ الْعَالَمِیْنُ یَقُولُ اللّٰہ حَمِدَنِی عَبْدِیْ.

(میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان تقسیم کر دیا۔ نصف نماز میرے لیے ہے اور نصف میرے بندے کے لیے ہے۔ میرے بندے کے لیے وہ ہے جو اس نے مانگا۔ بندہ کہتا ہے الحمد اللہ رب العالمین۔ اللہ اس کے جواب میں کہتا ہے: میرے بندے نے میری حمد و ثنا کی۔)

علما کا یہ دوسرا گروہ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ حدیث ثُمَّ إِقْرَأْ مَا تَیَسَّر مَعَكَ مِنَ القرآن مبہم ہے اور دوسری احادیث معین ہیں اور معین مبہم کا فیصلہ کرتی ہے۔ مگر اس میں دشواری ہے کیوں کہ حرف ''ما'' کا مطلب ہے کوئی چیز جو آسان ہو۔ اس مفہوم کی گنجائش اس صورت میں ہوتی جب کہ حرف 'ما' کلام عرب میں وہ معنی دیتا جو لام عہد دیتا ہے۔ اور کلام کی اصل شکل یوں ہوتی۔

ثُمَّ إِقْرَأْ مَا تَیَسَّر مَعَکَ مِنَ القرآن

اور اس کا مطلب سورہ فاتحہ لیا جاتا کیوں کہ الذی میں الف لام عہد پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کلام عرب میں تلاش کرنا چاہیے۔ اگر اہل عرب اس کے قائل ہیں یعنی 'ما' حرف کے استعمال سے شئی معین مراد لے لیتے ہیں تو اس تاویل کی گنجائش نکل آتی ہے ورنہ اس مفہوم کی کوئی صورت نہیں ہے۔ یہ مسئلہ دراصل احتمالی ہے اگر نسخ ثابت ہوتا تو احتمال ختم ہو جاتا۔

بعض علما نے نماز کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کو واجب قرار دیا ہے اور بعض نے نماز کی بعض رکعتوں میں اس کی قرأت کو واجب کہا ہے۔ اس اختلاف کا سبب حدیث نبوی لَم یَقرأ فِیْهَا بِأُمِّ الْقرآنِ میں فِیْهَا کی ضمیر لوٹنے کا احتمال ہے کہ وہ نماز کے تمام اجزا کی طرف لوٹتی ہے یا بعض اجزا کی طرف۔ کیوں کہ جس نے پوری نماز میں فاتحہ کی قرأت کی یا نماز کے بعض اجزا جیسے ایک رکعت یا دو رکعتوں میں فاتحہ کی قرأت کر لی وہ قول نبوی لم یقرأ میں داخل ہوگا۔ اسی احتمال کی وجہ سے امام ابوحنیفہ نماز کے بعض اجزا میں یعنی آخری دو رکعتوں میں قرأت کے ترک کے قائل ہیں۔ اور امام مالک نے چار رکعت والی نماز کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کسی دوسری سورہ کو اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ کو اختیار کیا ہے اور امام شافعی نے یہ مسلک اپنایا ہے کہ ظہر کی چاروں رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے مگر پہلی دونوں رکعتوں کی سورہ قدرے طویل ہو۔ امام مالک نے ابوقتادہؓ کی ثابت حدیث کو اختیار کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ کی قرأت کرتے تھے۔'' امام شافعی نے ابوسعیدؓ کی ثابت حدیث کو بھی اختیار کیا ہے کہ ''آپؐ ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں تیس آیات کے بعد نماز عصر کے سلسلہ میں علما کا اختلاف نہیں ہے۔ ابوسعیدؓ کی اسی حدیث میں ہے کہ ''آپؐ عصر کی پہلی دو رکعتوں میں پندرہ آیات کے

بقدر قرأت کرتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں اس کے نصف کے برابر پڑھتے تھے۔‘‘

چھٹا مسئلہ: رکوع وسجود میں قرأت کی ممانعت

رکوع وسجود میں قرآن پڑھنے کی ممانعت پر جمہور علما کا اتفاق ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں حدیثِ علیؓ موجود ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فَنَهَانِيْ جِبْرِيْلُ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرآنَ رَاكِعاً وَّسَاجِدًا

(جبریل نے مجھے منع کیا ہے کہ میں رکوع اور سجدہ کی حالت میں قرآن پڑھوں)

امام طبری کہتے ہیں کہ یہ صحیح حدیث ہے۔فقہانے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔تابعین کی ایک جماعت نے رکوع وسجود میں قرآن پڑھنے کو جائز کہا ہے۔یہ امام بخاری کا مسلک ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ حدیثِ صحیح نہیں ہے۔واللہ اعلم۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا رکوع وسجود میں کوئی متعین قول ہے جسے نمازی کو کہنا ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ان میں کوئی متعین قول نہیں ہے۔امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ان کے علاوہ ایک جماعت کا قول ہے کہ نمازی رکوع میں تین بار سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْم کہے اور سجدہ میں تین بار سُبْحَانَ رَبِّيَ الْاَعْلٰى کہے جیسا کہ حدیث عقبہ بن عامرؓ میں موجود ہے۔امام ثوری کہتے ہیں کہ میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ امام پانچ بار یہ کلمات دوہرائے تاکہ مقتدی تین بار تسبیح پڑھ سکیں۔

اس اختلاف کا سبب حدیث ابن عباسؓ کا حدیث عقبہ بن عامرؓ سے تعارض ہے۔حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَلاَ وَإِنِّيْ نَحَيْتُ أَنْ أَقْرأَ الْقُرآنَ رَاكِعًا وَّ سَاجِدًا فَأَمَّا الرُّكُوعُ فَعَظِّمُوا فِيْهِ الرَّبَّ وَأَمَّا السُّجُودُ فَاجْتَهِدُ وَافِيْهِ فِي الدُّعَاءِ فَقَهِنٌ أَنْ يُّسْتَجَابَ لَكُمْ

(سنو، مجھے رکوع یا سجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع کر دیا گیا ہے۔رکوع میں تم رب کی عظمت بیان کرو اور سجدہ میں دعا کرتے کرتے اپنے کو تھکا دو۔زیادہ سزاوار ہے کہ تمہاری دعا سن لی جائے)

حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں کہ’’جب آیت فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيْم نازل ہوئی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہا کہ اس کو اپنے رکوع میں شامل کرلو اور جب آیت سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى کا نزول ہوا تو آپ نے ہمیں حکم دیا کہ اسے سجدہ میں پڑھا کرو۔‘‘

رکوع میں ثناء خداوندی کے بعد دعا کے سلسلہ میں بھی علمانے اختلاف کیا ہے۔امام مالک اسے مکروہ کہتے ہیں حدیث علیؓ کی وجہ سے جس کے الفاظ ہیں:

أَمَّا الرُّكُوعُ فَعَظِّمُوا فِيْهِ الرَّبَّ وَأَمَّا السُّجُودُ فَاجْتَهِدُوْا فِيْهِ فِي الدُّعَاءِ

(رکوع میں رب کی تعظیم کرو اور سجدہ میں دعا کرتے کرتے اپنے کو تھکا دو)

ایک گروہ کہتا ہے کہ رکوع میں دعا کرنا جائز ہے۔یہ لوگ اُن احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع میں دعا فرمائی ہے۔یہ امام بخاری کا مسلک ہے۔انہوں نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے

استدلال کیا ہے: وہ کہتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجدہ میں یہ دعا پڑھتے تھے:

سُبْحَانَكَ اَللّٰهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِیْ

(پاک ہے تیری ذات، اے اللہ، اے ہمارے رب، تو حمد و ثنا کا سزاوار ہے۔ اے اللہ میری مغفرت فرما!)

امام ابوحنیفہ نماز میں الفاظِ قرآن کے علاوہ کسی اور دعا کو جائز نہیں کہتے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں۔ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اسے کلام کہا جائے گا یا نہیں؟

ساتواں مسئلہ: تشہد کا وجوب

علما نے تشہد کے وجوب اور اس میں پسندیدہ کلمات کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ تشہد واجب نہیں ہے جب کہ دوسرے گروہ اسے واجب مانا ہے اس میں امام شافعی، امام احمد اور امام داؤد شامل ہیں۔ اختلاف کا سبب قیاس کا احادیث کے ظاہر سے متعارض ہونا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ اسے ان تمام ارکان میں شامل کیا جائے جو واجب نہیں ہیں جب کہ علما کا اتفاق ہے کہ قرآن کی قرأت واجب ہے اور تشہد قرآن میں شامل نہیں ہے کہ اسے واجب قرار دیا جائے جب کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ کہتے ہیں: ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تشہد کی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جس طرح قرآن کی سورت کی تعلیم دیتے تھے۔'' یہ حدیث تقاضا کرتی ہے کہ تشہد کو واجب تسلیم کیا جائے جب کہ اس گروہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نماز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال کو واجب سمجھنا ضروری ہے تا آنکہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ دوسرے علما کے نزدیک دوسرا اصول ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز میں جس چیز کے واجب ہونے پر سب کا اتفاق ہے یا جس کے واجب ہونے کی صراحت کردی گئی ہے اس کے ساتھ الحاق صرف اسی چیز کا کیا جائے جس کے واجب ہونے کی صراحت کردی گئی ہو یا جس کے سلسلہ میں نص موجود ہو۔ یہ دونوں دو متصادم فصلیں ہیں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

جہاں تک تشہد کے کلمات کا تعلق ہے تو امام مالک نے تشہد عمرؓ کو پسند کیا ہے جس کی عوام کو تعلیم حضرت عمرؓ برسر منبر دیا کرتے تھے اور وہ تشہد حسب ذیل ہے:

اَلتَّحِیَاتُ لِلّٰهِ الزَّاكِیَاتُ لِلّٰهِ الطَّیِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلّٰهِ السَّلَامُ عَلَیْکَ اَیُّهَا النَّبِیُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُه‘ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَعَلٰی عِبَادِاللّٰهِ الصَّالِحِیْنَ أَشْهَدُ أَنَّ لَّااِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَه‘ لَاشَرِیْکَ لَه‘ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُه‘ وَرَسُوْلُه‘.

امام ابوحنیفہ اور دوسرے اہل کوفہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا تشہد پسند کیا ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ امام احمد اور اکثر اہل حدیث اسی کے قائل ہیں کیوں کہ اس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہونا ثابت ہے:

اَلتَّحِیَاتُ لِلّٰهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّیِّبَاتُ. اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ اَیُّهَا النَّبِیُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُه‘ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَعَلٰی عِبَادِاللّٰهِ الصَّالِحِیْنَ. أَشْهَدُ أَنَّ لَّااِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُه‘ وَرَسُوْلُه‘.

امام شافعی اور ان کے اصحاب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا وہ تشہد اختیار کیا ہے جس کی روایت انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی

ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ہمیں تشہد کی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جس طرح قرآن سورت کی تعلیم دیتے تھے۔آپ پڑھتے تھے:

التَّحِيَاتُ الْمُبَارَكَاتُ وَالصَّلَوَاتُ والطَّيِّبَاتُ لِلّٰهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ ايُهَا النَّبِىُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتِه‘ سَلَامٌ’’ عَلَيْنَا وَعَلٰى عِبَادِاللّٰهِ الصَّالِحِيْنَ. أَشْهَدُ أَنَّ الَّااِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا لرَّسُولُ اللّٰهِ

اختلاف کا سبب قابل ترجیح تشہد کے سلسلہ میں فقہا کے خیالات کا اختلاف ہے۔فقہا کے خیالات پر ان تینوں احادیث میں سے جس حدیث کی طرف رجحان کا غلبہ ہوا انہوں نے اسی حدیث کے کلمات تشہد کو اختیار کرلیا۔بہت سے فقہا کی رائے ہے کہ معاملہ اپنی صواب دید کا ہے جیسے نماز جنازہ میں اور عیدین میں اذان اور تکبیر کا مسئلہ ہے۔یہ سب متواتر نقل ہوتے رہے ہیں ان میں سے جو پسند آجائے اسے اختیار کرلے۔اور یہی درست ہے واللہ اعلم۔

امام شافعی نے تشہد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام بھیجنا شرط قرار دیا ہے۔وہ اسے فرض قرار دیتے ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيْماً (الاحزاب: ۵۶)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو،تم نبی پر درود وسلام بھیجو)

امام شافعی کہتے ہیں کہ یہاں تسلیم کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے مراد نماز میں تسلیم ہے۔اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ وہ تسلیم ہے جو نماز کے بعد پڑھی جاتی ہے۔اہل ظاہر کا ایک گروہ کہتا ہے کہ واجب ہے کہ تشہد پڑھنے والا اُن چار چیزوں سے پناہ طلب کرے جو حدیث میں وارد ہیں:عذاب قبر سے،عذاب جہنم سے،مسیح دجال کے فتنہ سے اور زندگی وموت کے فتنہ سے۔کیوں کہ یہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشہد کے آخر میں ان پناہ مانگتے تھے۔اس حدیث کے بعض طُرق میں اللہ کے رسول کا یہ حکم بھی موجود ہے:

إِذَا فَرَغَ أَحَدُكُم مِنَ التَّشَهُّدِ الأَخِيرِ فَلْيَتَعوذْ مِنْ أَرْبَعٍ

(جب تم میں سے کوئی آخری تشہد سے فارغ ہو تو اسے چار چیزوں سے پناہ مانگنا چاہیے)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے:

آٹھواں مسئلہ:تسلیم (سلام پھیرنا)

نماز میں تسلیم کے مسئلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔جمہور اسے واجب کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ تسلیم واجب نہیں ہے۔واجب قرار دینے والے منفرد نمازی اور امام پر ایک سلام کو واجب ٹھہراتے ہیں اور بعض لوگ دو سلام کو واجب قرار دیتے ہیں۔

جمہور نے حدیث علیؓ کے ظاہر پر عمل کیا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی موجود ہے۔

وَ تَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْم

(نماز سلام پھیرنے سے حلال ہوجاتی ہے)

دو سلام کو واجب قرار دینے والے اس حدیث کو پیش نظر رکھتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دوبار سلام پھیرتے

تھے۔'' یہ مسلک ان لوگوں کا ہے جو افعال نبوی کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔

امام مالک مقتدی کے لیے دو سلام اور امام کے لیے ایک سلام کے قائل ہیں۔ ایک قول آپ کی جانب یہ بھی منسوب ہے کہ مقتدی تین سلام پڑھے گا ایک سلام تحلیل کے لیے ہوگا۔ دوسرا سلام امام کے لیے ہوگا اور تیسرا سلام بائیں جانب کے لوگوں کے لیے ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک وہ ہے جس کی روایت عبدالرحمٰن بن زیاد الافریقی نے کی ہے کہ عبدالرحمٰن بن رافع اور بکر بن سوادہ نے ان سے عبداللہ بن عمرو بن العاص کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا جَلَسَ الرَّجُلُ فِي آخِرِ صَلٰوتِهٖ فَأَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يُّسَلِّمَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهٗ.

(جب آدمی اپنی نماز کے اختتام پر بیٹھ جائے اور سلام پھیرنے سے پہلے اس کا وضو ٹوٹ جائے ناپاکی کی وجہ سے تو اس کی نماز مکمل ہوگئی۔)

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: حضرت علیؓ کی گزشتہ حدیث اہل نقل کے نزدیک ثابت ہے کیوں کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں افریقی منفرد ہیں اور وہ اہل نقل کے نزدیک ضعیف ہیں۔ قاضی ابن رشد کہتے ہیں: اگر وہ حدیث نقل کے طریق سے زیادہ ثابت ہے تو لفظ کے طریق سے احتمالی ہے کیوں کہ اس حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بغیر تسلیم کے نماز سے حروج نہیں ہوسکتا سوائے دلیل خطاب کی رو سے اور یہ اکثر کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے۔ مگر جمہور فقہا یہ کہہ سکتے ہیں کہ الف لام جو حصر کے لیے ہوتا ہے وہ لفظ منطوق کے حکم کے خلاف مسکوت کے حکم کو ثابت کرنے میں دلیل خطاب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

نواں مسئلہ: قنوت

قنوت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ نماز صبح میں قنوت مستحب ہے۔ امام شافعی اسے سنت کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ نماز صبح میں قنوت جائز نہیں ہے قنوت کا موقع بس وتر ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ قنوت ہر نماز میں جائز ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رمضان کے سوا کوئی قنوت نہیں ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ رمضان کے نصف آخر ہی میں قنوت ہے۔ جب کہ بعض لوگ رمضان کے نصف اوّل میں قنوت کے قائل ہیں۔

اختلاف کا سبب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول احادیث کا باہمی تعارض ہے نیز بعض نمازوں کو دوسری نمازوں پر قیاس کرنا یعنی قنوت والی نمازوں کو عام نمازوں پر قیاس کرنا بھی ایک وجہ ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: رمضان میں کافروں پر لعنت بھیجنے کی دعائے قنوت صدر اول میں جاری اور عام تھی کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رعل اور ذکوان پر بددعا کیا کرتے تھے۔ اور بئر معونہ کے حادثہ میں شہید صحابہ کے قاتلوں کے خلاف آپؐ کی بددعائیں منقول ہیں۔

لیث بن سعد کہتے ہیں: میں نے چالیس سالوں سے یا پینتالیس سالوں سے دعائے قنوت نہیں پڑھی سوائے ایک امام کے پیچھے جو قنوت پڑھا کرتا تھا۔ لیث کہتے ہیں: میں نے اس سلسلہ میں وہ حدیث دانتوں سے پکڑ لی جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ ''آپؐ نے ایک ماہ یا چالیس دن قنوت میں کچھ لوگوں کے حق میں اور کچھ دوسرے لوگوں کے خلاف دعا پڑھی یہاں تک کہ اللہ نے آپ پر عتاب نازل کرتے ہوئے فرمایا:

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ (آل عمران: ۱۲۸)

(اے پیغمبر، فیصلہ کے اختیارات میں تمہارا کوئی حصہ نہیں، اللہ کو اختیار ہے چاہے انہیں معاف کرے، چاہے سزا دے کیوں کہ وہ ظالم ہیں)

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کو ترک کر دیا اور اس کے بعد آپؐ نے قنوت کبھی نہیں پڑھی تا آنکہ اللہ سے جا ملے۔'' وہ کہتے ہیں کہ جب سے مجھے یہ حدیث ملی ہے میں نے قنوت نہیں پڑھی۔ یہ یحیٰی بن یحیٰی کا مسلک ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: مجھ سے اشیاخ نے بیان کیا کہ قرطبہ میں ہمارے یہاں ان کی مسجد میں اِس پر عمل ہوتا تھا اور یہ ہمارے فرمانے تک یا اس سے کچھ پہلے تک جاری رہا اور امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے تخریج کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ صبح میں قنوت پڑھی پھر ہمیں معلوم ہوا کہ جب آیت لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ نازل ہوئی تو آپ نے ترک کر دیا۔'' اور حضرت ابو ہریرہؓ سے تخریج کی ہے آپ نے ظہر میں آخری عشا میں اور نمازِ صبح میں قنوت پڑھی۔ ایک دوسری حدیث کی انہی سے تخریج کی ہے۔ جس میں مذکور ہے کہ ''آپؐ نے نمازِ صبح میں ایک ماہ تک بنو عصیہ کے خلاف قنوت پڑھی۔''

اللّٰهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَهْدِيكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَخْنَعُ لَكَ وَنُخَالِعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَّكْفُرُكَ اللّٰهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَنَسْجُدُ وَإِلَيْكَ نَسْعٰى وَ نَحْفِدُ نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخَافُ عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِق''

اسے اہل عراق نے سورتین (دو سورہ) کہا ہے اور ایک روایت ہے کہ یہ اُبی بن کعبؓ کے مصحف میں موجود تھی۔

امام شافعی اور اسحاق درج ذیل دعا کو مستحب سمجھتے ہیں۔

اللّٰهُمَّ اهْدِنَا فِيْمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنَا فِيْمَنْ عَافَيْتَ وَقِنَا شَرَّمَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِيْ وَلَا يُقْضٰى عَلَيْكَ تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ.

اس کی روایت حسن بن علی نے ثابت فرمائی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ دعا قنوت سکھائی تھی کہ نماز میں پڑھیں۔ عبداللہ بن داوٗد کہتے ہیں: جو سورتیں کے ذریعہ قنوت نہ پڑھے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ قنوت میں کوئی متعین دعا نہیں ہے۔

فصل ثانی

افعال صلوٰۃ

اس فصل میں آٹھ بنیادی اصول وقواعد کا درجہ رکھنے والے مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: رفع یدین

نماز میں رفع یدین کے مسئلہ میں علما نے تین چیزوں میں اختلاف کیا ہے:

۱۔ حکم

۲۔ وہ مقامات جن میں رفع یدین کا حکم

۳۔ ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں

جمہور نے رفع یدین کو نماز کی ایک سنت قرار دیا ہے۔ امام داؤد اور ان کے اصحاب کی ایک جماعت کے نزدیک یہ فرض ہے۔ پھر یہ لوگ مختلف گروہوں میں منقسم ہو گئے: ایک گروہ نے صرف تکبیر تحریمہ میں اسے واجب کہا۔ بعض لوگوں نے آغاز نماز میں اور رکوع کے وقت رفع یدین کو ضروری قرار دیا۔ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے دونوں وقت رفع یدین کیا جائے۔ بعض لوگوں نے آغاز نماز اور رکوع کے علاوہ سجدہ کے وقت بھی اسے واجب کہا ہے۔ گویا یہ اختلاف اُن مواقع اور مقامات پر منحصر ہے جن میں رفع یدین کرنے کا اختلاف ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابو ہریرہؓ (جس میں فرائض نماز کی تعلیم موجود ہے) کے ظاہر کا عمل نبویؐ سے تعارض ہے۔ کیوں کہ اس حدیث میں تکبیر کہنے کا حکم ہے مگر رفع یدین کرنے کا حکم نہیں ہے۔ مگر حدیث ابن عمرؓ وغیرہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا آغاز کرتے تو رفع یدین کرتے۔

مقامات رفع یدین کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور سارے فقہائے کوفہ کی رائے ہے کہ نمازی صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرے گا۔ امام مالک سے ابن القاسم نے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابو عبید، امام ابو ثور اور تمام اہل حدیث اور اہل ظاہر علما تکبیر تحریمہ اور رکوع کے وقت اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کے قائل ہیں۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے مگر دوسروں کے نزدیک یہ فرض ہے اور امام مالک کے نزدیک یہ سنت ہے۔ بعض اہل حدیث علما نے سجدہ کرتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے ہوئے بھی رفع یدین کی حمایت کی ہے۔

اس اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا اختلاف اور بعض احادیث سے اہل مدینہ کے عمل کا تعارض ہے۔ اس سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں ان میں ایک عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے اور براء بن عازبؓ کی حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت ایک بار رفع یدین کرتے تھے اس پر اضافہ نہیں کرتے تھے۔'' دوسری حدیث ابن عمرؓ کی بواسطہ اپنے والد ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے بالمقابل اٹھاتے تھے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی طرح دونوں ہاتھ اٹھاتے تھے اور کہتے تھے سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَه، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ۔ سجدہ میں آپ ایسا نہیں کرتے تھے۔'' اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے لوگ کہتے ہیں کہ تیرہ صحابہ نے اس کی روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔

تیسری حدیث وائل بن حجرؓ کی روایت ہے۔ اس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث پر یہ اضافہ موجود ہے کہ ''آپؐ مسعودؓ اور حدیث براء بن عازبؓ کو ترجیح دینے کی وجہ سے اسے تکبیر تحریمہ تک محدود رکھا ہے۔ اور یہ امام مالک کا مسلک ہے کیوں کہ اہل مدینہ کا عمل اس سے ہم آہنگ ہے۔

دوسرے گروہ نے حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی ہے اور دو مقامات میں یعنی رکوع کے وقت اور نماز کا آغاز کرتے وقت رفع یدین کرنے کا مؤقف اختیار کیا ہے۔ کیوں کہ حدیث عبداللہ بن عمرؓ مشہور ہے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس گروہ میں سے جن لوگوں کی رائے استحباب کی تھی انہوں نے اسے مستحب قرار دیا ہے اور جن لوگوں کی رائے فرضیت کی تھی انہوں نے اس کے فرض ہونے کا اعلان کیا ہے۔

بعض فقہا نے جمع و تطبیق کا طریقہ اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث وائل بن حجرؓ کے مطابق احادیث میں جو اضافے ہیں ان

کے درمیان تطبیق پیدا کرنا ضروری ہے۔

چنانچہ علما نے دو طریقے اپنائے یا تو ترجیح کا طریقہ اپنایا یا جمع و تطبیق کا۔ نماز میں رفع الیدین کو مستحب یا فرض سمجھنے کے اختلاف کی وجہ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، یہ ہے کہ بعض لوگوں نے یہ افعال نبویؐ کو اصلاً واجب محمول کرنا چاہیے تا آنکہ اس کے خلاف دلیل موجود ہو جب کہ دوسرے گروہ کا اصول یہ ہے کہ قول ثابت یا اجماع جیسی واضح دلیل سے اگر کوئی چیز فرائض نماز میں داخل ہوئی ہے تو اُس پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے الا یہ کہ دوسری واضح دلیل موجود ہو۔ ہم اس پر گفتگو کر چکے ہیں اور ایک ہی بات کو بار بار دوہرانے سے کوئی حاصل نہیں ہے۔

دونوں ہاتھوں کو کہاں تک اٹھایا جائے اور اس کی حد کیا ہے؟ بعض فقہا نے کندھوں کو حد مقرر کیا ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کا قول ہے۔

دوسرے گروہ نے کانوں تک اٹھانے کی بات کہی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ بعض لوگوں نے سینے تک اٹھانے کا موقف اپنایا ہے۔ یہ سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ مگر سب سے زیادہ ثبوت موقف یہ ہے کہ آپ کندھوں کے بالمقابل رفع الیدین کرتے تھے اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔ سینے کے مقابلہ میں کانوں تک رفع یدین کرنا زیادہ ثابت اور مشہور ہے۔

دوسرا مسئلہ: رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ رکوع میں اور رکوع سے کھڑے ہوتے ہوئے سیدھی حالت میں ہونا واجب نہیں ہے اور امام شافعی نے اسے واجب کہا ہے۔ امام مالک کے اصحاب میں اختلاف ہے کہ ان کے مذہب کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ یہ اعتدال سنت ہو یا اس کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے؟ کیوں کہ ان سے اس سلسلہ میں کوئی نص منقول نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا جس چیز پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے اُس کے بعض پر عمل واجب ہے یا کُل پر عمل کرنا وجوب میں شامل ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک بعض پر عمل کرنا کافی ہے اُن کے نزدیک رکوع میں اعتدال شرط نہیں ہے اور جن لوگوں نے کُل پر عمل کی شرط لگائی ہے انہوں نے اعتدال کو واجب کہا ہے۔ صحیح حدیث ہے جو اس سے پہلے آ چکی ہے کہ ایک شخص کو آپؐ نے فرائض نماز کی تعلیم دی تھی اُس حدیث کا ٹکڑا ہے۔

اِرْكَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا وَارْفَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ رَافِعًا.

(رکوع کرو یہاں تک کہ رکوع پر تمہیں اطمینان ہو جائے اور سر اٹھاؤ یہاں تک پورا اطمینان ہو جائے)

اس حدیث سے بظاہر فرضیت معلوم ہوتی ہے۔ اسی حدیث کا سہارا اُن تمام فقہا نے لیا ہے جو یہ اصول قائم کرتے ہیں کہ افعال نماز میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن افعال کو، جن کی صراحت اس حدیث میں نہیں کی گئی، وجوب پر محمول نہ کیا جائے تا آنکہ اس کے حق میں دلیل موجود ہو۔ انہوں نے اس سے قبل نہ رفع یدین کو فرض کہا تھا اور نہ تکبیر تحریمہ اور قرأت کے سوا دوسرے اقوال صلوٰۃ کو۔ یہ اصول پہلے اصول کے مخالف ہے اور یہی اکثر مسائل میں اختلاف کا سبب ہے۔

تیسرا مسئلہ: قعدہ کی ہیئت

نماز میں بیٹھنے کی ہیئت کیا ہو، اس بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ نمازی اپنے

دونوں چوتڑوں کو زمین پر اس طرح رکھے کہ اس کا دایاں پاؤں کھڑا ہو اور بایاں پاؤں مڑا ہو۔ امام موصوف کے نزدیک عورت کے بیٹھنے کی ہیئت مرد ہی کی طرح ہوگی۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ نمازی اپنے دائیں پاؤں کو کھڑا رکھے اور بائیں پاؤں پر بیٹھ جائے۔ امام شافعی نے درمیانی نشست اور آخری نشست میں تفریق کی ہے۔ درمیانی نشست کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کیا ہے اور آخری نشست کے سلسلہ میں امام مالک کی حمایت کی ہے۔

اس اختلاف کی وجہ احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ اس سلسلہ میں تین احادیث وارد ہیں۔ ایک حدیث ابوحمید الساعدی کی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کیفیت بیان ہوئی ہے۔ یہ حدیث متفقہ طور پر ثابت ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: ''جب آپؐ دونوں رکعتوں میں جلوس کرتے تو اپنے بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور جب آخری رکعت میں بیٹھتے تو بایاں پاؤں آگے کرتے، دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور سرین کے بل بیٹھتے۔''

دوسری حدیث وائل بن حجرؓ کی ہے اس کے الفاظ ہیں ''جب آپؐ نماز میں قعدہ فرماتے تو دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور بائیں پاؤں پر بیٹھ جاتے۔''

تیسری حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اس کے الفاظ ہیں ''نماز کی سنت یہ ہے کہ اپنے دائیں پاؤں کو کھڑا رکھو اور بائیں پاؤں کو موڑ لو۔'' یہ مسند میں داخل ہے کیوں کہ اس میں إِنَّمَا سُنَّةُ الصَّلٰوةِ کے الفاظ آئے ہیں۔ قاسم بن محمد سے امام مالک کی ایک روایت میں ہے کہ آپ نے لوگوں کو تشہد میں بیٹھ کر دکھایا۔ چنانچہ اپنا دایاں پاؤں کھڑا کیا، بایاں پاؤں موڑ لیا اور بائیں سرین پر بیٹھ گئے، قدم پر نہیں بیٹھے۔ پھر فرمایا: مجھے عبداللہ بن عمر نے اسی طرح بیٹھ کر دکھایا تھا۔ مجھ سے انہوں نے بیان کیا کہ ان کے والد اسی طرح کرتے تھے۔ چنانچہ امام مالک نے اسی حدیث کو ترجیح دی۔ امام ابوحنیفہ نے وائلؓ کی حدیث کو ترجیح دی۔ اور امام شافعی نے ابوحمید الساعدی کی حدیث کی روشنی میں جمع و تطبیق کی راہ اختیار کی۔

امام طبری نے تخییر کی راہ اختیار کی اور فرمایا: بیٹھنے کی یہ تمام صورتیں جائز ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے کی وجہ سے درست ہیں۔ اور یہ بہترین موقف ہے کیوں کہ مختلف افعال کو تعارض کے بجائے تخییر پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ یہ تعارض عام طور پر فعل اور قول میں یا ایک قول اور دوسرے قول میں ہوتا ہے۔

چوتھا مسئلہ: درمیانی قعدہ اور آخری قعدہ

درمیانی قعدہ اور آخری قعدی کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ اکثر فقہا نے درمیانی قعدہ کو سنت قرار دیا ہے فرض نہیں۔ ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ وہ فرض ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کے مفہوم میں تعارض اور ایک قعدہ کو دوسری قعدہ پر قیاس کرنا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی گزشتہ حدیث کے الفاظ ہیں:

اِجْلِسْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا

(بیٹھ جاؤ اور تا آنکہ اس نشستن پر تمہیں اطمینان ہو جائے)

اس حدیث کے ظاہر کی رو سے پوری نماز میں بیٹھنا واجب ٹھہرا۔ جس نے اس حدیث پر عمل کیا اس نے تمام قعدوں کو فرض

قرار دیا۔ دوسری حدیث ابن **بحینہ** کی ہے جو ثابت ہے کہ ''آپؐ نے درمیانی قعدہ کو ساقط کر دیا اور اس کی تلافی نہیں کی بلکہ اس کے لیے سجدہ کیا۔'' آپؐ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپؐ نے دو رکعتیں ساقط کر دیں تو ان کی تلافی کی۔ اسی طرح ایک رکعت کے بارے میں بھی ہے۔ فقہا نے درمیانی قعدہ کے حکم اور رکعت کے حکم میں اس فرق کو محسوس کیا جب کہ ان کے نزدیک اجماعی طور سے رکعت فرض ہے تو انہوں نے درمیانی قعدہ کو فرض نہیں قرار دیا۔ یہ ہے وہ سبب جس کی رو سے فقہا نے دونوں قعدوں میں فرق کیا ہے۔ اور یہ رائے قائم کی ہے کہ سجدہ سہو سنتوں کے لیے ہوتا ہے فرض کے لیے نہیں۔

جن فقہا نے درمیانی قعدہ کو فرض قرار دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ درمیانی قعدہ کے لیے سجدہ سہو ایسی چیز ہے جس نے تمام فرائض کے مقابلہ میں اسے خصوصیت عطا کر دی ہے اور یہ ایسی دلیل نہیں ہے جو اس کی فرضیت کا انکار کر دے۔

جن فقہا نے دونوں قعدوں کو سنت مانا ہے انہوں نے آخری قعدہ کو درمیانی قعدہ پر قیاس کیا ہے جب کہ انہوں نے اسی دلیل کے ذریعہ جو جمہور نے اختیار کی ہے، اسے پہلے ہی سنت تسلیم کر لیا ہے۔

اس طرح علما کے اختلاف کا سبب درحقیقت ظاہر قول یا ظاہر فعل سے استدلال کا تصادم ہے۔ کچھ ایسے فقہا بھی ہیں جو دونوں قعدوں کو اس لیے فرض قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نماز کے تمام افعال نبوی وجوب پر محمول کیے جائیں تا آنکہ دلیل اس کے خلاف موجود ہو جیسا کہ اوپر آ چکا ہے، اس صورت میں دونوں بنیادوں کا تقاضا ہے کہ قعدہ اخیرہ کو فرض تسلیم کیا جائے۔ اسی لیے اکثر جمہور کی یہی رائے ہے اور قیاس کے سوا اس کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ قیاس سے مراد قول اور عمل کی دونوں بنیادیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن لوگوں کا قول ضعیف ترین ہے جو دونوں قعدوں کو سنت قرار دیتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ ''آپؐ اپنی دائیں ہتھیلی، دائیں گھٹنے پر، اور بائیں ہتھیلی بائیں گھٹنے پر رکھتے تھے اور اپنی انگلی سے اشارہ کرتے تھے۔

علما کا اتفاق ہے کہ قعدہ کی یہ ہیئت بہترین ہیئت ہے۔ البتہ انگلیوں کو حرکت دینے کے سلسلہ میں اختلاف ہے کیوں کہ اس سیاق میں احادیث مختلف ہیں۔ ثابت یہی ہے کہ آپ فقط اشارہ کرتے تھے۔

پانچواں مسئلہ: دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے کے اوپر رکھنا

نماز میں دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے کے اوپر رکھنے کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک نے فرض نماز میں اسے مکروہ قرار دیا ہے اور نفل میں جائز کیا ہے۔ ایک گروہ اسے نماز کی سنتوں میں شمار کرتا ہے اور یہ جمہور ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جو ثابت احادیث ہیں ان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی صفت بیان ہوئی ہے مگر ان میں کہیں منقول نہیں ہے کہ آپؐ نے اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا ہو۔ یہ بھی ثابت ہے کہ لوگوں کو اس کا حکم دیا جاتا تھا۔ حدیث ابو حمید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی یہی صفت بیان ہوئی ہے۔

ایک گروہ نے کہا کہ اس فعل کا اثبات کرنے والی احادیث اُن حدیثوں پر اضافہ ہیں جن میں یہ اضافہ نقل نہیں ہوا ہے اور اس اضافہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ دوسرا گروہ سمجھتا ہے کہ اُن احادیث پر عمل کرنا زیادہ واجب ہے جن میں یہ اضافہ منقول نہیں ہے کیوں کہ یہ حدیثیں تعداد میں زیادہ ہیں۔

چونکہ اس فعل کا زیادہ تعلق افعال صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ یہ زیادہ باب الاستعانہ سے میل کھاتا ہے، اس لیے امام مالک نے نفل

میں اس کی اجازت دی ہے مگر فرض میں اسے جائز نہیں مانا ہے۔ ان احادیث کے حکم سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک ہیئت ہے جو خضوع کا متقاضی ہے اور یہی زیادہ مناسب حال بھی ہے۔

چھٹا مسئلہ: وتر کی ہیئت

جب آدمی وتر کی نماز پڑھ رہا ہو تو ایک گروہ کے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ وہ وتر کے لیے نہ اٹھے جب تک کہ ٹھیک سے بیٹھ نہ جائے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ سجدہ سے براہ راست اٹھ کر کھڑا ہو جائے۔ یہ پہلا قول امام شافعی اور ایک جماعت کا ہے اور دوسرا قول امام مالک اور ایک جماعت کا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض احادیث ہیں۔ ایک مالک بن الحویرثؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ جب آپ نے وتر کی نماز پڑھی تو اس وقت تک نہ اٹھے جب تک کہ اطمینان کے ساتھ بیٹھ نہ گئے۔''

حدیث ابوحمیدؓ میں رسول اللہ کی نماز کی صفت بیان ہوئی ہے کہ ''جب پہلی رکعت کے دوسرے سجدہ سے آپؐ نے سر اٹھایا تو تورّک (سرین کے بل بیٹھنا) نہ کیا اور کھڑے ہو گئے۔''

امام شافعی نے پہلی حدیث پر عمل کیا اور امام مالک کی نظر دوسری حدیث پر جمی۔

اسی طرح علما کا اختلاف ہے کہ جب وہ سجدہ کرے تو کیا گھٹنوں سے قبل دونوں ہاتھ رکھے یا پہلے گھٹنوں کو رکھے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث ابن حجرؓ کے الفاظ ہیں ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ سجدہ کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو اٹھاتے۔'' حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُم فَلا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ وَلْيَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ.

(جب تم میں سے کوئی سجدہ میں جائے تو اونٹ کی طرح نہ بیٹھے بلکہ اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے)

بعض اہل حدیث علما نے کہا ہے کہ وائل بن حجرؓ کی حدیث ابوہریرہؓ کی حدیث سے زیادہ ثابت ہے۔

ساتواں مسئلہ: سجدہ کی ہیئت

علما کا اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضا کے سہارے پر ہوتا ہے: چہرہ دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے:

أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلٰى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ

(مجھے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے)

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے چہرہ کے بل سجدہ کر لیا اور مذکورہ اعضا میں سے کسی عضو سے کام نہ لیا تو اس کی نماز باطل ہو گی یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی نماز باطل نہیں ہو گی کیوں کہ لفظ سجدہ کا اطلاق صرف چہرہ پر ہوتا ہے؟ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی اگر اس نے حدیث ثابت میں مذکور ساتوں اعضا کے سہارے سجدہ نہ کیا۔

علما کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جو اپنی پیشانی اور ناک کے بل سجدہ کرے اس نے اپنے چہرہ کے بل سجدہ کیا۔ البتہ پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک کے بل سجدہ کرنے والے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ناک استعمال نہیں کی مگر پیشانی استعمال کر لی تو جائز ہے اور اگر ناک کے بل سجدہ کیا مگر پیشانی زمین پر نہیں رکھی تو جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے۔ امام شافعی سجدہ میں ان دونوں اعضا کے استعمال کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس چیز پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے اس کے کُل پر عمل کرنا واجب ہے یا بعض پر عمل کرنا کافی ہے؟ کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث میں ہے کہ ''مجھے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا۔'' اس میں چہرہ کا بھی ذکر ہے۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ واجب بعض پر عمل کرنا ہے انہوں نے پیشانی یا ناک پر سجدہ کرنا کافی قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ لفظ سجدہ کا اطلاق پیشانی پر ہوتا ہے مگر ناک پر اس لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا، انہوں نے پیشانی کے بل سجدہ کو جائز کہا ہے مگر صرف ناک کے بل سجدہ کو جائز نہیں تسلیم کیا ہے گویا یہ اُس بعض کی تحدید کی ہے جس کی پیروی واجب ہے اور جس پر لفظ کا اطلاق ہوا ہے۔ یہ تحدید وتعین اُس گروہ نے کی ہے جو شئے کے مختلف اجزا میں تفریق کرتا ہے اور بعض کو تعمیل حکم نبوی میں واجب کا قائم مقام سمجھتا ہے اور بعض کو نہیں اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ یہ اس باب میں اصل ہے ورنہ کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ اگر اس کی ناک نے رائی برابر زمین چھوئی تو اس کا سجدہ مکمل ہو گیا۔

جن فقہا کے نزدیک واجب اُس شئی کے کُل پر عمل کرنا ہے جس پر لفظ کا اطلاق ہوا ہے تو انہوں نے پیشانی اور ناک دونوں کے بل سجدہ کرنا واجب قرار دیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ لفظ کے حوالے سے جو احتمال تھا اسے اللہ کے رسول کے عمل نے زائل کر دیا اور اس کی وضاحت کر دی۔ آپؐ ناک اور پیشانی کے بل سجدہ کرتے تھے کیوں کہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ کوئی نماز پڑھ کر واپس آئے تو آپ کی پیشانی اور ناک پر مٹی اور پانی کا اثر تھا۔ یہ واجب ٹھہرا کہ فعل نبوی حدیث مجمل کی تفسیر ہو۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: حفاظ حدیث کے ایک گروہ نے ابن عباسؓ کی حدیث کا تذکرہ کیا ہے اور انہوں نے ناک اور پیشانی کا ذکر کیا ہے۔ قاضی ابوالولید کہتے ہیں: بعض نے صرف پیشانی کا تذکرہ کیا ہے۔ دونوں روایتیں امام مسلم کی کتاب میں موجود ہیں اور یہ امام مالک کے لیے حجت ہے۔

علما کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ آیا سجدہ کی شرط ہے کہ نمازی کا ہاتھ نمایاں ہو اور اُس چیز پر رکھا ہوا ہو جس پر چہرہ رکھا ہے یا یہ شرط نہیں ہے؟ امام مالک کہتے ہیں: یہ سجدہ کی شرط میں داخل ہے۔ میرے خیال میں امام موصوف کی مراد تکمیل سجدہ سے ہے۔ ایک جماعت اسے شرط نہیں مانتی۔

اسی بات سے متعلق عمامہ کی تہوں پر سجدہ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف بھی ہے۔ اس میں لوگوں کے تین مسلک ہیں: ایک مسلک ممانعت کا ہے۔ دوسرا مسلک جواز کا ہے۔ تیسرے مسلک کے مطابق عمامہ کی تہوں کے قلیل وکثیر میں فرق ہے۔ ایک فرق اس میں بھی کیا گیا ہے کہ پیشانی کا کوئی حصہ زمین کو چھو رہا ہے یا نہیں۔ یہ تمام اختلافات مسلک مالکی میں اور فقہا کے یہاں موجود ہیں۔ بخاری میں ہے کہ لوگ ٹوپیوں اور عماموں پر سجدہ کرتے تھے۔

جن فقہا نے سجدہ میں ہاتھوں کو نمایاں کرنا ضروری نہیں سمجھا ہے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے ''کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ کہ ہم حالت سجدہ میں اپنے بال یا کپڑے کو نہ سمیٹیں۔'' ان فقہا نے دو گھٹنوں پر اور خفین میں نماز پر اسے قیاس کیا ہے۔ اس عموم سے عمامہ پر سجدہ کے حق میں بھی استدلال کیا جا سکتا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: کُتے کی ہیئت میں بیٹھنا

علما کا اتفاق ہے کہ نماز میں چوتڑ کے بل بیٹھنا (إقعاء) مکروہ ہے کیوں کہ حدیث میں ممانعت آئی ہے کہ "آدمی چوتڑ کے بل نماز میں بیٹھے جس طرح کتے بیٹھتے ہیں۔" علما کا اختلاف اس میں ہوا کہ حدیث میں وارد لفظ 'إقعاء' سے مراد کیا ہے؟ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ جس إقعاء سے منع کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی نماز میں اپنے چوتڑوں کے بل اس طرح بیٹھے کہ کتے اور درندہ کی طرح اس کی رانیں کھڑی ہوں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس ہیئت کا نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ إقعاء یہ ہے کہ نمازی دونوں سجدوں کے درمیان اپنے چوتڑوں کو اپنی ایڑیوں پر رکھے اور پاؤں کے اگلے حصہ کے سہارے بیٹھے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس لیے ایسا کرتے تھے کہ انہیں اپنے پاؤں میں تکلف تھی۔ حضرت ابن عباسؓ کہا کرتے تھے: "سجدہ میں دونوں پاؤں پر چوتڑ کو رکھ کر بیٹھنا تمہارے نبی کی سنت ہے۔" امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے۔

اختلاف کا سبب لفظ إقعاء ہے آیا اس کے لغوی معنی مراد لیے جائیں یا شرعی معنی؟ یعنی انسان اُس ہیئت میں بیٹھے جس کی شریعت نے تخصیص کی ہے؟ جنہوں نے لغوی معنی مراد لیا ہے انہوں نے کتے کی طرح بیٹھنے کو مکروہ کہا ہے۔ اور جن کے نزدیک اس کے شرعی معنی مراد ہوں گے انہوں نے اِس سے اُس ہیئت کو مراد لیا ہے جس سے شریعت میں ممانعت آئی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ پاؤں کے اگلے حصوں پر بیٹھنا نماز کی سنت نہیں ہے اِس سے اِس رائے کو تقویت ملتی ہے کہ یہی وہ ہیئت ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے کیوں کہ جن الفاظ کے شرعی معانی متعین نہیں کیے گئے ہیں انہیں لغوی معنی پر محمول کیا جا سکتا ہے تا آنکہ اس کے شرعی معنی ثابت ہو جائیں۔ برخلاف اُن الفاظ کے جن کے شرعی معنی ثابت ہیں یعنی ان کے شرعی معانی پر عمل کرنا واجب ہے تا آنکہ دلیل لغوی معنی کے حق میں ہو۔ پھر اس باب میں حدیث ابن عمرؓ حدیث ابن عباسؓ کے خلاف ہے۔

باب ۔۲

نمازِ باجماعت

اس باب کے اصول وقواعد پر گفتگو سات فصلوں میں منقسم ہے:

فصل اوّل

نماز باجماعت کا حکم

اس فصل میں دو مسائل ہیں:

۱۔ کیا نماز باجماعت واجب ہے اُس شخص پر جو اذان سنے یا واجب نہیں ہے؟

۲۔ آدمی مسجد میں داخل ہو کر نماز پڑھ لے تو کیا اُس پر واجب ہے کہ پڑھی ہوئی نماز وہ جماعت کے ساتھ دوبارہ پڑھے یا واجب نہیں ہے؟

پہلا مسئلہ: اذان سننے والے پر نماز باجماعت کا وجوب

علما کا اس میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے سنت یا فرض کفایہ کہتے ہیں۔ ظاہری علما کا مؤقف ہے کہ نماز باجماعت فرض ہے۔ ہر مکلّف شخص پر متعین ہے۔ اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کے مفہوم میں تعارض ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

صَلٰوۃُ الجَمَاعَۃِ تَفضُلُ صلٰوۃَ الفرد بِخَمسٍ وَعِشرِینَ دَرَجَۃً أو بِسَبعٍ وَعِشرِینَ دَرَجَۃً

(جماعت کی نماز فرد کی نماز سے پچیس درجہ یا ستائیس درجہ افضل ہے)

اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز باجماعت مستحبات کی جنس سے ہے۔ گویا یہ فرض نماز سے زائد ایک کمال ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا مقصود یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز باجماعت منفرد نماز سے زیادہ مکمل ہے۔ اور کمال تو اجزا سے زائد

ایک چیز ہوتی ہے۔نابینا شخص والی مشہور حدیث ہے،جس کو آپ ؐ نماز باجماعت سے مستثنیٰ کر دیا تھا کیوں کہ اسے کوئی رہبر میسر نہ تھا۔اس سے آپ ؐ نے پھر ایک سوال کیا أ تَسْمَعُ النِّدَاءَ؟ (کیا تم اذان کی آواز سنتے ہو؟)اس نے جواب دیا: جی ہاں۔تب آپ ؐ نے فرمایا:

لَا أجدُلَکَ رُخصَةً

(پھر تو میں تمہیں کوئی رخصت نہیں دے سکتا)

یہ حدیث عذر نہ ہونے کی صورت میں نماز باجماعت کے واجب ہونے میں نص ہے۔اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔اس حدیث کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی متفق علیہ درج ذیل حدیث سے ہوتی ہے۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَالَّذِیُ نَفسِیُ بِیَدِهٖ لَقَدْ هَمَمْتُ أنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَیُحْطَبَ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلٰوةِ فَیُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَیؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفُ إلٰی رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَیهِمْ بیُوتَهُم وَالَّذِیُ نَفسِیُ بِیَدِهٖ لَوِیَعْلَمُ أحدُهُم أنَّه‘ یَجِدُ عَظِیُمًا سَمِینًا أوُمِرُمَا تَینِ حَسَنَتَیْنِ لَشَهِدَ العِشَاءَ.

(قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے،میرا دل چاہتا ہے کہ میں لکڑیاں منگاؤں اور انہیں روشن کر دیا جائے پھر میں نماز کا حکم دوں اور اذان کی صدا لگائی جائے۔پھر ایک شخص کو میں نماز کی امامت کا حکم دوں اور خود لوگوں کی طرف چل پڑوں اور (مسجد میں حاضر نہ ہونیوالوں) پر ان کے گھروں کو جلا کر خاکستر کر دوں۔قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر تم میں سے کسی کو معلوم ہو جائے کہ اسے موٹی ہڈی ملے گی یا دو اچھے کھر مل جائیں گے تو وہ عشائیہ میں ضرور حاضر ہوگا۔)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ہدایت کے طریقوں کی تعلیم دی اور ہدایت کے طریقوں میں سے اُس مسجد میں نماز ادا کرنا ہے جس میں اذان دی جاتی ہو۔''اس حدیث کی بعض روایت میں ہے ''اگر تم اپنے نبی کی سنت چھوڑ دو گے تو گمراہ ہو جاؤ گے۔''

فقہا کے دونوں گروہوں نے اپنے مخالف کی حدیث کی تاویل کر کے جمع وتطبیق کا راستہ اختیار کیا۔انہوں نے مخالف حدیث کو اُس حدیث کے ظاہر کی طرف موڑا جسے انہوں نے اختیار کیا۔

اہل ظاہر نے کہا: افضلیت کا مقابلہ خود واجبات کے اندر ہو سکتا ہے اس میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔یعنی نماز باجماعت فرض ہے،افضل ہے اُس منفرد شخص کی نماز سے جس سے عذر کی بنا پر نماز باجماعت کا وجوب ساقط ہے۔علما ظاہر یہ کہتے ہیں: اس تاویل کی روشنی میں دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں رہتا۔انہوں نے اس کی تائید میں درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے۔

صَلٰوةُ القَاعِدِ عَلٰی النِّصْفِ مِنْ صَلٰوةِ القَائِمِ

(بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز سے آدھی ہے)

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ نابینا شخص والی حدیث کو یوم جمعہ کی اذان پر محمول کیا جا سکتا ہے کیوں کہ یہی وہ اذان ہے جسے سن کر ہر شخص پر مسجد پہنچنا متفقہ طور سے واجب ہے۔بہر حال یہ دور کی کوڑی معلوم ہوتی ہے واللہ اعلم۔کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ایک نابینا شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔اس نے اپنی درخواست رکھی کہ اے اللہ کے رسول، مجھے کوئی رہبر میسر نہیں جو مجھے مسجد تک پہنچا سکے۔اس نے اللہ کے رسول سے اپنے گھر ہی میں نماز ادا کرنے کی رخصت طلب کی۔آپ ؐ نے اسے

رخصت دے دی۔ جب وہ جانے لگا تو اسے پکارا اور کہا: کیا تم اذان کی آواز سنتے ہو؟ اس نے کہا: جی ہاں، آپؐ نے فرمایا: تب اس آواز پر لبیک کہو۔

اس حدیث کے ظاہر سے یہ بعید معلوم ہوتا ہے کہ اس سے جمعہ کی اذان مراد لی جائے جب کہ نماز جمعہ کی ادائیگی اُس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو خواہ اذان کی آواز نہ سنے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ یہ حدیث عتبان بن مالکؓ کی حدیث سے بھی متعارض ہے جو المؤطا میں مذکور ہے۔ ''حضرت عتبان بن مالک نابینا ہونے کے باوجود امامت کرتے تھے۔ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: کبھی تاریکی ہو جاتی ہے اور بارش اور سیلاب کا بھی خطرہ رہتا ہے جب کہ میں بصارت سے محروم ہوں۔ اے اللہ کے رسولؐ: آپ چل کر میرے گھر میں کسی جگہ نماز ادا کر لیجیے جسے میں مستقل مصلّٰی کے طور پر استعمال کرسکوں۔ چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر تشریف لے گئے۔ ان سے پوچھا: کہاں نماز پڑھنا چاہتے ہو؟ انہوں نے گھر کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کیا چنانچہ اس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی۔''

دوسرا مسئلہ: مسجد میں منفرد نماز کے بعد اُسی نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا

مسجد میں داخل ہونے کے بعد نماز ادا کرنے والا دو میں سے کسی ایک صورت کو اختیار کرے گا: یا تو اکیلے نماز پڑھے گا یا جماعت کے ساتھ پڑھے گا۔ اگر اس نے اکیلے نماز ادا کی ہے تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ مغرب کی نماز کو چھوڑ کر ہر نماز جماعت کے ساتھ دوہرائے گا یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: مغرب اور عصر کے سوا تمام نمازیں جماعت کے ساتھ دوہرائے گا۔

امام اوزاعی مغرب اور صبح کی نماز کو مستثنٰی کرتے ہیں۔ امام ابوثور عصر اور فجر کی نمازوں کو مستثنٰی کرتے ہیں جب کہ امام شافعی کا مؤقف ہے کہ تمام نمازوں کو دوہرائے گا۔

علما کا تفاق ہے کہ نماز کو جماعت کے ساتھ دوہرانا واجب ہے کیوں کہ بشر بن محمد کی حدیث میں بواسطہ ان کے والد مذکور ہے کہ جب وہ مسجد میں داخل ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تو آپؐ نے ان سے پوچھا: ''کیا بات ہے، تم نے لوگوں کے ساتھ نماز نہیں پڑھی؟ کیا تم مسلمان نہیں ہو؟'' انہوں نے کہا کیوں نہیں، اے اللہ کے رسول، مگر میں اپنے اہل وعیال کے ساتھ نماز پڑھ چکا تھا۔ آپؐ نے فرمایا:

إذَا جِئۡتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ وَ إِنۡ كُنۡتَ قَدۡ صَلَّيۡتَ

(جب کہ (مسجد میں) آؤ تو لوگوں کے ساتھ نماز ادا کرو گرچہ تم اس سے پہلے نماز ادا کر چکے ہو)

اس عموم کو قیاس یا دلیل کے ذریعہ خاص کرنے کا احتمال یہاں موجود ہے اور اسی وجہ سے علما میں اختلاف ہوا ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث کو عموم پر محمول کیا ہے انہوں نے تمام نمازوں کو دوہرانا واجب قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے اس عموم سے صرف نماز مغرب کو مستثنٰی کیا ہے انہوں نے قیاسِ مشابہت کے ذریعہ عموم کی تخصیص کی ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ انہوں نے تصور کیا کہ مغرب کی نماز طاق ہے اگر اسے دوہرایا جائے یہ جفت والی نمازوں کے مشابہ ہو جائے گی کیوں کہ دوہرانے کی صورت میں مغرب کی رکعتیں چھ ہو جائیں گی۔ گویا اپنی جنس سے منتقل ہو کر دوسری نماز کی جنس میں پہنچ جائے گی اور پہلی کو باطل کر دے گی۔

اس قیاس میں کمزوری ہے کیوں کہ سلام پھیرنے سے دونوں طاق نمازوں میں فصل ہو جائے گا اور اس طرح کے قیاس کے ذریعے استثنا کرنے سے زیادہ قوی طریقہ عموم پر عمل کرنا ہے۔ اور اِس سے زیادہ قوی بات وہ ہے جو اہل کوفہ نے کہی ہے کہ جب وہ مغرب کو دوہرائے گا تو دوبار طاق نماز ادا کرے گا، جب کہ حدیث میں ہے کہ

لَا وِتْرَانِ فِي لَيْلَةٍ

(ایک رات میں دو طاق نمازیں نہیں ہیں)

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ دوسری نماز اس کے لیے نفل ہوگی۔ اگر عصر کی نماز دوہرائی ہے تو اس نے نماز عصر کے بعد گویا نفل ادا کی ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ انہوں نے اس قیاس کے ذریعہ عصر کی تخصیص کی ہے اور مغرب کی نماز وتر ہونے کی وجہ سے اس عموم سے خاص کیا ہے۔ کیوں کہ وتر کی نماز دوہرائی نہیں جاتی۔ یہ عمدہ قیاس ہے بشرطیکہ امام شافعی ان کی یہ بات تسلیم کرلیں کہ آخری نماز کی حیثیت نفل کی ہوگی۔

جن فقہا نے نماز عصر اور نماز صبح میں فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز فجر کے بعد نماز پڑھنے کی ممانعت کے سلسلہ میں وارد احادیث میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مگر نماز عصر کے بعد نماز کی ادائیگی میں اختلاف ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔

اگر ایک جماعت کے ساتھ نماز ادا کرلی ہے تو کیا دوسری جماعت کے ساتھ وہ اسے دوہرائے گا؟ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ وہ نہیں دوہرائے گا۔ ان میں امام مالک اور امام ابوحنیفہ ہیں۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ وہ دوہرائے گا۔ اس کے قائل امام احمد، امام داؤد اور اہل ظاہر ہیں۔

اختلاف کا سبب احادیث کے درمیان تعارض ہے۔ حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَصَلّٰى صَلٰوة" فِيْ يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ

(ایک نماز دن میں دوبار نہیں پڑھی جاتی)

دوسری حدیث میں ہے کہ کچھ لوگوں نے جماعت کے ساتھ نماز پڑھی پھر دوسری جماعت کے ساتھ انہیں نماز دوہرانے کا آپؐ نے حکم دیا۔ حضرت بشرؓ کی حدیث کا ظاہر بھی اس امر کا موجب ہے کہ جب کوئی مسجد آئے تو جماعت کے ساتھ نماز دوہرائے کیوں کہ اس حدیث کی قوت عموم کی قوت ہے۔ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ اگر کسی خاص سبب پر عام کا ورود ہو تو عموم کو اس کے سبب تک محدود نہیں کیا جائے گا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معاذؓ کے نماز پڑھنے کی تفصیل بھی موجود ہے اور یہ بھی کہ اُسی نماز کو وہ اپنی قوم کو پڑھاتے تھے اس سے باجماعت نماز کو دوہرانے کا جواز فراہم ہوتا ہے۔

فقہا نے اِن احادیث کے سلسلہ میں یا تو جمع وتطبیق کا راستہ اختیار کیا یا ترجیح کا۔ جن لوگوں نے ترجیح کا مسلک اپنایا انہوں نے حدیث نبوی "ایک دن میں ایک نماز دوبار نہیں پڑھی جاتی" کے عموم کو اختیار کیا اور اس سے صرف منفرد شخص کی نماز کو مستثنٰی کیا کہ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

جن فقہا نے جمع وتطبیق کا رویہ اختیار کیا انہوں نے حدیث "ایک دن میں ایک نماز دوبار نہیں پڑھی جاتی" کا مفہوم لیا ہے کہ آدمی اسی نماز کو بعینہٖ دوبار اس عقیدہ کے ساتھ نہ پڑھے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فرض ہے بلکہ دوسری نماز کو فرض سے زائد تصور

کرے اور یہ کہ زائد ہونے کے باوجود وہ اس کی ادائیگی پر مامور ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ: اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس میں خطاب منفرد سے ہے یعنی منفرد شخص ایک ہی نماز کو بعینہٖ دو بار نہ ادا کرے۔

فصل ثانی

امامت کی شرائط

امامت کی شرائط، اور یہ کہ کون امامت کا زیادہ مستحق ہے، امام کے مخصوص احکام کیا ہیں، وغیرہ کی معرفت کے لیے یہ حل خاص ہے۔ اس میں چار مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: امامت کا زیادہ مستحق کون ہے؟

علما نے اختلاف کیا ہے کہ امامت کا زیادہ مستحق کون ہے؟ امام مالک کہتے ہیں: سب سے بڑا قاری نہیں بلکہ سب سے بڑا فقیہ امامت کرے۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام سفیان ثوری اور امام احمد کہتے ہیں: جو سب سے اچھا قاری ہو وہ امامت کرے۔ اس اختلاف کا سبب حدیث نبوی کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَؤُمُّ الْقَومَ أَقْرَؤُهُم لِكِتَابِ اللّٰهِ فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ إِسْلَامًا وَلَا يَؤُمَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا يَقْعُدُ فِي بَيْتِهِ عَلٰى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ.

(امامت وہ شخص کرے جو کتاب اللہ کا سب سے بڑا قاری ہو۔ اگر قرأت میں سب سے برابر ہیں تو وہ شخص امام بنے جو سنت کا سب سے بڑا عالم ہو۔ اگر سنت کے علم میں سب برابر ہیں تو امام وہ شخص ہو جس نے سب سے پہلے ہجرت کی ہے اور اگر زمانۂ ہجرت میں بھی سب یکساں ہیں تو امامت وہ شخص کرے جس نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا ہے۔ اور آدمی کسی کے دائرۂ اقتدار میں امامت اُس کی اجازت کے بغیر نہ کرے اور کسی کے گھر میں اس کے گاؤ تکیہ پر بغیر اجازت کے نہ بیٹھے۔)

یہ متفق علیہ حدیث ہے مگر اس کے مفہوم میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے اور وہ امام ابو حنیفہ ہیں۔ جب کہ بعض فقہا نے أَقْرَأ کو أَفْقَهُ کے معنی میں لیا ہے کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ امامت کے لیے قرأت سے زیادہ فقہ کے علم کی ضرورت ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ قاری صحابہ ناگزیر طور پر فقیہ بھی تھے یہ اُس صورت کے برخلاف تھی جو آج موجود ہے۔

دوسرا مسئلہ: نابالغ کی امامت

لوگوں نے اس بچے کی امامت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو بالغ نہ ہو مگر قاری ہو۔ ایک گروہ نے اسے جائز کہا ہے کیوں

کہ اوپر کی حدیث عام ہے اور دوسری حدیث ہے کہ عمرو بن سلمہ اپنی قوم کی امامت کرتے تھے جب کہ وہ بچے تھے۔ دوسرے گروہ نے اسے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے۔ ایک تیسرے گروہ نے نفل نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے مگر فرض میں اس کی اجازت نہیں دی ہے اور یہ امام مالک سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ایک ایسی نماز میں جو اس پر واجب نہیں ہے کوئی آدمی اُن لوگوں کی امامت کر سکتا ہے جن پر وہ نماز واجب ہے؟ اور یہ امام اور مقتدی کی نیتوں میں اختلاف کی وجہ سے ہے۔

تیسرا مسئلہ: فاسق کی امامت

علما نے فاسق کی امامت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے اسے مطلقاً جائز کہا ہے جب کہ دوسرے گروہ نے اسے مطلقاً رد کر دیا ہے۔ تیسرے گروہ نے اس کے فسق کے قطعی وغیر قطعی ہونے میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا فاسق ہونا قطعی طور پر ثابت ہے تو اس کے پیچھے تمام نماز پڑھنے والے اپنی نمازیں دوہرائیں گے اور اگر اس کا فاسق ہونا ظنی ہے تو مقتدیوں کے لیے وقت کے اندر نماز کو دوہرانا مستحب ہے۔ اس قول کو ابہری نے امام مالک کا مسلک تصور کر کے اختیار کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس میں فرق کیا ہے کہ اس کا فسق تاویل کے ساتھ ہے یا بغیر تاویل کے ہے جیسے نبیذ پینے والے شخص کا معاملہ ہے۔ یہ اہل عراق کے اقوال کی تاویل کرتے ہیں اور تاویل کے ساتھ فسق کے حاملین کے پیچھے نماز کو جائز کہتے ہیں جب کہ بغیر تاویل کے فسق کے حامل کے پیچھے نماز کو جائز نہیں مانتے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے سلسلہ میں شریعت خاموش ہے اور قیاس باہم متصادم ہے۔ جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ فسق نماز کی صحت کو باطل نہیں کرتا اور مقتدی امام کی نماز کی صحت کے سوا اس کسی چیز کا محتاج نہیں ہے اُن لوگوں کے قول کے مطابق جو امام کو مقتدی کا نائب قرار دیتے ہیں، اُن کے نزدیک فاسق کی امامت جائز ہے۔

جن فقہا نے امامت کو شہادت پر قیاس کیا ہے اور فاسق پر اسی طرح فاسد نماز پڑھنے کی تہمت لگائی ہے جس طرح شہادت میں جھوٹ بولنے کی تہمت اس پر لگی رہتی ہے، انہوں نے اس کی امامت کو جائز نہیں تسلیم کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک گروہ نے تاویل اور بغیر تاویل کے فسق میں تفریق کی ہے اسی سے ملتی جلتی رائے اُن فقہا کی ہے جو قطعی اور غیر قطعی فسق میں فرق کرتے ہیں۔ کیوں کہ جب کہ وہ قطعی طور پر فاسق ہوگا تو اس کے سلسلہ میں کسی قسم کی تاویل ممکن نہ ہوگی۔ اہل ظاہر نے فاسق کی امامت کو قول نبوی یـؤمهـم أقـرؤهم کے عموم کے مطابق جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ حدیث میں فاسق اور غیر فاسق کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ عموم سے استدلال کرنا ایسے معنی میں جو مقصود نہ ہو، ضعیف ہے۔ بعض فقہا نے اس میں بھی تفریق کی ہے کہ اس کا فسق نماز کی صحت کی شرائط میں ہے یا نماز سے خارج امور میں۔ اور اس استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ امام کے لیے شرط صرف یہ ہے کہ اس کی نماز درست ہو۔

چوتھا مسئلہ: عورت کی امامت

علما نے عورت کی امامت کے مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ وہ مردوں کی امامت نہیں کر سکتی۔ خود عورتوں کی امامت کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک یہ ممنوع ہے۔ امام ابوثور اور امام طبری اس کی امامت کو مطلقاً جائز کہتے ہیں۔

جمہور نے عورت کے لیے مردوں کی امامت کو متفقہ طور پر نا جائز اس لیے قرار دیا ہے کہ اگر عورت کی امامت جائز ہوتی تو صدر اوّل سے منقول ہوتی اور چونکہ نماز میں ان کے لیے مسنون یہی ہے کہ وہ مردوں کے بعد پڑھیں اس لیے ان کی امامت جائز کیسے ہو سکتی ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

أَخِّرُوهُنَّ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللّٰهُ

(انہیں پیچھے رکھو کیوں کہ اللہ نے انہیں پیچھے رکھا ہے)

اسی لیے بعض فقہا نے اسے جائز بتایا ہے کہ عورت دوسری عورتوں کی امامت کرے جب کہ نماز میں وہ سب مساوی کھڑی ہوں۔ جب کہ یہ بھی صدر اوّل میں سے بعض سے منقول ہے۔ جن لوگوں نے عورت کی امامت کو جائز کہا ہے اس کی وجہ اُن کے نزدیک وہ روایت ہے جسے امام داؤد نے حدیث اُم ورقہ ؓ میں سے بیان کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اُن سے ملنے ان کے گھر تشریف لے جاتے تھے اور ان کے لیے ایک موذن مقرر کر دیا تھا جو اُن کے لیے اذان دیتا تھا۔ آپؐ نے انہیں حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کر لیں۔''

اس باب میں امام کے لیے مشروط صفات بہت ہیں جن کو ہم نے چھوڑ دیا ہے کیوں کہ ان کے سلسلہ میں شریعت خاموش ہے۔
قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے اس کتاب میں ان مسائل کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے جو سماعی ہیں یا جن کا قریبی تعلق سماعی دلیلوں سے ہے۔

امام کے مخصوص احکام سے متعلق چار مسائل ہیں جو براہ راست سماعی دلائل سے مربوط ہیں:

۱: سورہ فاتحہ کی قرأت کے بعد امام آمین کہے گا؟ یا صرف مقتدی آمین کہیں گے؟

۲: وہ تکبیر تحریمہ کب کہے گا؟

۳: جب اسے التباس ہو جائے، تو اس کی مدد کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

۴: کیا مقتدیوں کے مقابلہ میں امام کی جگہ بلند ہو سکتی ہے؟

امام مالک ابن القاسم اور مصریوں کی روایت کے مطابق پہلے مسئلہ میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ امام آمین نہیں کہے گا اور جمہور فقہا کی رائے ہے کہ امام اور مقتدی دونوں آمین کہیں گے۔ اہل مدینہ کی امام مالک سے یہی روایت ہے۔

اختلاف کا سبب دو احادیث ہیں جن کا ظاہر باہم متعارض ہے۔ ایک حدیث ابو ہریرہؓ کی ہے جو متفق علیہ ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوا

(جب امام آمین کہتے تو تم بھی آمین کہو)

دوسری حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام مالک نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

إِذَا قَالَ الإِمَامُ غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ فَقُولُوا آمِيْنَ

(جب امام غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ کہے تو تم لوگ آمین کہو)

پہلی حدیث امام کے آمین کہنے کے سلسلہ میں نص ہے اور دوسری حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ امام آمین نہیں کہے گا۔

کیوں کہ اگر وہ آمین کہتا تو مقتدی کو سورہ فاتحہ کے اختتام پر امام کے آمین کہنے سے پہلے آمین کا حکم نہ ہوتا۔ امام کی حیثیت وہ ہے جس کی صراحت حدیث نے اس طرح کی ہے۔

إنَّمَا جُعِلَ الإمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ

(امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے)

سوائے اس کے امام کے اقوال سے اسے خاص کیا جائے یعنی مقتدی کو اختیار ہو کہ امام کے ساتھ یا اس سے پہلے آمین کہہ سکے پھر امام کے آمین کہنے پر اس میں کوئی دلیل نہ ہوگی اور یہاں حکم صرف مقتدی کے لیے مانا جائے گا۔ مگر یہ ظاہر کہ امام مالک نے اُس حدیث کو ترجیح دی ہے جس کی روایت انہوں نے خود کی ہے کہ سامع آمین کہے گا نہ کہ دعا کرنے والا۔ جمہور نے پہلی حدیث کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ نص ہے اور اس لیے کہ اس میں امام کے لیے کوئی حکم نہیں ہے۔ ان کے اور دوسری حدیث کے درمیان اختلاف صرف مقتدی کے آمین کہنے کے سلسلہ میں ہے اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ امام آمین کہے گا یا نہیں، اس پر غور کیجئے۔

پہلی حدیث کی یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ إذا أمـن کے معنی ہیں کہ جب امام آمین کے مقام کے قریب پہنچ جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ آمین کہنا ایک دعا ہے مگر یہ حدیث کے ظاہر سے نا قابل فہم شئی کی بنا پر انحراف ہے سوائے اس کے کہ یہ محض قیاس ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ "جب امام غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ کہے تو آمین کہو کیوں کہ امام آمین نہیں کہتا۔"

امام تکبیر تحریمہ کب کہے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ وہ اقامت مکمل ہونے اور صفوں کے درست ہونے کے بعد ہی تکبیر تحریمہ کہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اقامت مکمل ہونے سے پہلے تکبیر تحریمہ کا مقام ہے۔ انہوں نے بہتر قرار دیا ہے کہ جب مؤذن قد قامت الصلوٰۃ کہے اسی وقت امام تکبیر تحریمہ کہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام زفر کی رائے ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث انسؓ اور حدیث بلالؓ کے ظاہر کا تعارض ہے۔ حدیث انسؓ میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نماز میں تکبیر تحریمہ سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس نکل کر آئے اور فرمایا:

أَقِيمُوا صُفُوفَكُم وَتَرَاصُّوا فَإِنِّيْ أَرَاكُم مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِيْ

(اپنی صفوں کو سیدھی کرو اور باہم چمٹ جاؤ، میں تمہیں اپنے پیچھے سے دیکھ رہا ہوں)

اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت سے فراغت کے بعد گفتگو کی تھی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب اقامت مکمل ہو جاتی تھی اور صفیں سیدھی ہو جاتی تھیں اُس وقت تکبیر تحریمہ کہتے تھے۔

حدیث بلالؓ کے الفاظ ہیں کہ "وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اقامت کہتے تھے اور درخواست کرتے تھے کہ اے اللہ کے رسول مجھ سے پہلے آمین نہ کہیے۔" اس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔

فقہا کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول اقامت مکمل ہونے سے پہلے تکبیر کہتے تھے۔

امام کو التباس ہو جائے تو اس کی مدد کرنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور اکثر علما اس کی مدد کو جائز کہتے ہیں۔ اہل کوفہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک روایت کے مطابق اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیت میں کچھ تردد

ہوا۔ جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا: اُبی کہاں ہیں؟ کیا وہ موجود نہیں ہیں؟'' گویا آپ مدد چاہتے تھے۔

دوسری روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَا يُفْتَحُ عَلَى الْإِمَامِ

(امام کی مدد نہ کی جائے)

اس معاملہ میں اختلاف صدر اول میں تھا۔ حضرت علیؓ کا مشہور مسلک ممانعت کا تھا جب کہ حضرت ابن عمرؓ اسے جائز کہتے تھے۔

امام کی جگہ کے بلند ہونے کے سلسلہ میں ایک گروہ کی رائے جواز کی ہے۔ جب کہ دوسرے گروہ نے اسے ممنوع کہا ہے۔ ایک تیسرے گروہ نے قدرے بلندی کو مستحب تصور کیا ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب دو متعارض احادیث ہیں۔ ایک ثابت حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر امامت کی تا کہ لوگوں کو نماز کی تعلیم دے سکیں اور جب سجدہ کا وقت آتا تو منبر سے اتر آتے۔''

دوسری حدیث کی روایت امام ابوداؤد نے کی ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے لوگوں کی امامت ایک چبوترے پر کی۔ حضرت ابن مسعودؓ نے ان کی قمیص پکڑی اور نیچے کھینچ لیا۔ جب وہ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: کیا تمہیں نہیں معلوم کہ لوگ اس سے منع کرتے تھے (یا آپ اس سے منع کرتے تھے؟)

علما کا اختلاف اس امر میں بھی ہے کہ امام پر امامت کی نیت کرنا واجب ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ واجب نہیں ہے کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ میں موجود ہے کہ وہ نماز شروع ہونے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو میں کھڑے ہوئے۔ دوسرے گروہ نے اسے احتمالی قرار دیا ہے اور یہ کہ نیت اُس وقت ضروری ہے جب کہ وہ مقتدیوں کے بعض افعالِ صلوٰۃ کی ضمانت لے رہا ہے۔ یہ رائے اس گروہ کی ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ امام مقتدیوں کے فرض یا نفل نماز کا ضامن ہے۔

فصل ثالث

مقتدی کا مقام اور اس کے مخصوص احکام

اس فصل میں پانچ مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: مقتدی کا مقام

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ اکیلے مقتدی کے لیے امام کے دائیں جانب کھڑا ہونا سنت ہے۔ البتہ جب امام کے علاوہ دو اور ہوں تو اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ دونوں امام کے پیچھے کھڑے ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور علما کوفہ کی رائے ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں کھڑا ہوگا۔

اختلاف کا سبب دو متعارض حدیثیں ہیں۔ ایک حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں جانب کھڑا ہوا۔ آپ نے میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے گھما کر اپنے دائیں جانب کھڑا کر دیا۔ پھر جابر بن صخرؓ آئے۔

انہوں نے وضو کیا اور رسول اللہ کے بائیں جانب آ کھڑا ہو گئے۔ آپؐ نے ہم دونوں کے ہاتھ پکڑ لیے اور ہمیں دھکا دیا یہاں تک کہ ہم آپ کے پیچھے کھڑے ہو گئے۔''

دوسری حدیث ابن مسعودؓ کی ہے۔ انہوں نے اسود اور علقمہ کو نماز پڑھائی اور ان دونوں کے درمیان کھڑے ہوئے اور اپنے اس عمل کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کیا۔ ابو عمر کہتے ہیں: اس حدیث کے راویوں میں اختلاف ہے۔ بعض نے اس کی موقوف روایت کی ہے اور بعض نے مسند روایت کی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ موقوف ہے۔

عورت کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ مرد امام کے پیچھے کھڑی ہو اور اگر متعدد نمازی موجود ہیں تو تمام مردوں کے پیچھے کھڑی ہو۔ میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ حدیث انس جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے، اس کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اور ان کی امی یا خالہ کو نماز پڑھائی تھی۔ وہ کہتے ہیں: ''آپ نے مجھے اپنے دائیں جانب کھڑا کیا اور عورت کو ہمارے پیچھے کھڑا کیا۔'' حضرت انسؓ ہی سے جس حدیث کی تخریج امام مالک نے کی ہے اس کے الفاظ ہیں: ''میں نے اور یتیم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے صف باندھی اور بوڑھی عورت نے ہم سب کے پیچھے۔''

جمہور کے نزدیک ایک آدمی کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہو کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ اس کی حمایت میں ہے۔ جب آپ نے حضرت میمونہؓ کے یہاں رات میں قیام کیا تھا اور کچھ لوگوں نے کہا تھا کہ نہیں، بلکہ بائیں جانب کھڑا ہو۔

اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک عورت امام کے پیچھے نماز پڑھے گی اور اگر اس کے ساتھ مرد بھی ہے تو مرد امام کے دائیں جانب کھڑا ہو گا اور عورت اس کے پیچھے کھڑی ہو گی۔

دوسرا مسئلہ: صفوں کے احکام

علما کا اس پر اجماع ہے کہ پہلی صف میں کھڑا ہونا مرغوب و مستحب قرار دیا گیا ہے اسی طرح صفوں کا باہم ملنا اور سیدھی ہونا بھی ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت احادیث ہیں۔ علما نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی صف کے پیچھے تنہا نماز ادا کرے تو اس کا حکم کیا ہو گا؟ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کی نماز ہو جائے گی اور امام احمد، امام ابو ثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو گی۔

اختلاف کا سبب حدیث وابصہ کی صحت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف اور اہل مدینہ کے عمل سے اس کا تصادم ہے۔ حدیث وابصہ کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا:

لَاصَلٰوۃَ لِقَائِمٍ خَلْفَ الصَّفِّ

(صف کے پیچھے کھڑے ہونے والے کی نماز نہیں ہوتی)

امام شافعی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی مخالف حدیث انسؓ ہے جس میں بوڑھی عورت کا صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا ثابت ہے۔ امام احمد کہتے تھے کہ اس میں کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ عورتوں کے لیے سنت مردوں کے پیچھے کھڑا ہونا ہے۔ امام احمد حدیث وابصہ کو صحیح مانتے ہیں۔ دوسرے کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند مضطرب ہے۔ اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ جمہور حدیث ابو بکرہؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے صف سے الگ رکوع کیا مگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دوہرانے کا حکم دیا اور فرمایا:

زَادَکَ اللّٰہُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ

(اللہ تمہاری خواہش میں اضافہ کرے۔ دوہراؤ نہیں)

اگر اسے استحباب پر محمول کر لیا جائے تو حدیث وابصہ اور حدیث ابوبکرہؓ میں کوئی تعارض نہیں رہے گا۔

تیسرا مسئلہ: اقامت سننے کے بعد مسجد دوڑتے ہوئے جانا

صدر اوّل میں اختلاف تھا کہ اگر کوئی شخص نماز کا ارادہ کرے اور اقامت سن لے تو کیا نماز کے کسی حصہ کے فوت ہونے کے خدشہ سے وہ مسجد کی جانب دوڑ لگا سکتا ہے یا نہیں؟ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ جب اقامت کی آواز سنتے تو دوڑ پڑتے تھے۔ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابوذرؓ وغیرہ صحابہ کرام کے بارے میں منقول ہے کہ وہ دوڑنے کو مناسب نہ سمجھتے تھے بلکہ سکون و وقار سے نماز کے لیے نماز کی تلقین کرتے تھے۔ فقہا نے اس قول کو اختیار کیا ہے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ

إِذَا ثُوِّبَ بِالصَّلٰوۃِ فَلَا تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعُونَ وَأْتُوهَا وَعَلَيْكُمُ السَّكِينَةُ

(جب نماز کا ثواب دیا جاتا ہے تو دوڑتے ہوئے نماز کے لیے مت آؤ بلکہ جب نماز کے لیے نکلو تو پورے وقار اور سکون کے ساتھ نکلو)

ہوسکتا ہے کہ اختلاف کا سبب یہ ہو کہ ان بزرگوں تک یہ حدیث نہ پہنچی ہو یا اُن کی رائے ہو کہ یہ حدیث کتاب الٰہی کے احکام کی مخالف ہے۔ قرآن کہتا ہے:

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (البقرہ: ۱۴۸)

(تم بھلائیوں کی طرف سبقت کرو)

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولٰئِکَ الْمُقَرَّبُونَ (الواقعہ: ۱۰)

(اور آگے والے تو پھر آگے ہی ہیں۔ وہی تو مقرب لوگ ہیں)

وَسَارِعُوا إِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّکُمْ (آل عمران: ۱۳۳)

(اور دوڑ کر چلو اپنے رب کی مغفرت کی طرف)

شریعت کے اصول خیر کی طرف مسابقت کی گواہی دیتے ہیں مگر جب حدیث صحیح ہے تو تمام اعمال تقرب سے نماز کو مستثنیٰ کرنا واجب ہے۔

چوتھا مسئلہ: نماز کے لیے کب کھڑا ہو

نماز کے لیے کب کھڑا ہونا مستحب ہے؟ بعض فقہا نے اقامت کی ابتدا ہی میں کھڑے ہونے کو مستحسن قرار دیا ہے کیوں کہ سبقت کرنے کے اصول کا تقاضا یہی ہے۔ بعض فقہا نے قد قامت الصلوٰۃ کلمہ کی ادائیگی کے وقت قیام کو مستحب کہا ہے اور کچھ لوگوں نے حی علی الفلاح کی ادائیگی کا وقت مناسب تصور کیا ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ جب امام نظر آ جائے تو کھڑا ہو جانا چاہیے اور بعض فقہا جیسے امام مالک نے کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ یہ سب انسانوں کی طاقت پر منحصر ہے۔ شریعت میں اس سلسلہ میں کوئی سماعی دلیل نہیں ہے سوائے حدیث ابوقتادہؓ کے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا تَقُومُوا حَتّٰى تَرَوْنِىْ

(جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم لوگ نہ کھڑے ہو جب تک کہ مجھے دیکھ نہ لو)

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ورنہ یہ مسئلہ اپنی اصل پر باقی رہے گا یعنی اس میں کوئی شرعی حکم نہیں ہے اور جب بھی وہ کھڑا ہو، بہتر ہے۔

پانچواں مسئلہ: رکعت چھوٹنے کے خوف سے صف تک پہنچنے سے پہلے رکوع کرنا

امام مالک اور متعدد فقہا کی رائے ہے کہ امام کے پیچھے کوئی شخص مسجد میں داخل ہو، اور اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس نے پہلی صف تک پہنچنے کی کوشش کی تو تاخیر کی بنا پر امام رکوع سے سر اٹھائے گا اور اس طرح رکعت فوت ہو جائے گی تو اس کے لیے جائز ہے کہ پہلی صف تک پہنچنے سے پہلے ہی رکوع میں چلا جائے پھر رکوع ہی کی حالت میں کھسک کر صف تک پہنچ جائے۔ امام شافعی نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے فرد اور جماعت میں تفریق کی ہے۔ فرد کے لیے مکروہ اور جماعت کے لیے جائز بتایا ہے۔ امام مالک نے جو مؤقف اختیار کیا ہے وہی رائے حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابوبکرہؓ کی صحت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ وہ مسجد میں داخل ہوئے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بحالت رکوع لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے۔ چنانچہ وہ فوراً رکوع میں چلے گئے اور اسی حالت میں لپک کر صف سے جا ملے۔ جب اللہ کے رسول نے سلام پھیرا تو پوچھا: دوڑنے والا کون تھا؟ ابوبکرہ نے کہا: میں، آپ نے فرمایا: ''اللہ تمہاری خواہش میں اضافہ کرے۔ دوہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔''

فصل رابع

اقتدا کے مامور اور ممنوع گوشے

علما کا اجماع ہے کہ مقتدی پر امام کے تمام اقوال وافعال میں اتباع واجب ہے سوائے اس کے جب امام سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کہے اور سوائے اس کے کہ بیماری کی حالت میں وہ بیٹھ کر امامت کرے اُن لوگوں کے مطابق جو بیٹھ کر امامت کو جائز مانتے ہیں۔

پہلا مسئلہ: تحمید میں اقتدا

سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَه کے سلسلہ میں اختلاف کا معاملہ یہ ہے کہ ایک گروہ کا خیال ہے کہ امام صرف سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کہے گا اور مقتدی صرف رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ کہے گا۔ یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ وغیرہ کا قول ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کہیں گے: سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ اور مقتدی تمام تکبیروں کی طرح ان میں بھی امام کی پیروی کرے گا۔ امام ابوحنیفہ سے ایک قول مروی ہے منفرد شخص اور امام دونوں مکمل دونوں جملے کہیں گے۔ منفرد شخص کے دونوں جملے ادا کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف کی وجہ دو متعارض حدیثیں ہیں۔ایک حدیث انسؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤتَمَّ بِهِ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَ إِذَا قَالَ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ فَقُولُوا رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ.

(امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے۔جب وہ رکوع میں جائے تم لوگ بھی رکوع میں جاؤ جب وہ سر اٹھائے تم لوگ بھی سر اٹھاؤ اور جب وہ سمع الله لمن حمده کہے تو تم لوگ کہو ربنا ولك الحمد۔)

دوسری حدیث حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا آغاز کرتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے مقابل اٹھاتے اور جب رکوع سے اپنا سر اٹھاتے تو اسی طرح دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے اور فرماتے سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ.

جن فقہا نے حدیث انسؓ کے مفہوم کو ترجیح دی ہے۔انہوں نے کہا کہ مقتدی سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ نہیں کہے گا اور نہ امام رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ کہے گا۔یہ دلیل خطاب کے باب سے ہے کیوں کہ اس میں مسکوت مسئلہ کا حکم منطوق مسئلہ کے حکم کے خلاف لگایا ہے۔

جن فقہا نے حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی ہے اُن کا موقف یہ ہے کہ امام رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ کہے گا اور مقتدی پر واجب ہے کہ امام کے قول سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کی اتباع کرے کیوں کہ حدیث **إنما جعل الإمام ليؤتم به** کے عموم کا یہی تقاضا ہے۔

جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے انہوں نے اس میں امام اور مقتدی میں تفریق کی ہے اور سچائی اسی میں ہے کہ حدیث انسؓ دلیل خطاب کی رو سے اس امر کی متقاضی ہو کہ امام رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ نہ کہے اور مقتدی سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ نہ کہے۔

اور حدیث ابن عمرؓ نص ہونے کی وجہ سے تقاضا کرتی ہے کہ امام رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ کہے۔اس لیے دلیل خطاب کی وجہ سے نص کو نہیں چھوڑا جاسکتا کیوں کہ نص دلیل خطاب سے قوی ہے۔اور حدیث انسؓ اپنے عموم کی وجہ سے متقاضی ہے کہ **إنما جعل الإمام ليؤتم به** کے عام ہونے کی بنا پر مقتدی سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ کہے اور دلیل خطاب کی رو سے نہ کہے۔اس لیے عموم اور دلیل خطاب کے درمیان ترجیح واجب ہوئی۔اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عموم دلیل خطاب سے قوی ہوتا ہے مگر عموم بھی قوت اور صنف میں مختلف ہوتا ہے اس لیے بعید نہیں کہ بعض دلیل خطاب بعض دلیل عموم سے قوی ثابت ہوں۔مقتدی کے سلسلہ میں یہ مسئلہ بخدا اجتہادی ہے۔

دوسرا مسئلہ: بیٹھ کر نماز پڑھانے والے کے پیچھے کھڑا ہو کر نماز پڑھنے والا

علما کا اتفاق ہے کہ صحت مند شخص کے لیے بیٹھ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں ہے خواہ منفرد ہو یا امام کیوں کہ ارشادی باری تعالیٰ ہے:

وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ (البقرہ: ۲۳۸)

(اللہ کے آگے اس طرح کھڑے ہو جیسے فرماں بردار غلام کھڑے ہوتے ہیں۔)

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مقدی تو صحت مند ہو مگر وہ ایسے مریض امام کے پیچھے نماز پڑھے جو بیٹھ کر نماز پڑھائے۔ ایسے شخص کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

۱۔ مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھے گا۔اس کے قائل امام احمد اور امام اسحاق ہیں۔

۲۔ مقتدی کھڑے ہو کر نماز پڑھیں گے۔ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں۔یہی فقہا کا مسلک ہے۔امام شافعی اور ان کے

اصحاب، امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب، علما اہل ظاہر، امام ابوثور وغیرہ کا یہی قول ہے۔ یہ لوگ مزید کہتے ہیں کہ مقتدی کھڑے ہوکر نماز پڑھیں گے اگر چہ امام رکوع اور سجدہ پر قادر نہ ہو بلکہ اشارہ سے نماز پڑھ رہا ہو۔

۳۔ ابن القاسم کی روایت ہے کہ بیٹھ کر امامت جائز نہیں ہے اور یہ کہ مقتدی ایسے شخص کے پیچھے کھڑے ہو کہ نماز پڑھیں یا بیٹھ کر ان کی نماز باطل ہوگی۔ امام مالک سے مروی ہے کہ ایسے مقتدی وقت کے اندر نماز کا اعادہ کریں گے۔ امام موصوف نے مکروہ قرار دیا ہے ممنوع نہیں۔ مگر امام کا پہلا قول مشہور ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض اور عمل اہل مدینہ کا احادیث سے تصادم ہے۔ اہل مدینہ کا عمل امام مالک کے نزدیک بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس سیاق میں دو متعارق حدیثیں ہیں۔ ایک حدیث انس ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

وَ إِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا

(اور جب امام بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم لوگ بھی بیٹھ کر نماز پڑھو)

حدیث عائشہ بھی اسی مفہوم میں ہے۔ وہ یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تکلیف کی وجہ سے نماز میں بیٹھے ہوئے تھے اور آپ کے پیچھے لوگوں نے کھڑے ہوکر نماز ادا کرنا چاہا تو آپؐ نے اشارہ کیا کہ وہ بیٹھ جائیں، جب سلام پھیر چکے تو فرمایا:

إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَ ارْكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلوسًا.

(امام تو اسی لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے۔ جب وہ رکوع میں جائے تو تم بھی رکوع میں جاؤ اور جب وہ سر اٹھائے تو تم بھی سر اٹھالو اور جب وہ بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم بھی بیٹھ کر نماز پڑھو)

دوسری حدیث حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ ہے۔ وہ کہتی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرض وفات میں مبتلا تھے اسی بیماری کے عالم میں مسجد آئے تو دیکھا کہ ابوبکر کھڑے لوگوں کو نماز پڑھا رہے ہیں۔ ابوبکر نے پیچھے ہٹنا چاہا تو اللہ کے رسول نے اشارہ کیا کہ جہاں ہیں وہیں رہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر کے پہلو میں بیٹھ گئے۔ ابوبکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی اقتدا کر رہے تھے اور لوگ ابوبکر کی نماز کی۔''

فقہانے ان دونوں حدیثوں کے سلسلہ میں یا تو ترجیح کا مسلک اختیار کیا یا نسخ کا۔ نسخ کا مسلک اختیار کرنے والوں نے کہا کہ حدیث عائشہؓ کا ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی امامت کر رہے تھے اور ابوبکر سنا رہے تھے۔ کیوں کہ ایک ہی نماز میں دو اماموں کا وجود جائز نہیں ہے۔ اور لوگ کھڑے تھے جب کہ نبیؐ بیٹھے ہوئے تھے۔ آپؐ کا یہی فعل واجب الاتباع ٹھہرا کیوں کہ یہ آپؐ کی زندگی کا آخری فعل تھا جس نے پچھلے اقوال وافعال کو منسوخ کر دیا۔

ترجیح کا مسلک اختیار کرنے والوں نے حدیث انسؓ کو ترجیح دی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک حدیث عائشہؓ کی روایت میں اضطراب ہے کہیں رسول اللہ کی امامت کا ذکر ہے اور کہیں ابوبکرؓ کی امامت کا۔ امام مالک کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ دونوں حدیثیں متفقہ طور پر بیٹھ کر امامت کرنے والے کی نماز کو جائز کہتی ہیں۔ اختلاف مقتدی کے قیام یا قعود میں ہے۔ یہاں تک کہ امام ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ میں کوئی صراحت نہیں ہے کہ لوگوں نے کھڑے ہوکر نماز ادا کی یا بیٹھ کر۔ اس لیے منصوص حکم کو کسی ایسے حکم کی خاطر نہیں ترک کیا جا سکتا جس کے سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔

ابوعمر کہتے ہیں: ابوالمصعب نے اپنی المختصر میں امام مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: کوئی شخص بیٹھ کر امامت نہ کرے

اگر اس نے بیٹھ کر امامت کی تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگی اور عوام کی بھی اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

لَا يَؤُمَّنَّ أَحَدٌ بَعْدِي قَاعِدًا

(میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر ہرگز امامت نہ کرے)

ابوعمر کہتے ہیں کہ اہل حدیث علما کے نزدیک صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس کی روایت جابر الجعفی نے مرسلاً کی ہے۔ جب مسند حدیث حجت نہیں ہوسکتی تو مرسل حجت کیوں کر ہوسکتی ہے؟ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ وہ ربیع بن عبدالرحمٰن کی اس روایت سے استدلال کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حالت مرض میں نماز کے لیے نکلے تو ابوبکر امام تھے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر کو نماز پڑھانے لگے۔ اور فرمایا کسی نبی کی وفات نہیں ہوئی مگر اس کی امامت اسی کی امت کے ایک فرد نے کی۔'' اس میں کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اس کے کہ کسی کو غلط فہمی ہو جائے کہ آپؐ نے ابوبکرؓ کی اقتدا کی۔ اس لیے کہ بیٹھ کر امامت کرنے والے کی نماز جائز نہیں ہے۔ یہ ایک ظن ہے جس کی خاطر نص کو ترک نہیں کیا جا سکتا جب کہ یہ حدیث ضعیف بھی ہے۔

فصل خامس

اتباع کے اوصاف

اس میں دو مسائل ہیں:

۱۔ مقتدی کے لیے تکبیر تحریمہ کا وقت کیا ہے؟

۲۔ امام سے قبل جو سر اٹھالے اس کا حکم کیا ہو؟

مقتدی کی تکبیر تحریمہ کے وقت کے بارے میں امام مالک کی رائے ہے کہ امام تکبیر تحریمہ سے جیسے ہی فارغ ہو مقتدی کے لیے اسی وقت تکبیر کہنا اچھا ہے۔ اور اگر امام کے ساتھ ہی تکبیر کہہ دے تو بھی کافی ہے۔ دوسرا قول ہے کہ امام کے ساتھ تکبیر کہنا کافی نہیں ہے اور اگر امام سے پہلے تکبیر کہہ دے تو کافی نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: دوسرے لوگ امام کے ساتھ تکبیر کہیں گے۔ اگر امام سے قبل تکبیر کہہ دیں تو جائز نہیں ہے۔

امام شافعی سے دو روایات منقول ہیں: ایک روایت امام مالک کی تائید میں ہے اور یہی مشہور ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ اگر مقتدی امام سے پہلے تکبیر کہہ دے تو کافی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض حدیثیں آتی ہیں۔ ایک حدیث کے الفاظ ہیں:

فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا

(جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو)

دوسری روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نماز میں تکبیر کہی پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ ٹھہر جائیں۔ آپؐ باہر نکلے پھر واپس آئے تو آپ کے سر پر پانی کا نشان تھا۔'' اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کی تکبیر لوگوں کی تکبیر کے بعد واقع ہوئی کیوں کہ طہارت نہ ہونے کی وجہ سے پہلی تکبیر شمار نہ ہوئی۔ یہ بھی اپنی اصل پر قائم ہے کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے غیر متعلق ہے۔ حدیث میں یہ ذکر نہیں ہے کہ لوگوں نے پھر سے تکبیر کہی تھی یا نہیں۔ اس لیے کسی ایک مفہوم پر بغیر کسی شرعی علم کے اسے

محمول کرنا مناسب نہیں ہے۔ اصل تو اتباع ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ امام تکبیر کہہ کر پہل کرے یا نماز کا آغاز کر کے۔

امام سے پہلے رکوع سے سر اٹھانے والے کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ اس نے غلط کام کیا مگر اس کی نماز جائز ہے۔ اس پر واجب ہے کہ رکوع کرے اور امام کی مکمل پیروی کرے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کی نماز باطل ہوگی کیوں کہ اس سلسلہ میں وعید آئی ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تنبیہ موجود ہے کہ

أَمَا يَخَافُ الَّذِیْ یَرْفَعُ رَأْسَه‘ قَبْلَ الإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللّٰهُ رَأْسَه‘ رَأْسَ حِمَارٍ.

(جو شخص امام سے پہلے اپنا سر اٹھاتا ہے کیا اسے ڈر نہیں لگتا کہ اللہ اس کے سر کو گدھے کے سر میں بدل دے گا)

فصل سادس

جن چیزوں میں امام مقتدی سے الگ ہے

علما کا اتفاق ہے کہ امام قرأت کے سوا تمام فرائض نماز میں مقتدی سے الگ نہیں ہے۔ قرأت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

۱۔ مقتدی سری نمازوں میں امام کے ساتھ قرأت کرے گا اور جہری نمازوں میں قرأت نہیں کرے گا۔

۲۔ مقتدی سرے سے قرأت ہی نہیں کرے گا۔

۳۔ سری نمازوں میں فاتحہ اور دوسری سورہ کی قرأت کرے گا مگر جہری نماز میں صرف فاتحہ کی قرأت کرے گا۔

بعض فقہا نے جہری نماز میں تفریق کی ہے کہ وہ امام کی قرأت سنتا ہے یا نہیں سنتا ہے۔ اگر قرأت کی آواز اس تک نہیں پہنچتی ہے تو اس پر قرأت واجب ہے اور اگر آواز پہنچ رہی ہے تو اس کے لیے قرأت ممنوع ہے۔

پہلا قول امام مالک کا ہے۔ دوسرا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور تیسرا قول امام شافعی کا ہے۔ قرأت سننے یا نہ سننے کی تفریق امام احمد بن حنبلؒ نے کی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کا اختلاف اور انہیں ایک دوسرے پر استوار (بنا) کرنا ہے۔ اس سلسلہ میں چار احادیث ہیں۔ ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں:

لَاصَلٰوةَ إِلَّا بِفَا تِحَةِ الكِتَابِ

(سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی)

اور دوسری متعدد احادیث اس مفہوم میں وارد ہیں جن کا ذکر ہم قرأت کے وجوب کے باب میں کر چکے ہیں۔

دوسری حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہری نماز سے جس میں قرأت تھی، سلام پھیرنے کے بعد فرمایا: هَلْ قَرأَ مَعِیَ مِنْكُم أحد'' آنِفًا؟ (کیا تم میں سے کسی نے ابھی میرے ساتھ قرأت کی ہے؟) ایک شخص نے کہا: جی ہاں، اے اللہ کے رسول، میں نے قرأت کی ہے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا:

إِنِیْ أَقُولُ مَالِی أُنَازِعُ القرآن

(میں کہتا ہوں، مجھے کیا پڑی ہے کہ قرآن سے مخاصمت کروں؟)

چنانچہ لوگوں نے رسول اللہ کی جہری نمازوں میں قرأت کرنا بند کر دیا۔

تیسری حدیث حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں صبح کی نماز پڑھائی تو آپ پر قرأت گراں گزری۔ جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا: إني لأراكم تقرء ون وراء الإمام (میں دیکھ رہا ہوں کہ تم لوگ امام کے پیچھے قرأت کررہے تھے؟) لوگوں نے کہا: جی ہاں، آپؐ نے فرمایا:

فَلا تَفعَلُوا إلَّا بَأمِّ القرآن

(پس تم لوگ قرأت نہ کرو سوائے فاتحہ کی)

ابوعمر کہتے ہیں: حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث مکحول وغیرہ کی روایت سے صحیح ہے اور اس کی سند متصل ہے۔

چوتھی حدیث حضرت جابرؓ کی روایت کردہ ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ كَانَ لَهُ إمَامٌ فَقِرَاءَ تُهُ لَهُ قِرَاءَ ةٌ

(جو شخص امام کے پیچھے ہے اس کی قرأت امام کی قرأت ہے)

اس سیاق میں پانچویں حدیث بھی ہے جسے امام احمد بن حنبل نے صحیح کہا ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا:

إذَا قِرَءَ الإمَامُ فَأنصِتُوا

(جب امام قرأت کرے تو خاموشی سے سنو)

ان احادیث کی تطبیق میں علما کے درمیان اختلاف ہوا۔ بعض لوگوں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث کے مطابق جہری نمازوں میں قرأت کی ممانعت سے صرف سورہ فاتحہ کی قرأت کو مقتدی کے لیے مستثنیٰ قرار دیا اور کچھ لوگوں نے لَا صَلٰوةَ إلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ کے عموم سے مقتدی کو صرف جہری نمازوں میں مستثنیٰ کیا کیوں کہ حدیث ابو ہریرۃؓ میں امام کی جہری قرأت والی نماز میں مقتدی کے لیے قرأت کی ممانعت ہے اور اس میں زور آیت قرآنی کے ظاہر سے بھی پیدا ہوتا ہے:

وَإذَا قُرِءَ الْقُرآنُ فَاستَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُم تُرحَمُونَ (الأعراف: ۲۰۴)

(اور جب قرآن تمہارے سامنے پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنو اور خاموش رہو۔ شاید کہ تم پر بھی رحمت ہو جائے۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ یہ حکم نماز کے سلسلے میں ہے۔

بعض فقہا نے مقتدی پر واجب قرأت ہی کو مستثنیٰ کیا ہے خواہ نماز سری ہو یا جہری۔ اور حدیث جابرؓ پر عمل کرتے ہوئے قرأت کے سلسلہ میں وارد وجوب کو امام اور منفرد نمازی ہی کے حق میں قرار دیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حدیث نبوی ہے:

وَاقْرأ مَا تَيَسَّرَ مَعَکَ فَقَط

(صرف وہ پڑھ لو جس میں تمہیں آسانی ہو)

کی تخصیص حدیث جابرؓ نے کردی ہے۔ کیوں کہ وہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کے وجوب کے قائل نہیں ہیں وہ مطلق قرأت کو واجب سمجھتے ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔ حدیث جابرؓ کی مرفوع روایت صرف جابر الجعفی نے کی ہے اور اس طرح کی منفرد روایت سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ ابوعمر کہتے ہیں۔ یہ حدیث صحیح نہیں ہے سوائے حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت کے۔

فصل سابع

امام اور مقتدی کی نماز کے لیے فاسد اشیا

یہ فصل ان چیزوں کے بارے میں ہے جن کی وجہ سے امام کی نماز فاسد ہو جائے تو یہ فساد مقتدیوں کی نماز تک جا پہنچتا ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ امام کو نماز میں ناپاکی لاحق ہو جائے اور وہ منقطع کر دے تو مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ علما نے اس سلسلہ میں اختلاف کیا ہے کہ امام حالت جنابت میں نماز پڑھا دے اور مقتدیوں کو نماز کے بعد اس کا علم ہو تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ مقتدیوں کی نماز درست ہوگی اور دوسرا گروہ ان کی نماز کو فاسد بتاتا ہے۔ ایک گروہ نے امام کو اپنی جنابت کا علم ہونے اور اسے بھول جانے کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر امام کو جنابت کا علم تھا تو ان کی نماز فاسد ہوگی اور اگر وہ بھول گیا تھا تو ان کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

پہلا قول امام شافعی کا ہے۔ دوسرا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور تیسرا قول امام مالک کا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی نماز کی صحت سے مربوط ہے یا نہیں؟ جن فقہا اسے مربوط مانا ہے انہوں نے مقتدی کی نماز کو بھی فاسد بتایا ہے انہوں نے حدیث مذکور کے ظاہر پر عمل کیا ہے۔ حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نماز کے لیے تکبیر کہی پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ رک جائیں۔ آپ ؐ باہر گئے پھر واپس آئے اور آپ ؐ کے جسم پر پانی کا اثر تھا۔'' اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ نے اپنی نماز اسی طرح مکمل کی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر مقتدی کی نماز امام کی نماز سے مربوط ہوتی تو صحابہ پر لازم تھا کہ نماز از سر نو شروع کریں۔

باب۔۳

نماز جمعہ

اس باب کے اصول وقواعد پر گفتگو چار فصلوں میں منقسم ہے:

پہلی فصل : نماز جمعہ کا وجوب اور کس پر واجب ہے؟

دوسری فصل : جمعہ کی شرائط

تیسری فصل : ارکانِ نماز جمعہ

چوتھی فصل : احکام نماز جمعہ

فصل اوّل

نماز جمعہ کا وجوب

نماز جمعہ کے واجب ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے کیوں کہ وہ خود ایک واجب یعنی نماز ظہر کا بدل ہے اور اللہ کا حکم بھی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِئَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

(سورہ الجمعہ: ۹)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید وفروخت چھوڑ دو)

اور یہ حکم وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بھی یہی ہے:

لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَام'' عَنْ وَدَعِهِمِ الْجُمُعَاتِ أَوْلَيَخْتِمَنَّ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوبِهِمْ.

(لوگوں کو جمعہ کی نماز چھوڑنے سے ہر حال میں باز رہنا چاہیے ورنہ اللہ ان کے دلوں پر ضرور مہر لگا دے گا۔)

کچھ فقہا نے اسے فرض کفایہ قرار دیا ہے۔ امام مالک سے ایک شاذ قول اس کے سنت ہونے کا بھی منقول ہے۔

اختلاف کا سبب اسے نماز عید کے مشابہ قرار دینا ہے کیوں کہ جمعہ کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

إِنَّ هٰذَا يَوم'' جَعَلَه' اللّٰه عِيدًا

(یہ وہ دن ہے جسے اللہ نے عید بنایا ہے)

نماز جمعہ کس پر واجب ہے؟ ہر اُس شخص پر جمعہ واجب ہے جس کے اندر نماز کے واجب ہونے کی مذکور شرطیں پائی جاتی ہوں

اور چار مزید شرائط موجود ہوں جن میں سے دو شرطیں متفقہ ہیں اور دو شرطوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ دو متفق علیہ شرطیں مرد ہونا اور صحت مند ہونا ہیں عورت پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے اور نہ مریض پر واجب ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے لیکن اگر یہ موجود ہوں تو اہل جمعہ میں شامل ہیں۔

مختلف فیہ افراد مسافر اور غلام ہیں۔ جمہور ان دونوں پر جمعہ کی نماز واجب نہیں قرار دیتے۔ امام داؤد اور ان کے اصحاب ان دونوں پر جمعہ کو واجب مانتے ہیں۔ اختلافات کا سبب اس سلسلہ میں وارد حدیث کی صحت میں اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

الجُمعةُ حَقّ" وَاجِب" عَلٰی کُلُّ مُسْلِمٍ فِي جَمَاعَةٍ إِلَّا أَرْبَعَة" عَبْد" مَمَّلُوک" أَوِاِمْرَأة" أَوصَبِي" أَوْ مَرِيْض"

(نماز جمعہ ہر مسلمان پر حق ہے واجب ہے. جماعت کے ساتھ سوائے چار افراد کے، غلام ہو یا عورت ہو یا بچہ ہو یا مرض ہو)

دوسری روایت میں ہے إلا خمسة (سوائے پانچ افراد کے) اور اس میں مسافر کا اضافہ ہے۔ یہ حدیث اکثر علما کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

فصل ثانی

نمازِ جمعہ کی شرائط

علما کا اتفاق ہے کہ جمعہ کی شرائط وہی ہیں جو فرض نماز کی ہیں یعنی آٹھ مذکورہ شرائط سوائے وقت اور اذان کے ان دونوں میں علمانے اختلاف کا ہے۔ اسی طرح مخصوص شرائط میں بھی اختلاف ہے۔

وقت کے بارے میں جمہور علما کی رائے ہے کہ جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا وقت ہے یعنی زوال کا وقت اور یہ کہ زوال سے قبل نماز جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ زوال سے قبل جمعہ کی نماز جائز ہے۔ یہ امام احمد بن حنبل کا قول ہے۔

اس اختلاف کا سبب جمعہ جلدی پڑھنے کے سلسلہ میں وارد احادیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر امام بخاری نے حضرت سہل بن سعدؓ سے تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جمعہ کے بعد ہی کھانا کھاتے اور قیلولہ کرتے تھے۔

یا جیسے مروی ہے کہ لوگ جمعہ کی نماز پڑھ کر واپس ہو جاتے تھے اور دیواروں کا سایہ نہیں ہوتا تھا۔

جن فقہانے اِن آثار سے زوال سے قبل نماز کی ادائیگی مراد لی۔ انہوں نے اس کی اجازت دے دی اور جنہوں نے ان سے تبکیر (نماز میں جلدی کرنا) کا مفہوم سمجھا ہے۔ انہوں نے اس کی اجازت نہیں دی تا کہ اس باب میں اصول متعارض نہ ہوں۔ کیوں کہ انس بن مالکؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب آفتاب مائل ہو جاتا تھا۔'' پھر یہ نماز ظہر کا بدل ہے تو اسی کے وقت میں اسے بھی ادا کرنا واجب ہے۔ ان احادیث کو جمع کرنے کی رو سے بھی واجب یہی ہے کہ انہیں تبکیر (جلد نماز ادا کرنا) پر محمول کیا جائے۔ کیوں کہ زوال سے قبل نماز کے حق میں کوئی نص نہیں ہے۔

جمہور کا یہی مسلک ہے۔

اذان کے سلسلہ میں جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ اس کا وقت وہ ہے جب امام منبر پر بیٹھ جائے۔ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ امام کے سامنے ایک مؤذن اذان دے گا یا متعدد موذن اذان دیں گے؟ بعض لوگوں نے ایک موذن کے اذان کو کافی سمجھا ہے اور اسی سے خرید وفروخت حرام ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے دو مؤذنوں کو کافی قرار دیا ہے اور کچھ لوگوں نے تین مؤذنوں کی حمایت کی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ امام بخاری نے السائب بن یزیدؓ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں ''کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اور ابوبکر وعمر کے دور میں جمعہ کی اذان اس وقت دی جاتی تھی جب کہ امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا۔ جب عثمان کا زمانہ آیا اور آبادی بڑھ گئی تو منارے سے تیسری اذان کا اضافہ ہوا۔''

امام موصوف ہی نے السائب بن یزیدؓ کی یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ ''جمعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے صرف ایک موذن ہوتا تھا۔'' حضرت سعید بن مسیّب کی روایت بھی نقل کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر وعمر کے زمانہ میں جمعہ کو ایک ہی اذان اُس وقت ہوتی تھی جب امام نکلتا تھا۔ جب عثمان کا زمانہ آیا اور آبادی بڑھ گئی تو پہلی اذان کا اضافہ ہوا کہ لوگ جمعہ کی تیاری کر لیں۔'' ابن حبیب نے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جمعہ کو تین موذن ہوتے تھے۔''

ایک گروہ نے امام بخاری کی روایت کے ظاہری مفہوم کو لیا ہے اور دو مؤذنوں کو کافی سمجھا ہے۔ دوسرے گروہ نے ایک ہی موذن کی حمایت کی ہے اور حضرت عثمان کے دور میں تیسری اذان کے اضافہ کو اقامت سے تعبیر کیا ہے۔ بعض لوگوں نے ابن حبیب کی روایت پر عمل کیا۔ ابن حبیب کی احادیث اہل الحدیث کے نزدیک کمزور ہیں۔ خاص طور سے جب کہ راوی اکیلا ہو۔

نماز جمعہ کے ساتھ مخصوص وجوب اور صحت نماز کی شرائط کے سلسلہ میں سارے لوگوں کا اتفاق ہے کہ جماعت شرط ہے البتہ جماعت کی تعداد میں اختلاف ہے۔

بعض لوگوں نے امام کے ساتھ ایک آدمی کو کافی سمجھا ہے۔ یہ امام طبری کا قول ہے۔

بعض لوگوں نے امام کے علاوہ دو آدمیوں کو ضروری سمجھا ہے اور بعض نے امام کے علاوہ تین آدمیوں کی موجودگی کی شرط رکھی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

بعض فقہا نے چالیس آدمیوں کی شرط رکھی ہے۔ یہ امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے۔ ایک گروہ نے تیس آدمیوں کی تعداد مقرر کی ہے۔ بعض نے کوئی حد مقرر نہیں کی ہے مگر چالیس سے کم تعداد کو جائز بتایا ہے۔ البتہ تین یا چار افراد کی موجودگی میں جمعہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ آپ نے کہا ہے کہ اتنے افراد ہوں کہ ان پر مشتمل ایک گاؤں آباد ہو سکے۔

اختلافات کا سبب یہ ہے کہ سب سے کم تعداد کون سی ہے جس پر لفظ جمع کا اطلاق ہوتا ہے، دو کی عدد یا تین کی عدد یا چار کی عدد؟ اور اس گنتی میں امام شامل ہوگا یا نہیں؟ اور یہ کہ اس نماز میں جمع کی جو شرط لگائی گئی ہے کیا اس کی کم سے کم تعداد وہی ہے جو عام حالات میں ہوتی ہے یعنی تین یا چار سے زائد؟

جن علما کے نزدیک جمعہ کی نماز میں شرط وہ کم سے کم ہے جس پر لفظ جمع کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ تعداد ان کے نزدیک دو کی ہے اب اگر مشروط تعداد میں ان کے نزدیک امام بھی شامل ہے تو انہوں نے امام کے علاوہ ایک دوسرے شخص کی موجودگی میں جمعہ کو واجب

کہا ہے۔ اور اگر مشروط تعداد جمع میں امام شامل نہیں ہے تو انہوں نے امام کے سوا دو افراد کی مزید موجودگی کو شرط قرار دیا ہے۔

جن فقہا کے نزدیک جمع کی قلیل ترین تعداد تین ہے اور انہوں نے اس تعداد میں امام کو شامل نہیں کیا ہے ان کے نزدیک امام کے علاوہ تین افراد کی موجودگی شرط ہے اور اگر امام کو اس قلیل ترین تعداد میں شامل کیا ہے تو انہوں نے ان فقہا کی حمایت کی ہے جن کے نزدیک جمع کی قلیل ترین تعداد دو ہے اور اس میں امام شامل نہیں ہے۔

جن فقہا نے عام حالات اور عرف مستعمل کی رعایت کی ہے ان کے نزدیک جمع کی یہ تعداد تین یا چار سے پوری نہیں ہوتی۔ انہوں نے اس سلسلہ میں کوئی حد مقرر نہیں کی اور چونکہ ان کے نزدیک جمعہ کی ایک شرط اقامت گزیں ہونا بھی ہے اس لیے اتنے انسانوں کی حد انہوں نے مقرر کر لی ہے جو عام آبادی سے الگ ہو کر سکونت پذیر ہو سکیں۔ یہ امام مالک کی رائے ہے۔

جن فقہا نے چالیس آدمیوں کی شرط رکھی ہے تو انہوں نے اس روایت پر انحصار کیا ہے کہ سب سے پہلی جمعہ جب ادا کی گئی تو اتنے ہی لوگوں پر مشتمل تھی۔

یہ نماز جمعہ کی ایک شرط تھی یعنی وجوب اور صحت کی شرائط میں سے ایک شرط کیوں کہ بعض شرطوں کا تعلق صرف وجوب سے ہے اور بعض شرطیں وجوب اور صحت دونوں کی جامع ہیں۔

دوسری شرط اقامت گزینی ہے۔ اس پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کیوں کہ تمام علما مسافر پر نماز جمعہ کو واجب قرار نہیں دیتے۔ اس مسئلہ میں اہل ظاہر کی مخالفت موجود ہے۔ انہوں نے مسافر پر نماز جمعہ کو واجب مانا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس کے ساتھ شہر اور سلطان کی شرطوں کا اضافہ کیا ہے۔ عدد کی شرط ان کے نزدیک بے معنی ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب وہ احتمال ہے جو نماز جمعہ کے احوال سے متعلق افعالِ نبویؐ میں پایا جاتا ہے کہ یہ افعال نماز جمعہ کی صحت یا ان کے وجوب میں شرط کی حیثیت رکھتے ہیں یا نہیں؟ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی نماز جمعہ ادا کی جماعت کے ساتھ، شہر میں اور جامع مسجد میں ادا کی ہے جن فقہا نے صلوٰۃ نبوی کے ان احوال کو نماز جمعہ کے لیے شرط قرار دیا ہے انہوں نے ان تمام شرطوں کی رعایت رکھی ہے۔ جن فقہا نے ان میں سے بعض احوال کو جمعہ کے واجب ہونے میں شرط تصور کیا ہے انہوں نے بعض احوال کو بطور شرط تسلیم کیا ہے اور بعض کو نہیں۔ جیسے امام مالک نے مسجد کی شرط باقی رکھی ہے اور شہر اور سلطان کی شرطیں نظر انداز کر دی ہیں۔

اس طرح اس باب کے بہت سے مسائل میں اختلاف ہوا ہے۔ مثال کے طور پر علما کا اختلاف اس مسئلہ میں بھی موجود ہے کہ ایک شہر میں دو جمعہ کی نمازیں ہو سکتی ہیں یا نہیں؟

اس میں نماز جمعہ سے متعلق احوال وافعال کے مشروط ہونے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بعض احوال دوسرے احوال کے مقابلہ میں افعال نماز سے زیادہ میل کھاتے ہیں اسی لیے علما نے جماعت کی شرط پر اتفاق کیا ہے۔ کیوں کہ شریعت نے اسے نماز کے لیے موجود احوال میں سے ایک حالت کے طور پر متعین کر دیا ہے۔ امام مالک نے شہر اور سلطان کی شرط نہیں لگائی ہے اس لیے کہ یہ دونوں احوال افعال نماز سے مناسبت نہیں رکھتے اور انہوں نے مسجد کو شرط قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں قریب ترین مناسبت پائی جاتی ہے حتیٰ کہ ان کے متاخر اصحاب نے یہ بحث کی ہے کہ آیا مسجد کے لیے چھت کی موجودگی ہے یا نہیں؟ اور کیا اس مسجد کے لیے یہ شرط ہوگی کہ اس میں جمعہ کی نماز قائم ہے یا نہیں؟ یہ سب مسائل اس باب میں شاید زبردستی کے ہیں۔ اللہ کا دین تو آسان ہے۔ کوئی کہہ

سکتا ہے کہ اگر نماز جمعہ کی صحت کے لیے یہ تمام چیزیں مشروط تھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان مسائل میں خاموش رہنا کیسے جائز تھا؟ اور ان کی وضاحت کو نظر انداز کرنا کیسے ممکن تھا جب کہ قرآن کا اعلان ہے کہ:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل: ۴۴)

(ہم نے یہ ذکر تم پر نازل کیا ہے کہ تا کہ تم لوگوں کے سامنے اُس تعلیم کی تشریح وتوضیح کرتے جاؤ جو ان کے لیے اتاری گئی ہے)

وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ (النحل: ۶۴)

(ہم نے یہ کتاب تم پر اس لیے نازل کی ہے کہ تم اُن اختلافات کی حقیقت اِن پر کھول دو جن میں یہ پڑے ہوئے ہیں)

وَاللّٰهُ الْمُرْشِدُ لِلصَّوَابِ

(اللہ ہی راہ حق کی رہنمائی کرنے والا ہے)

فصل ثالث

نمازِ جمعہ کے ارکان

مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ نمازِ جمعہ کے ارکان خطبہ اور دو رکعتیں ہیں۔ اس کے بعد پانچ مسائل میں علما کا اختلاف ہوا ہے یہ مسائل اس باب کے اصول وقواعد کی حیثیت رکھتے ہیں۔

پہلا مسئلہ: خطبہ جمعہ

کیا جمعہ کا خطبہ نماز کی درستگی کے لیے شرط اور اس کا ایک رکن ہے یا نہیں؟ جمہور نے اسے شرط اور رکن قرار دیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ فرض نہیں ہے۔ امام مالک کے تمام اصحاب سوائے ابن الماجشون کے اسے فرض قرار دیتے ہیں۔

سبب اختلاف وہی پرانی بنیاد ہے کہ اس نماز سے مربوط ہر صورت حال اس کی شرط میں داخل ہے یا نہیں۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ خطبہ اس نماز کے مخصوص احوال میں سے ہے خاص طور سے جب انہوں نے یہ تصور قائم کیا کہ ظہر کی جن دو رکعتوں کی کمی رہ جاتی ہے ان کی تلافی اسی خطبہ سے ہوتی ہے تو انہوں نے اسے نماز کا ایک رکن اور اس کی صحت کے لیے شرط قرار دیا اور جن فقہا نے خطبہ کا مقصود دوسرے خطبوں کی طرح وعظ ونصیحت قرار دیا انہوں نے کہا کہ یہ نماز کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس خطبہ کے فرض ہونے یا نہ ہونے کا اختلاف اس طرح رفع ہو گیا کہ یہ مروج ہو چکا ہے۔ ایک گروہ نے اسے واجب قرار دیا ہے کیوں کہ اللہ کا حکم ہے:

فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ (الجمعہ: ۹)

(پس اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو)

اس گروہ کے ''نزدیک ذکر اللہ'' سے مراد خطبہ ہے۔

دوسرا مسئلہ: خطبہ کی واجب مقدار

خطبہ جمعہ کو واجب قرار دینے والوں نے اس کے بقدر کفایت حصہ میں اختلاف کیا ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں: حمد الٰہی سے شروع ہونے والے مرتب کلام عرب کی جس قلیل ترین مقدار پر خطبہ کے لفظ کا اطلاق ہو سکے وہی کافی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کفایت کی قلیل

ترین مقدار دوایسے خطبے ہیں جن میں سے ہر ایک میں قیام ہواور ان کے درمیان ایک معمولی نشست کا فصل ہو، ہر خطبہ کے آغاز میں حمد الٰہی ہو۔ پہلے خطبہ میں نبیؐ پر درود وسلام اور تقویٰ کی نصیحت ہواور قرآن کے کسی حصہ کی تلاوت ہو، دوسرے خطبہ میں دعا ہو۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ کون سی قلیل ترین مقدار کافی ہے، وہ مقدار جس پر لغت دلالت کرتی ہے یا وہ مقدار جس پر شریعت دلالت کرتی ہے؟ جن فقہا نے اس سیاق میں لغت کی دلالت کی رعایت کی ہے انہوں نے خطبہ کے سلسلہ میں نبی سے منقول اقوال کو شرط نہیں قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے شرع کی دلالت کا خیال کیا ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اقوال کے اصولوں کو شرط مانا ہے یعنی اقوال مرتب ہوں اور سوقیانہ نہ ہوں۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ خطبہ کے جو اقوال منقول ہیں ان میں بعض مرتب ہیں اور بعض غیر مرتب۔ جن فقہا نے غیر مرتب اقوال کا اعتبار کیا ہے اور انہی کے حکم کو غالب مانا ہے اُن کا موٴقف یہ ہے کہ خطبہ کا وہ قلیل ترین حصہ کافی ہے جس پر لغت دلالت کرے یعنی جسے اہل عرب خطبہ کہہ سکیں۔ جن فقہا نے مرتب اقوال کا اعتبار کیا ہے اور انہی کے حکم کو غالب تسلیم کیا ہے اُن کا موٴقف یہ ہے کہ وہی قلیل ترین مقدار کافی ہوگی جو شرع کے عرف اور استعمال میں عام ہو۔

امام مالک کے نزدیک خطبہ میں بیٹھنے کی شرط نہیں ہے جب کہ امام شافعی اسے شرط مانتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو فقہا اسے قابل فہم تصور کرتے ہیں یعنی وہ مانتے ہیں کہ خطیب کو آرام پہنچانے کی غرض سے اس حصہ کو شامل کیا گیا ہے، اُن کے نزدیک بیٹھنا شرط نہیں ہے اور جو اسے خالص عبادت گردانتے ہیں وہ اسے شرط قرار دیتے ہیں۔

تیسرا مسئلہ: دوران خطبہ خاموش رہنا

جمعہ کو امام جب خطبہ دے رہا ہو تو اس وقت خاموش رہنے کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق علما نے اختلاف کیا ہے:

۱۔ بعض فقہا کے نزدیک خاموش رہنا ہر حال میں واجب ہے اور یہ خطبہ کے لازمی احکام میں سے ہے۔ یہ جمہور کا مسلک ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد بن حنبل اور تمام فقہا یہی رائے رکھتے ہیں اس کے بعد یہ فقہا تین گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک گروہ خطبہ کی حالت میں چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنے اور اسلام کا جواب دینے کو جائز کہتا ہے۔ یہ امام سفیان ثوری اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ چھینک اور سلام کا جواب دینے کو ناجائز قرار دیتا ہے۔

۲۔ یہ پہلے قول کے مقابل میں ہے وہ یہ کہ خطبہ کے دوران گفتگو جائز ہے سوائے اس کے کہ قرآن کے کسی حصہ کی تلاوت ہو رہی ہو۔ یہ امام شعبی، امام سعید بن جبیر اور امام ابراہیم نخعی سے منقول ہے۔

۳۔ فقہا کے تیسرے گروہ نے خطبہ سننے یا نہ سننے میں فرق کیا ہے۔ اگر خطبہ کے الفاظ اس کے کانوں تک پہنچ رہے ہیں تو اس پر خاموش رہنا واجب قرار دیا ہے اور اگر وہ خطبہ کے الفاظ نہ سن رہا ہو تو اس کے لیے تسبیح کرنا یا کسی علمی مسئلہ پر گفتگو کرنا جائز ہے۔ یہ امام احمد اور عطا وغیرہ ایک جماعت کا مسلک ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ دوران خطبہ اگر اس نے کوئی کلام کر لیا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ ابن وہب سے مروی ہے کہ جس نے کوئی لغوبات کہہ دی تو اسے چار رکعت ظہر کی نماز پڑھنا چاہیے۔

جمہور نے خطبہ کے دوران خاموش رہنے کو واجب کہا ہے اس کی وجہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ أَنْصِتْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ فَقَدْ لَغَوْتَ

(جمعہ کے دن جب کہ امام خطبہ دے رہا ہو، اگر تم نے اپنے ساتھی سے کہا کہ خاموش رہو تو تم نے لغو بات کہی۔)

جن لوگوں نے خاموشی کو واجب نہیں قرار دیا ہے میرے خیال میں اُن کے پاس شبہ نام کی دلیل بھی نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ یہ سمجھتے ہوں کہ درج ذیل قرآنی آیات میں دلیل خطاب اس کی مخالف ہے:

وَإِذَا قُرِءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الأعراف: ٢٠٤)

(جب قرآن تمہارے سامنے پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنو اور خاموش رہو، شاید کہ تم پر بھی رحمت ہو جائے۔)

یعنی قرآن کے علاوہ دوسری چیزوں کو سنتے وقت خاموش رہنا واجب نہیں ہے۔ اس استدلال میں کمزوری ہے واللہ أعلم۔ زیادہ اپیل کرتی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ حدیث بالا انہیں معلوم نہ ہو سکی۔

دورانِ خطبہ چھینک کے جواب میں یَرحَمُكَ اللّٰہُ کہنے اور سلام کا جواب دینے میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ ان چیزوں سے متعلق حکم کے عموم کا دورانِ خطبہ خاموش رہنے کے حکم کے عموم سے ٹکرانا ہے اور یہ احتمال کہ ان میں سے کسی ایک حکم کو دوسرے حکم سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو۔ جن فقہا نے خطبۂ جمعہ کے دوران خاموش رہنے کے حکم سے سلام اور چھینک کا جواب دینے کے حکم کو مستثنیٰ کیا ہے انہوں نے ان دونوں افعال کو دورانِ خطبہ جائز کہا ہے اور جن فقہا نے سلام اور چھینک کا جواب دینے کے حکم سے خطبۂ جمعہ کے دوران خاموشی کے حکم کو مستثنیٰ کیا ہے انہوں نے ان دونوں افعال کی اجازت نہیں دی ہے۔

جن فقہا نے تفریق کی ہے انہوں نے دوران خطبہ گفتگو کی ممانعت سے سلام کا جواب دینے کو مستثنیٰ کر دیا ہے اور چھینک کا جواب دینے کے عام حکم سے دورانِ خطبہ جواب دینے کو مستثنیٰ مانا ہے۔ ان میں سے ہر فقیہ نے الگ الگ مستثنیات کی فہرست بنائی ہے کیوں کہ ان کے ظن کے مطابق ایک کے حق میں عموم طاقتور ہے تو دوسرے کے حق میں کمزور۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ خاموشی کا حکم کلام میں تو عام ہے مگر وقت میں خاص ہے اور چھینک اور سلام کا جواب دینے کا حکم وقت میں عام ہے مگر کلام میں خاص ہے۔ جن فقہا نے خاص زمانہ کو عام کلام سے مستثنیٰ کیا انہوں نے دورانِ خطبہ سلام اور چھینک کا جواب دینا جائز نہیں تسلیم کیا اور جن فقہا نے ممانعت کے خاص کلام کو عام کلام سے مستثنیٰ کیا انہوں نے دوران خطبہ سلام اور چھینک کا جواب دینا جائز نہیں تسلیم کیا اور جن فقہا نے ممانعت کے خاص کلام کو عام کلام سے مستثنیٰ کیا انہوں نے اس کی اجازت دے دی۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی عموم کو دونوں میں سے کسی خصوص کے ذریعہ مستثنیٰ نہ مانا جائے مگر جب کہ دلیل ہو۔ اور اگر یہ دشوار ہو تو عموم وخصوص کی ترجیح میں اور ان کے ذریعہ احکام و اوامر کی ترجیح میں بحث ونظر سے کام لیا جائے۔ اس کی تفصیل پر گفتگو کی جائے تو بہت طویل ہو گی مگر اختصار کے ساتھ اس کی عرفت ہو سکتی ہے کہ اگر احکام و اوامر کی قوت ایک ہو اور تمام عموم وخصوص کی قوت بھی ایک ہو اور کس کو کسی سے مستثنیٰ کرنے کی کوئی دلیل نہ ہو تو ناگزیر طور پر ایک دوسرے کی ممانعت واقع ہو گی اور اس کا وجود بہت کم ہوتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اِس طرح کے مقامات میں واقع عموم وخصوص میں ترجیح کا عمل تعلق کی اُن تمام اقسام پر تدبر اور بحث ونظر کا محتاج ہو گا جو خصوص اور عموم میں موجود ہیں اور یہ چار اقسام ہیں۔ قوت کے ایک مرتبہ میں دو عموم ہوں اور قوت کے ایک مرتبہ میں دو خصوص ہوں۔ اس صورت میں کسی ایک کا استثنا نہیں ہو سکتا مگر دلیل کی موجودگی میں دوسری قسم اس کی مقابل ہے وہ یہ کہ قوت کے آخری درجہ میں خصوص ہو اور ضعف کے انتہائی درجہ میں عموم ہو۔ اس صورت میں اسے اختیار کرنا واجب ہے

یعنی عموم سے خصوص کو مستثنیٰ کرنا ناگزیر ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ ایک ہی مرتبہ کے دو خصوص ہوں اور ایک عموم دوسرے سے کمزور ہو تو اس صورت میں ضعیف عموم کی تخصیص مناسب ہوتی ہے۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ ایک ہی مرتبہ میں دو عموم ہوں اور دو خصوص میں سے ایک دوسرے سے قوی ہو اس صورت میں قوی خصوص کے لیے حکم کو اپنانا واجب ہوگا۔ یہ سب اس وقت ہوگا جب کہ تاکید کے مفہوم میں تمام اوامر یکساں ہوں۔ اگر ان میں اختلاف ہے تو مختلف ترکیبیں جنم لیں گی اور الفاظ کی قوت اور اوامر کی قوت کے درمیان باہمی قیاس آرائی واجب ہوگی اور ان اشیا کو منضبط کرنا بہت مشکل ہے اسی لیے کہا گیا ہے کہ مجتہد راہ حق پر ہے یا کم از کم وہ خطا کار نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ: دورانِ خطبہ نماز پڑھنا

علما نے اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو نماز جمعہ کے لیے آئے اور امام منبر پر ہو، کیا وہ نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں پڑھ سکتا؟ بعض فقہا کا خیال ہے کہ وہ نہیں پڑھ سکتا۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ بعض فقہا اس کی اجازت دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث کے عموم سے تعارض ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إذَا جآءَ أحدُكُم المَسجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ

(جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو دو رکعت نماز ادا کرے)

اس حدیث کے عموم کا تقاضا ہے کہ مسجد میں داخل ہونے والا ہر شخص جمعہ کو بھی دو رکعت ادا کرے خواہ امام منبر پر خطبہ دے رہا ہو۔ اور خطیب کو خاموشی سے سننے کا حکم تقاضا کرتا ہے کہ کسی ایسی چیز میں آدمی مشغول نہ ہو جو اس میں حارج ہو خواہ وہ عبادت ہی ہو۔ اس حدیث کے عموم کی تائید درج ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے:

إذَا جَاءَ أحدُكُم المَسجِدَ وَالإمَامُ يَخطُبُ فَلْيَركَعْ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ

(جب تم میں سے کوئی مسجد آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو وہ دو ہلکی رکعتیں ادا کرلے)

اس کی تخریج امام مسلم نے اپنی بعض روایت میں کی ہے۔ ان کی اکثر روایتوں کے الفاظ اس طرح ہیں: کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہونے والے شخص کو نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ اس میں 'جب تم میں سے کوئی مسجد آئے' کے الفاظ نہیں ہیں۔

یہیں سے یہ اختلاف سامنے آیا کہ کیا منفرد راوی کی روایت میں موجود اضافہ قابلِ قبول ہوگا جب کہ اس کے اصحاب اُس پہلے شیخ سے روایت کرنے میں اس کے مخالف ہوں جس سے روایت میں ان کے درمیان اتفاق ہے یا قابلِ قبول نہیں ہوگا؟ اگر اضافہ صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ مقام اختلاف میں وہ نص ہے اور نص کی مخالفت قیاس کی وجہ سے نہیں کی جا سکتی۔ البتہ ممکن ہے کہ امام مالک نے جس چیز کی رعایت کی ہو وہ عمل ہو۔

پانچواں مسئلہ: نماز جمعہ میں مسنون قرأت

اکثر فقہا کی رائے ہے کہ نماز جمعہ میں مسنون یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ الجمعہ کی قرأت ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بارہا کا عمل یہی مذکور ہے۔ امام مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے تخریج کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پہلی رکعت میں سورہ الجمعہ کی قرأت کرتے تھے اور دوسری رکعت میں إذَا جَآئكَ المُنَافِقُونَ کی قرأت کرتے تھے۔

امام مالک نے روایت کی ہے کہ ضحاک بن قیس نے نعمان بن بشیرؓ سے پوچھا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ میں سورہ الجمعہ کے بعد کیا پڑھتے تھے؟ انہوں نے کہا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الغَاشِيَةِ پڑھتے تھے۔ امام مالک نے اس حدیث پر عمل کو مستحب قرار دیا ہے اور اگر سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأعلى کی قرات کرے تو یہ بہتر ہے کیوں کہ یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے۔ امام ابوحنیفہ کا اس مسئلہ میں کوئی موقف نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب فعل کے حال کی قیاس سے مخالفت ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ دوسری نمازوں کی طرح اس میں بھی کوئی متعین سورہ نہ ہو۔ اور فعل نبوی کی دلیل تقاضا کرتی ہے کہ اس کی متعین سورہ ہو۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: امام مسلم نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے تخریج کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَىٰ اور هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الغَاشِيَةِ کی قرأت کرتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب ایک دن میں عیدین اور جمعہ دونوں نمازیں جمع ہو جاتی تھیں تو دونوں نمازوں میں اُنہی کی قرأت کرتے تھے''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کوئی متعین سورہ نہ تھی اور ہمیشہ سورہ الجمعہ ہی کی قرأت نہیں کرتے تھے۔

فصل رابع

جمعہ کے احکام

اس باب میں چار مسائل ہیں:

۱۔ جمعہ کے غسل کا حکم

۲۔ شہر سے باہر کن لوگوں پر واجب ہے

۳۔ جمعہ کی تیاری کے لیے افضل وقت کون سا ہے؟

۴۔ خرید و فروخت کا جواز

پہلا مسئلہ: جمعہ کے غسل کا حکم

اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور نے جمعہ کے دن غسل کرنے کو سنت قرار دیا ہے جب کہ اہلِ ظاہر نے اسے فرض کہا ہے۔ نماز کی صحت کے لیے یہ شرط نہیں ہے اور اس مسئلہ میں میرے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کے درمیان تعارض ہے۔ اس باب میں ایک حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

طُهُر يَوْمِ الجُمعَةِ واجِبٌ عَلٰى كُلِّ مُحتَلِم كَطُهُرِ الجَنَابَةِ

(روز جمعہ کا غسل ہر بالغ شخص پر غسل جنابت کی طرح واجب ہے)

دوسری حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ لوگ اپنے کام خود کرتے تھے اور اسی حالت میں جمعہ کے لیے چل پڑتے تھے اُن سے کہا جاتا تھا کہ کاش تم غسل کر لیتے''۔

پہلی حدیث متفقہ طور سے صحیح ہے اور دوسری حدیث کی تخریج امام ابو داؤد اور امام مسلم نے کی ہے۔ حدیثِ ابو سعید خدریؓ کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ غسل واجب ہو اور حدیث عائشہؓ کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل نظافت کے لیے ہے اور عبادت نہیں ہے۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں:

مَنْ تَوَضَّأ یومَ الجُمُعَةِ فِیْهَا وَنِعمتْ وَمَنِ اغْتَسَلَ فَالغُسْلُ أفْضَلُ

(جو شخص روز جمعہ وضو کرے تو بہتر ہے اور جو غسل کرلے تو غسل افضل ہے)

یہ حدیث غسل کی فرضیت کو ساقط کرنے میں نص ہے مگر یہ کمزور حدیث ہے

دوسرا مسئلہ: شہر سے باہر کے لوگوں پر جمعہ کا وجوب

ایک گروہ کہتا ہے کہ شہر سے باہر کے لوگوں پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ دوسرا گروہ واجب کہتا ہے۔ ان کے درمیان بھی بڑے اختلافات ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں: جس شخص کے اور مسجد جامع کے درمیان ایک دن کی مسافت ہو اس پر جمعہ کے لیے مسجد آنا واجب ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ تین میل کی مسافت پر جمعہ واجب ہے۔ انہیں میں سے ایک گروہ کہتا ہے کہ ایسے مقام سے جمعہ کے لیے آنا واجب ہے جہاں عام طور پر اذان کی آواز سنائی دیتی ہو۔ یعنی مقامِ اذان سے تین میل کی مسافت یہ دونوں اقوال امام مالک سے مروی ہیں اور یہ مسئلہ واجب کی شرائط میں ثبت ہو چکا ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ لوگ دورِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اردگرد کے گاؤں سے جمعہ کی نماز کے لیے آتے تھے اور یہ گاؤں مدینہ سے تین میل کی دوری پر واقع تھے۔ امام ابو داؤد کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجُمُعَةُ عَلٰی مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ

(جمعہ اُس پر واجب ہے جو اذان سُنے)

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

الجُمُعَةُ عَلیٰ مَنْ آواهُ الَّیْلُ اِلٰی أهْلِهِ

(جمعہ اس پر واجب ہے جسے رات اس کے اہلِ عیال میں قیام کرادے)

یہ کمزور حدیث ہے۔

تیسرا مسئلہ: جمعہ کی تیاری کے لیے وقت کی فضیلت

نماز جمعہ کے لیے تیاری اور توجہ کی فضیلت کا وقت کیا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے

مَنْ رَاحَ فِی السَّاعَةِ الأوْلیٰ فَکأنَّمَا قرَّبَ بدَنَةً وَمَنْ رَاحَ فِی السَّاعَةِ الثَّانِیَةِ فَکأنَّما قَرَّبَ بَقَرةً وَمَنْ رَاحَ فِی السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَکأنَّما قَرَّبَ کَبْشًا وَمَنْ رَاحَ فِی السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَکأنَّما قرَّبَ

دَجَاجَةً وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً

(جس نے پہلی ساعت میں توجہ اور تیاری کی اس نے گویا ایک اونٹ کی قربانی دی۔ جس نے دوسری ساعت میں تیاری کی اس نے گویا ایک گائے کی قربانی کی۔ جس نے تیسری ساعت میں تیاری کی اس نے گویا ایک مینڈھے کی قربانی دی۔ جس نے چوتھی ساعت میں تیاری کی اس نے گویا ایک مرغی کی قربانی دی۔ جس نے پانچویں ساعت میں تیاری کی اس نے گویا ایک انڈے کی قربانی دی)

امام شافعی اور علما کی ایک جماعت یہ سمجھتی ہے کہ حدیث میں مذکور ساعتوں سے دن کی ساعتیں مراد ہیں۔ ان کے نزدیک دن کے آغاز ہی سے تیاری میں لگ جانا مستحب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ان ساعتوں سے مراد زوال سے قبل اور بعد میں ایک ہی ساعت کے اجزا ہیں۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ زوال سے قبل ایک ساعت کے حصے مراد ہیں اور یہی زیادہ واضح ہے کیوں کہ زوال کے بعد ہی ذکر الٰہی کی طرف لپکنے کا حکم ہے سوائے ان لوگوں کے جن کا مسلک ہے کہ واجب میں فضیلت شامل ہے۔

چوتھا مسئلہ: خرید وفروخت کا جواز

اذان کے وقت خرید وفروخت کے سلسلہ میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ اذان ہو گئی ہے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ فسخ نہیں ہو گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کی ممانعت جس کی اصل مباح ہے، جب کسی صفت کے ساتھ مقید ہو تو ممنوع چیز فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں؟

جمعہ کے آداب تین ہیں:

۱۔ خوشبو

۲۔ مسواک

۳۔ اچھا لباس

اس سلسلہ میں احادیث وارد ہونے کی وجہ سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔

باب ۔۴

مسافر کی نماز

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

پہلی فصل : نماز قصر

دوسری فصل : جمع بین الصلوٰتین

فصل اول

نمازِ قصر

قصر میں متفقہ طور پر جمع بین الصلوٰتین میں اختلاف کے ساتھ سفر کا اثر ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ مسافر کے لیے نماز قصر جائز ہے سوائے حضرت عائشہؓ کے ایک شاذ قول کے۔ وہ کہتی ہیں کہ نماز قصر صرف خوف میں مبتلا شخص کے لیے جائز ہے کیوں کہ قرآن کا ارشاد ہے:

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ(النساء: ۱۰۱)

(پس کوئی مضائقہ نہیں کہ تم لوگ نماز میں اختصار کر دو جب کہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے)

وہ کہتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے قصر کیا کہ وہ حالتِ خوف میں تھے۔

علما نے پانچ چیزوں میں اختلاف کیا ہے:

۱۔ قصر کا حکم

۲۔ قصر کی مسافت

۳۔ قصر کا سفر

۴۔ وہ جگہ جہاں سے مسافر نماز میں اختصار شروع کرے

۵۔ زمانہ کی مقدار جس کی اقامت کے دوران مسافر نماز قصر ادا کرے

نماز قصر کے حکم کے بارے میں علما کے چار اقوال ہیں:

ایک گروہ کی رائے ہے کہ نمازِ قصر مسافر پر فرض اور متعین ہے

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اختصار اور تکمیل دونوں فرض ہیں اختیاری ہیں کفارہ کے واجب کی طرح۔

تیسرا گروہ اسے سنت کہتا ہے۔

چوتھا گروہ اسے رخصت پر محمول کرتا ہے اور تکمیل کو افضل قرار دیتا ہے۔

پہلا قول امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور تمام علما کوفہ کا ہے یہ لوگ قصر کو فرض متعین سمجھتے ہیں۔ دوسرا قول امام شافعی کے بعض اصحاب کا ہے۔ تیسرا قول کہ قصر سنّت ہے، امام مالک کی مشہور روایت ہے۔ چوتھا قول کہ رخصت ہے امام شافعی کی مشہور روایت ہے اور ان کے اصحاب کے نزدیک یہی قول زیادہ مروّج ہے۔

اختلاف کا سبب عقل کا منقول الفاظ سے تعارض ہے نیز یہ کہ دلیل فِعل بھی معقول معنی اور لفظ منقول کی مخالف ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسافر کے لیے نماز قصر سے یہ حکمت سمجھ میں آتی ہے کہ تکلیف اور مشقت کی وجہ سے سفر میں اسے رخصت دی گئی ہے۔ جس طرح روزہ نہ رکھنے کی اور دیگر رخصتیں اسے فراہم کی گئی ہیں۔ اس کی تائید حدیث یعلیٰ بن امیہ سے ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا: اللہ کے اس فرمان کا کیا مطلب ہے إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا کیا یہ نماز قصر سے متعلق ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا: مجھے بھی اسی پر حیرانی ہوئی تھی جس پر تمہیں ہوئی ہے چنانچہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سوال کیا تھا جو تم کر رہے ہو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُم فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ

(یہ ایک صدقہ ہے جو اللہ نے تم پر کیا ہے۔ تم اس کا صدقہ قبول کرلو)

اس کا مفہوم رخصت کا ہے۔

حدیث ابوقلابہ میں بنو عامر کے ایک شخص کے بارے میں ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا:

إِنَّ اللّٰهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ الصَّومَ وَشَطْرَ الصَّلٰوةِ

(اللہ نے مسافر سے روزہ اور آدھی نماز ساقط کر دی ہے)

یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ ان حدیثوں سے رخصت، تخفیف اور رفع زحمت کا پتہ چلتا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ نماز قصر فرض ہے یا سنت ہے۔

معنی معقول اور اِن احادیث کے مفہوم کی مخالفت کرنے والی حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے جو متفقہ طور پر ثابت ہے۔ وہ کہتی ہیں ''نماز دو رکعت فرض کی گئی۔ چنانچہ نماز سفر دو رکعت متعین ہوئی اور نماز حضر میں اضافہ ہو گیا''۔

معنی معقول اور حدیثِ منقول کے مفہوم کی مخالف دلیلِ فعل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اسفار میں نماز قصر ہی کا ذکر ہے اور یہ کہ کسی صحیح حدیث میں نہیں آتا کہ اللہ کے رسول نے سفر میں کبھی نماز مکمل ادا کی ہو۔

جن فقہا نے اسے سنت یا واجب اختیاری قرار دیا ہے انہوں نے اس کو اسی پر محمول کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کہ اللہ کے رسول نے کبھی سفر میں نماز کی تکمیل کی ہے۔ اب دو میں سے کوئی ایک صورت لازمی طور سے ہو گی: یا واجب اختیاری ہو گی یا سنت ہو گی۔ یا اس کی حیثیت فرض معیّن کی ہو گی مگر نماز قصر کو فرض معیّن ماننے کی صورت میں معقول معنی کی مخالفت لازم آئے گی اور رخصت ہونے کی صورت میں لفظِ منقول کی مخالفت ہو گی اس لیے واجب اختیاری یا سنت ماننا واجب ہو گا اور یہ ایک طرح سے جمع و تطبیق کی صورت ہو گی۔ انہوں نے حدیث عائشہؓ کی مشہور روایت کو معلول قرار دیا ہے جس کے

مطابق سفر کی نماز وہ مکمل ادا کرتی تھیں۔ عطا نے ان سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں نماز کبھی مکمل ادا کرتے تھے اور کبھی قصر کرتے تھے روزہ رکھتے بھی تھے اور نہیں بھی رکھتے تھے۔ ظہر کو موخر کرتے اور عصر میں جلدی کرتے تھے اور مغرب کو موٴخر کرتے تھے اور عشا میں جلدی کرتے تھے''۔ اس کی مخالف حدیث انسؓ اور ابو نجیح المکّی بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اختیار کی ہے۔ بعض صحابہ نماز مکمل پڑھتے تھے اور بعض قصر کرتے تھے۔ بعض روزے رکھتے تھے اور بعض نہیں رکھتے تھے۔ مگر یہ لوگ نہ اُن پر تنقید کرتے تھے نہ وہ لوگ اِن پر اعتراض کرتے تھے''۔ حضرت عائشہؓ وعثمانؓ سے نماز کی تکمیل کرنے کی روایات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مسافت کے سلسلہ میں بھی علما نے بڑا اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ایک بڑی جماعت نے کہا ہے کہ نماز قصر کی مسافت چار بَرد ہے یعنی اوسط رفتار سے ایک دن کی مسافت۔ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور علمائے کوفہ کی رائے ہے کہ نماز قصر کے لیے کم سے کم مسافت تین دن کی ہے۔ اور قصر اس کے لیے ہے جو ایک اُفق سے دوسرے اُفق تک سفر کرے۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ قصر کی اجازت ہر سفر میں ہے خواہ قریب کا سفر ہو یا دور کا۔

اختلاف کا سبب معنی معقول کا لفظ سے تصادم ہے۔ عقل میں بات آتی ہے کہ قصر میں سفر کی تاثیر اس لیے ہے کہ روزہ کی طرح اس میں بھی مشقت ہے۔ جب صورت یہ ہے تو واجب ہے جہاں مشقت ہو۔ جن فقہا نے اس سلسلہ میں صرف لفظ کی رعایت کی ہے اُن کا موقف ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''اللہ نے مسافر سے روزہ اور آدھی نماز ساقط کر دی ہے''۔ اب جس شخص پر بھی لفظ مسافر کا اطلاق ہوگا اس کے لیے روزہ نہ رکھنا اور قصر کرنا جائز ہوگا۔ انہوں نے امام مسلم کی اس روایت کو بطور تائید استعمال کیا ہے جو انہوں نے حضرت عمر بن الخطاب سے لی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً سترّہ میل پر قصر کرتے تھے''۔

بعض لوگوں نے جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں، ایک پانچواں قول اختیار کیا ہے وہ یہ کہ قصر صرف مبتلائے خوف کے لیے جائز ہے۔ ان کا استدلال آیت قرآنی إِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ حضرت عائشہؓ کا مسلک ہے یہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نماز قصر ادا کی کیوں کہ وہ خائف تھے۔

جن فقہا نے مشقت کا اعتبار کیا ہے تو اس کا سبب خود صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ ایک برد کا مسلک حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور اس کی روایت امام مالک نے کی ہے۔ تین دنوں کی مسافت کی روایت بھی حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہ سے ہے۔

قصر والے سفر کی نوعیت میں بھی اختلاف ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے کہ یہاں صرف وہ اسفار مراد ہیں جو تقرب خداوندی کے لیے کئے جائیں جیسے حج، عمرہ اور جہاد وغیرہ۔ یہ امام احمد کا قول ہے۔ بعض فقہا نے مباح سفر میں قصر کو جائز کہا ہے مگر معصیت کے سفر میں اسے جائز نہیں مانا ہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔ بعض فقہا نے ہر طرح کے سفر میں اسے جائز کہا ہے خواہ مباح ہو یا معصیت کا سفر ہو یا تقرب خداوندی کا سفر ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، امام ثوری اور امام ابو ثور کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب معقول معنی یا ظاہرِ لفظ کا دلیلِ فعل سے تعارض ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن فقہا نے مشقت کا یا لفظِ سفر کا ظاہر کا اعتبار کیا ہے انہوں نے سفر کی نوعیت میں فرق نہیں کیا ہے۔ مگر جن لوگوں نے دلیلِ فعل کا اعتبار کیا ہے انہوں نے قصر

کی اجازت صرف تقربِ خداوندی والے سفر میں دی ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ سفرِ تقرّب ہی میں قصر کیا ہے۔

جن فقہا نے مباح اور معصیت میں فرق کیا ہے انہوں نے کراہیت اور تنفر کی رو سے کیا ہے۔ اسی میں اصل بحث یہ ہے کہ خطا کاروں کو رخصت دی جائے گی یا نہیں؟ یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں لفظ معنی کا مخالف ہے اسی لیے اس میں لوگوں کا اختلاف ہوا ہے۔

کس مقام سے سفر میں قصر کا آغاز کیا جائے گا؟ امام مالک نے الموطا میں کہا ہے کہ آدمی جس سفر میں قصر کرنا چاہتا ہے اس میں گاؤں سے نکلنے کے بعد ہی قصر کا آغاز کرے گا اور نماز مکمل اسی وقت ادا کرے گا جب کہ واپسی میں گاؤں کے پہلے گھر تک پہنچ جائے۔ ایک قول آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر قریۂ جامعہ ہے تو اس وقت تک وہ قصر نہ کرے جب تک کہ اس سے تین میل دور نہ نکل جائے۔ یہ مسافت اُن کے نزدیک وہ آخری مسافت ہے جس کی رو سے شہر سے باہر کے آدمی پر جمعہ واجب ہوتا ہے۔ یہ امام مالک کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔ پہلا قول جمہور کا ہے۔

اس اختلاف کا سبب لفظ سفر کے مفہوم کا دلیلِ فعل سے تعارض ہے۔ جب اس نے سفر شروع کر دیا تو اس پر لفظ مسافر کا اطلاق ہوگیا۔ جس نے مسافر لفظ کے مفہوم کی رعایت کی اس نے کہا کہ جب آدمی گاؤں سے نکل گیا تو اب وہ قصر کا مجاز ہو گیا۔ اور جس نے دلیلِ فعل کی رعایت کی یعنی فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی، اُس نے گاؤں سے تین میل دور نکل جانے پر قصر کی اجازت دی کیوں کہ حضرت انسؓ کی صحیح حدیث ہے کہ ''جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم تین میل یا تین فرسخ کی مسافت پر نکلتے تو دو رکعت نماز پڑھتے''۔

زمانہ کی مقدر، جس کی اقامت کے دوران مسافر نماز قصر ادا کرے، کیا ہے؟ اس میں علما کا بڑا اختلاف ہے۔ ابو عمر نے اس سلسلہ میں گیارہ اقوال نقل کیے ہیں مگر مشہو اقوال وہی ہیں جن پر فقہا عمل کر رہے ہیں اور وہ تین اقوال ہیں:

۱۔ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے کہ جب چار دن مکمل اقامت کا عزم کرے تو وہ قصر کا مجاز ہے۔

۲۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا مسلک ہے کہ جب پندرہ دن مکمل اقامت کا عزم کرے۔

۳۔ امام احمد اور امام داؤد کا مسلک ہے کہ جب چار مکمل دنوں سے زیادہ کی اقامت کا وہ عزم کرے۔

اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں شریعت میں خاموشی اختیار کی گئی ہے اور تحدید و تعیین کے سلسلہ میں قیاس آرائی تمام فقہا کے نزدیک ضعیف ہے۔ اسی لیے ان میں سے ہر فقیہ نے اپنے مسلک کی تائید کے لیے احوال نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کیا جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز قصر ادا کی یا جن کو مسافر کے حکم میں رکھا۔ فریق اوّل نے اپنے مسلک کے حق میں استدلال اس روایت سے کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں عمرہ کے لیے تین دن قیام کیا اور نماز قصر ادا کی۔ اس میں اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ قصر کرنے کی یہ آخری مدت ہے۔ بلکہ تین دن یا اس سے کم کی مدت میں قصر کے جائز ہونے کے حق میں اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

دوسرے فریق نے اپنے مسلک کے حق میں اس روایت سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر وہاں مقیم رہے اور برابر قصر کیا اور یہ قیام بعض روایات کے مطابق تقریباً پندرہ دن کا تھا۔ بعض روایات میں سترہ، اٹھارہ اور انیس دنوں کا تذکرہ ہے۔ اس کی روایت امام بخاری نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو کسی فریق نے اختیار کیا ہے۔

تیسرے فریق نے دوران حج مکہ میں چار دن کے قیام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل قصر کیا تھا۔ مالکی فقہا نے اپنے مسلک کی تائید میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مکّہ میں تمام مراسم کی ادائیگی کے بعد مہاجر کے لیے قیام کے تین دن متعین کئے ہیں''۔ اُن کے نزدیک یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ تین دن کی اقامت مسافر سے حالت سفر کے اطلاق کو سلب نہیں کر سکتی۔ اسی نکتہ کو سارے فقہا نے اختیار کیا اور افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے استنباط کرنے کی کوشش کی یعنی یہ سراغ لگانے کی جدوجہد کی کب اقامت کا ارادہ کرنے سے اُس سے سفر کا لفظ رفع ہو جائے گا۔ اسی لیے ان کا اتفاق ہے کہ اگر اقامت کی مدت اتنی ہے جس پر سے سفر کا اطلاق رفع نہیں ہوتا (ایک فقیہ کی رائے کے مطابق اس مدت میں سفر کی کوئی رکاوٹ بھی موجود ہے) تو وہ قصر کرتا ہی رہے گا خواہ اقامت کی مدت طویل ہو جائے۔

جن فقہا نے قیاس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی قلیل ترین مدت کی رعایت رکھی ہے انہوں نے فریق مخالف کے اس جہت میں دعوے کی یعنی اکثر مدت میں قیام کی تاویل کی ہے مثال کے طور پر مالکیہ کہتے ہیں کہ پندرہ دن جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر قیام کیا تھا، ان کی نوعیت یہ تھی کہ ہمیشہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ یہ ہوتا تھا کہ چار دن قیام نہیں کریں گے۔ یہی چیز انہیں اس وقت کا پابند بناتی ہے جس کی انہوں نے حد مقرر کی ہے۔

اس مسئلہ میں ایک مجتہد دو صورتوں میں سے کوئی ایک اختیار کرتا ہے۔ یا تو وہ اُس کثیر وقفہ پر حکم لگائے جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت قصر میں قیام کیا ہے اور اسی کو حد اِس جہت سے مقرر کرے کہ اصل مکمل نماز کی ادائیگی ہے اس لیے اس اکثر مدت پر اضافہ نہ کیا جائے سوائے اس کہ کوئی دلیل ہو۔ یا وہ کہے کہ اس مسئلہ میں اصل وہ قلیل ترین زمانۂ قیام ہے جس پر اجماع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جو منقول ہے کہ آپ نے اس مدّت سے زیادہ اقامت حالت قصر میں فرمائی تو اس میں دو احتمالات ہیں یا یہ قیام اس وجہ سے تھا کہ یہ مسافر کے لیے جائز ہے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قیام وقفہ کی اُس نیت کے ساتھ تھا جس میں حالت قصر میں قیام متفقہ طور پر جائز ہے مگر بعض عوارض کی وجہ سے اس سے زیادہ قیام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرنا پڑا اور جب احتمال ہو تو اصل کو اختیار کرنا واجب ہے اور اس سیاق میں قلیل ترین مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور یہ ربیعہ بن عبدالرحمٰن کا قول ہے۔ امام حسن بصری سے مروی ہے کہ مسافر ہمیشہ قصر کرے گا سوائے اس کے کہ وہ کسی شہر میں آئے۔ اس مسلک کی بنیاد یہ ہے کہ اس پر لفظ سفر کا اطلاق ہوتا رہے گا تا آنکہ وہ کسی شہر میں نازل ہو۔

نماز قصر سے متعلق یہ بڑے بڑے مسائل تھے جو زیر بحث آئے۔

فصل ثانی

جمع بین الصّلوٰتین

جمع بین الصّلوٰتین سے متعلق تین مسائل ہیں:

۱۔ جمع کا جواز

۲۔ جمع کی صفت

۳۔ جمع کے مباح ہونے کے اسباب

پہلا مسئلہ: جمع کا جواز

علما کا اجماع ہے کہ مقام عرفہ میں ظہر کے وقت ظہر اور عصر کی نمازوں کو جمع کرنا سنت ہے اور عشا کے وقت مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازوں کو جمع کرنا بھی سنت ہے۔ ان دونوں مقامات کے علاوہ جمع کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور نے اسے جائز کہا ہے مگر مقاماتِ جواز کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف موجود ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اسے مطلقاً ممنوع کہا ہے۔

اس اختلاف کی پہلی وجہ اُن احادیث کی تاویل میں جو جمع کے سلسلہ میں مروی ہیں، اور جوازِ جمع پر اُن سے استدلال میں علما کا اختلاف ہے کیوں کہ یہ تمام افعال پر مشتمل ہیں اُن میں اقوال نبوی نہیں ہیں اور افعال کا حال یہ ہے کہ لفظ سے کہیں زیادہ ان میں احتمال پایا جاتا ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ بعض احادیث کی صحت میں اختلاف ہے۔

تیسری وجہ اس میں قیاس کا جواز ہے۔ اس طرح اسبابِ اختلاف تین ہیں جیسا کہ آپ ملاحظہ کر رہے ہیں۔

جن احادیث کی تاویل میں اختلاف ہے اُن میں ایک حضرت انسؓ کی ثابت حدیث ہے۔ جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سورج کے زوال سے قبل اگر سفر کرتے تو ظہر کو عصر کے وقت تک موخر کرتے پھر آپ نزول کرتے اور دونوں نمازوں کو جمع کرتے۔ اور اگر سفر سے پہلے سورج زوال کی طرف مائل ہوتا تو ظہر پڑھ کر سواری پر بیٹھتے''۔

دوسری حدیث حضرت ابن عمرؓ کی ہے جس کی تخریج بھی شیخین نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے اگر آپ کو سفر کی جلدی ہوتی تو مغرب کو مؤخر کرتے تا آنکہ مغرب اور عشا کو جمع کر لیتے''۔

تیسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ہے جس کی تخریج امام مالک اور امام مسلم نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر خوف اور سفر کے ظہر و عصر کی نمازیں ایک ساتھ اور مغرب اور عشا کی نمازیں ایک ساتھ ادا کی ہیں''۔

جمع بین الصلوتین کو جائز قرار دینے والے ان احادیث کی تاویل اس طرح کرتے ہیں کہ ظہر کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے لیے مخصوص وقت تک موخر کیا اور دونوں کو جمع کیا۔ اہلِ کوفہ نے یہ تاویل کی کہ نماز ظہر کو اس کے آخر وقت میں اور نماز عصر کو اس کے اول وقت میں ادا کیا جیسا کہ امامت جبرئیل والی حدیث میں مذکور ہے اور اسی پر حدیث ابن عباسؓ کو محمول کیا جائے گا کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ بغیر عذر کے حضر میں یہ جائز نہیں ہے کہ دو نمازوں کو ایک ساتھ کسی ایک نماز کے وقت میں ادا کیا جائے۔ انہوں نے اپنی اس تاویل کے حق میں حدیثِ ابن مسعودؓ سے استدلال کیا ہے کہ ''قسم ہے اُس ذات کی جس کے سوا کوئی خدا نہیں، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ہر نماز اپنے وقت پر ادا کی ہے سوائے دو نمازوں کے ایک عرفہ میں ظہر و عصر کو

جمع کیا، دوسری مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کرتے تھے''۔ علما کہتے ہیں کہ یہ احادیث بھی احتمالی ہیں۔ ہم نے جو تاویل کی ہے اس کا احتمال بھی ان میں پایا جاتا ہے اور آپ لوگوں کی تاویل کی گنجائش بھی اس میں موجود ہے۔ نمازوں کی توقیت اور ان کے اوقات کی وضاحت صحیح احادیث سے ثابت ہے اس لیے کسی ثابت بنیاد سے احتمال چیز کی طرف منتقل درست نہیں ہوسکتی۔

جس حدیث کے صحیح ہونے میں علما کا اختلاف ہے وہ امام مالک کی روایت ہے جو انہوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ ''وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تبوک کے سال نکلے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر اور مغرب وعشا کی نمازیں جمع کرتے تھے۔ وہ کہتے ہیں: آپ نے ایک دن نماز کو مؤخر کیا پھر نکل پڑے اور ظہر اور عصر کی نماز میں ایک ساتھ ادا کیں۔ پھر داخل ہوئے پھر نکلے اور مغرب اور عشا کی نمازیں ایک ساتھ پڑھیں''۔ یہ حدیث اگر صحیح ہے تو جمع کے جواز میں تمام احادیث سے زیادہ واضح ہے۔ کیوں کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے عشا کی نماز مغرب کے وقت میں مقدّم کر کے پڑھ لی۔ اگر چہ وہ یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ آپ نے مغرب کو اس کے آخر وقت تک موخر کیا اور عشا کی نماز اس کے اول وقت میں ادا کی کیوں کہ حدیث میں اس سلسلہ میں کوئی قطعی بات نہیں ہے۔ بلکہ راوی کے الفاظ احتمالی ہیں۔

قیاس میں علما کے اختلاف کا معاملہ یہ ہے کہ آیا تمام سفری نمازوں کو عرفہ ومزدلفہ کی نمازوں پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی ان پر قیاس کر کے جمع کی اجازت دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ یہ ایک نماز ہے جو ایک سفر میں واجب ہوئی، تو جمع کرنے کی اجازت دے دی جائے گی۔ یہ سالم بن عبداللہ کا مسلک ہے وہ اس قیاس کے جواز کے قائل ہیں تاہم عبادات میں قیاس کرنا ضعیف ہے۔

جمع بین الصلوٰتین کے جواز میں واقع اختلاف کے یہ اسباب تھے۔

دوسرا مسئلہ: جمع کی صفت

سفر میں جمع بین الصّلوٰتین کے قائل علما نے جمع کی صورت اور صفت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ اختیار ہے کہ پہلی نماز میں تاخیر کی جائے اور دوسری نماز کے ساتھ ادا کی جائے اور اگر پہلی نماز کے اوّل وقت میں دونوں جمع کر لی جائیں تو یہ بھی جائز ہے۔ امام مالک سے ایک روایت یہی ہے۔

بعض فقہا نے دونوں صورتوں کو یکساں قرار دیا ہے یعنی خواہ پہلی نماز موخر کر کے پڑھی جائے یا اس کے اول وقت میں دونوں پڑھ لی جائیں دونوں برابر ہیں۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ امام مالک سے مروی اہلِ مدینہ کی روایت بھی یہی ہے امام مالک سے مروی پہلی روایت ابن القاسم کی ہے۔

امام مالک کے نزدیک جمع کی اس نوعیت کا اختیار اس لیے ہے کہ یہ حدیث انسؓ سے ثابت ہے۔ اور جن فقہا نے ان دونوں صورتوں کو یکساں قرار دیا ہے تو ان کی دلیل یہ ہے کہ عدالت میں ترجیح نہیں ہوسکتی۔ یعنی عمل کے واجب ہونے میں ایک عدالت دوسری عدالت سے افضل نہیں ہوسکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب حدیث معاذؓ صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ جس طرح حدیثِ انسؓ پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ دونوں حدیثوں کے راوی عادل ہیں، گرچہ دونوں حدیثوں میں سے کسی ایک کے راوی زیادہ عادل ہوں۔

تیسرا مسئلہ: جمع کے مباح ہونے کے اسباب

جمع بین الصلوٰتین کو مباح کرنے والے اسباب کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ایک سبب سفر ہے حضر میں جمع کرنے کے سلسلہ میں اور سفر کی شرائطِ مباح کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض فقہا محض سفر کو جمع کا سبب تصور کرتے ہیں خواہ سفر کوئی ہو اور اس کی صفت کچھ بھی ہو۔ جب کہ دوسرے فقہا قسم سفر اور نوعیتِ سفر کا اعتبار کرتے ہیں جن فقہا نے قِسم سفر کا اعتبار کیا ہے ان میں ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مسافر اس وقت جمع کرے گا جب کہ رفتار اسے تھکا دے۔ بعض فقہا اس کی شرط نہیں لگاتے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ یہی امام مالک سے بھی ایک روایت ہے۔ اس مسلک کے حاملین نے حضرت ابن عمرؓ کے اس قول کی رعایت رکھی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جلدی سفر کرنا ہوتا ___ الحدیث۔ اور جنہوں نے یہ مسلک نہیں اپنایا ہے انہوں نے حدیث انسؓ وغیرہ کے ظاہر پر عمل کیا ہے۔

اسی طرح سفر کی نوعیت میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ تقرب خداوندی والے اسفار ہی میں جمع جائز ہے جیسے حج اور جہاد کا سفر۔ ابن القاسم کی روایت سے یہی ظاہر ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ معصیت کا سفر نہ ہو بلکہ مباح سفر ہو تو جمع جائز ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے اور اہلِ مدینہ کی امام مالک سے روایت کا ظاہر یہی ہے۔

اختلاف کا سبب وہی ہے جو نماز قصر کے سلسلہ میں ہے گرچہ وہاں تعمیم تھی۔ کیوں کہ قصر تو قول وفعل دونوں سے منقول ہے اور جمع بین الصلوٰتین صرف فعل سے منقول ہے۔ جن فقہا نے سفر کی اسی نوعیت پر انحصار کیا جس میں اللہ کے رسول نے جمع بین الصلوٰتین کیا تھا انہوں نے سفر کی دوسری نوعیّتوں میں جمع کی اجازت نہیں دی۔ اور جنہوں نے اس سے مسافر کے لیے رخصت مراد لی انہوں نے دوسری نوعیت کے اسفار پر بھی یہی حکم لگایا۔

بغیر عذر کے حضر میں جمع بین الصلوٰتین کو امام مالک اور اکثر فقہا جائز نہیں سمجھتے۔ اہلِ ظاہر کی جماعت اور اصحاب مالک میں سے اشہب اسے جائز مانتے ہیں۔ اختلاف کا سبب حدیثِ ابن عباسؓ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا جیسے امام مالک نے اس کی تاویل کی ہے کہ وہ بارش سے متعلق ہے۔ جب کہ بعض فقہا مطلقاً اس کے عموم کے قائل ہیں۔ امام مسلم نے اپنی حدیث میں ایک اضافہ کی تخریج کی ہے اور وہ ''فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَّلَا سَفَرٍ وَّلَا مَطَرٍ'' کا اضافہ ہے اہلِ ظاہر نے اس اضافہ کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعی نے بارش کی وجہ سے حضر میں جمع کو جائز کہا ہے خواہ رات کی نماز ہو یا دن کی۔ امام مالک نے رات کی بارش میں جائز کہا ہے مگر دن کی بارش میں جمع کی اجازت نہیں دی ہے۔ رات میں بارش نہ ہو رہی ہو مگر کیچڑ ہو تب بھی جمع کرنے کی انہوں نے اجازت دی ہے۔

امام شافعی نے دن اور رات کی نمازوں میں مالکی تفریق سے جو انحراف کیا ہے تو انہوں نے حدیث کی تاویل کی ہے یعنی اس کے عموم کو قیاس کی جہت سے خاص کیا ہے۔ کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بغیر خوف اور سفر کے ظہر وعصر کی نمازوں کو اور مغرب وعشا کی نمازوں کو جمع کیا ہے'' کے سلسلہ میں ان کے قول (کہ میری رائے میں یہ صورت بارش کے وقت ہوتی تھی) کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ امام مالک نے حدیث کے عموم کو اختیار نہیں کیا اور نہ اس کی تاویل یعنی تخصیص قبول کی۔ بلکہ حدیث کے بعض حصّہ کو رد کر دیا اور بعض کی تاویل کر لی اور یہ رویّہ اجماعی طور پر جائز نہیں ہے۔

انہوں نے ظہر وعصر کے درمیان جمع کو قبول نہیں کیا مگر مغرب وعشا کے درمیان جمع کو قبول کر لیا اور اس معنی کو اختیار کر لیا۔

میرے خیال میں امام مالک نے اس حدیث کے بعض حصّہ کو اس لیے رد کیا کہ عمل اس کا مخالف تھا۔ انہوں نے حدیث کے اس حصّہ کو اختیار کیا جس کی مخالفت عمل سے نہیں ہوتی تھی، یعنی حضر میں مغرب وعشا کو جمع کرنا جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب امرا مغرب وعشا جمع کرتے تو ان کے ساتھ آپ بھی جمع کر لیتے تھے۔ مگر اس اصل میں (اور وہ عمل ہے) بحث ونظر دلیل شرعی کیسے بن سکتی ہے۔ اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ متقدم مالکی شیوخ اسے اجماع کے باب میں شمار کرتے تھے۔ اس کی کوئی صورت نہیں ہے کیوں کہ بعض کے اجماع سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ متاخر مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ نقل تواتر کے باب سے ہے اور اس سیاق میں وہ صاع وغیرہ سے استدلال کرتے ہیں جسے اہلِ مدینہ سلف سے خلف تک نقل کرتے آئے ہیں۔ عمل تو محض فعل ہے اور فعل اسی وقت تواتر کا فائدہ دے گا جب کہ قول بھی ساتھ میں ہو۔ تواتر تو خبر کا طریقہ ہوتا ہے عمل کا نہیں۔ افعال کو تواتر کے درجہ میں رکھنا دشوار بلکہ شاید ممنوع ہے۔ میرے نزدیک اس کا تعلق عموم البلویٰ سے ہے جس کی طرف امام ابو حنیفہ کا رجحان ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ اس طرح کی سنّتیں تکرار عمل میں آنے اور ان کے اسباب کے تکرار وقوع پذیر ہونے کے باوجود منسوخ نہ ہو۔ اور عمل اُن اصحاب مدینہ کا اہم ہے جنہوں نے سلف سے خلف تک سنتوں پر عمل کو اخذ کیا ہے اور یہ اُس عموم بلویٰ سے قوی ہے جس کی طرف امام ابو حنیفہ کا رجحان ہے۔ کیوں کہ اہلِ مدینہ اس بات کے زیادہ سزاوار ہیں کہ اُن کے خلاف موقف اختیار نہ کیا جائے بہ نسبت اُن لوگوں کے جنہیں امام ابو حنیفہ طریق نقل میں معتبر سمجھتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ عمل بلاشبہ ایک فریضہ ہے اگر اس کے ساتھ منقول بھی ہو۔ اگر قرینہ منقول سے ہم آہنگ ہو تو غلبۂ ظن کا فائدہ دیتا ہے اور اگر منقول کا مخالف ہو تو ضعفِ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ مگر کیا اِس کی اتنی اہمیت ہے کہ اس قرینہ کی موجودگی میں ثابت اخبار آحاد رد کر دیئے جائیں؟ یہ بحث طلب ہے۔ ممکن ہے کہ کبھی یہ قرینہ اس درجہ کو پہنچ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس درجہ تک نہ پہنچ سکے کیوں کہ عموم بلویٰ کی شدّت میں چیزیں کم بیش ہوتی رہتی ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ سنت کی جتنی شدید حاجت ہوگی اور انسانوں پر اس کی بکثرت تکرار ہوگی طریق واحد سے اس کی منتقلی اس طور ہو کہ اس میں کسی قول یا عمل کے پھیلنے کی گنجائش نہ ہو۔ اِس میں ضعف ہے۔ یعنی دو صورتوں میں سے کوئی ایک واجب ہوگی یا تو سنت منسوخ ہوگی یا اس کے نقل میں اضطراب ہوگا اس کی وضاحت ابو المعالی وغیرہ متکلمین نے کی ہے۔

مریض کو حضر میں جمع بین الصّلوٰتین کی اجازت امام مالک نے دی ہے بشرطیکہ اسے بیہوشی کا خطرہ ہو یا پیٹ کی بیماری میں وہ مبتلا ہو۔ امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ اختلاف کا سبب سفر میں جمع بین الصلوٰتین کی علّت یعنی مشقت کو متعدّی کرنا ہے۔ جس فقیہ نے علّت کو دور کرنے کی کوشش کی ہے اس نے مریض کو بدرجہ اولیٰ جمع کی اجازت دی ہے کیوں کہ تمام نمازوں کو الگ الگ پڑھنے میں مسافر سے کہیں زیادہ مریض کو مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اور جس نے اس علّت کی پروا نہیں کی ہے اور اس نے فقہا کی اصطلاح میں اسے قاصر قرار دیا ہے یعنی یہ حکم سفر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ دوسری حالتوں پر اس حکم کو نافذ نہیں کیا جا سکتا، اس نے مریض کے لیے جمع کو جائز نہیں مانا ہے۔

باب ۔ ۵

نمازِ خوف

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نماز خوف کے جواز اور اس کی صفت کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ اکثر علما کی رائے یہی ہے کہ نمازِ خوف جائز ہے کیوں کہ قرآن کی مندرجہ ذیل آیت عام ہے:

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ (النساء: ۱۰۱)

(پس کوئی مضائقہ نہیں کہ تم لوگ نماز میں اختصار کر دو جب کہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے۔)

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل اور خلفاء و ائمہ کے عمل سے بھی یہ ثابت ہے۔ اصحاب ابو حنیفہ میں سے امام ابو یوسف کی شاذ رائے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک امام کی امامت میں نماز خوف ادا نہ کی جائے بلکہ دو اماموں کی امامت ہو۔ ایک امام ایک گروہ کو دو رکعتیں پڑھائے پھر دوسرا امام دوسرے گروہ کو بھی جو نگہبانی کر رہا تھا، دو رکعت نماز پڑھائے۔ اور جس گروہ نے نماز پڑھ لی ہے وہ نگہبانی کرے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو جو نمازِ خوف پڑھائی تھی وہ عبادت تھی یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلت ملنے کی وجہ سے یہ رخصت ملی تھی؟ جن فقہا نے اسے عبادت تصور کیا ہے انہوں نے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں مانا ہے اور جنھوں نے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت پر محمول کیا ہے انہوں نے صلوٰۃ الخوف کو نبی کے ساتھ مخصوص کیا ہے ورنہ ہمارے لیے ممکن ہے کہ لوگ دو اماموں پر منقسم ہو جائیں۔ ایک امام پر لوگوں کے مجتمع رہنے کی ناگزیریت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اُن کی اس تادیل کی تائید دلیل خطاب کی رد سے درج ذیل آیت سے ہوتی ہے۔

وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ (النساء: ۱۰۲)

(جب تم مسلمانوں کے درمیان ہو اور انہیں نماز پڑھانے کھڑے ہو)

دلیل خطاب کا مفہوم یہ ہے کہ جب نبی ان کے درمیان نہ ہو تو حکم بدل جائے گا۔

فقہائے شام کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ نماز خوف وقتِ خوف سے موخر کر کے امن کے وقت ادا کی جائے جیسا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خندق میں کیا تھا۔ جمہور کی رائے اس کے برخلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جنگ خندق کا واقعہ صلوٰۃ الخوف کے نزول سے پہلے کا ہے اور یہ آیت اس کے لیے ناسخ ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی صفت کے سلسلہ میں علما نے احادیث کے اختلاف کی بنا پر شدید اختلاف کیا ہے۔ احادیث سے مراد نماز خوف کے سلسلہ میں منقول نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال میں سات صفات مشہور ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جس کی تخریج امام مالک اور امام مسلم نے حدیثِ صالح ابن خوات سے کی ہے۔ جن لوگوں نے غزوہ ذات الرقاع میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی تھی ان کے بارے میں بیان ہے کہ ایک گروہ نے آپ کے ساتھ صف بندی کی اور دوسرے گروہ نے دشمن کے مقابلے میں صف بندی کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی معیت میں کھڑے ہونے والے گروہ کو ایک رکعت نماز پڑھائی۔ پھر آپ کھڑے رہے اور لوگوں نے خود نماز مکمل کی اور دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑے ہوئے۔ پھر دوسرا گروہ آیا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بچی ہوئی دوسری رکعت پڑھائی پھر آپ بیٹھے رہے اور لوگوں نے خود نماز مکمل کی تب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے ساتھ سلام پھیرا۔ امام شافعی اسی حدیث کے قائل ہیں۔ امام مالک نے یہی حدیث القاسم بن محمد سے بواسطہ صالح بن خوات موقوفاً بیان کی ہے۔ جیسے حدیث یزید بن رومان ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دوسرے گروہ کو رکعت پوری کرا دی تو سلام پھیر دیا اور ان کے انتظار میں نہ رہے کہ وہ نماز سے فارغ ہو لیں۔ امام مالک نے یہی صفت اختیار کی ہے۔ امام شافعی نے حدیثِ موقوف پر حدیث۔ مسند کو ترجیح دی ہے اور امام مالک نے موقوف کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ اصول سے زیادہ مشابہ ہے یعنی امام سلام نہ پھیرے جب تک کہ دوسرا گروہ اپنی نماز سے فارغ نہ ہو جائے کیوں کہ امام کی اتباع کی جاتی ہے وہ اتباع نہیں کرتا اور نہ اس سے اختلاف کرنا روا ہے۔

نمازِ خوف کی تیسری صفت حضرت ابو عبیدہ بن عبداللہ بن مسعودؓ بواسطہ اپنے والد کی حدیث میں مذکور ہے۔ اس کی روایت امام ثوری اور ایک جماعت نے کی ہے اور اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک گروہ کو نمازِ خوف پڑھائی اور ایک گروہ دشمن کے روبرو تھا۔ جو گروہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی معیت میں تھا اسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک رکعت اور دو سجدوں کی نماز پڑھائی وہ لوگ بغیر سلام پھیرے واپس چلے گئے اور دشمنوں کے مقابلے میں کھڑے ہو گئے پھر دوسرا گروہ آیا اس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ قیام کیا۔ اسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک رکعت پڑھائی اور سلام پھیر دیا۔ یہ لوگ کھڑے ہو گئے اور انہوں نے ایک رکعت مزید پڑھ لی پھر سلام پھیرا اور واپس چلے گئے''۔ اسی صفت کے قائل امام ابو حنیفہ ہیں اور امام ابو یوسف کو چھوڑ کر، جیسا کہ ذکر آ چکا ہے، ان کے تمام اصحاب اسی کے قائل ہیں۔

نماز خوف کی چوتھی صفت ابو عیاش الزرقیؓ کی حدیث میں وارد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ عسفان میں تھے اور مشرکین پر خالد بن ولید تھے۔ ہم نے ظہر کی نماز پڑھی۔ مشرکین نے کہا: ہم لوگوں سے چوک ہو گئی کاش کہ حالت نماز میں ہم ان پر حملہ کر دیتے۔ چنانچہ اللہ نے ظہر و عصر کے درمیانی وقفہ میں آیت نازل کی۔ جب عصر کا وقت ہوا

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبلہ رو کھڑے ہو گئے۔ مشرکین آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سامنے تھے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے ایک صف نے نماز پڑھی اس کے بعد دوسری صف نے صف بندی کی۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رکوع کیا اور تمام لوگ رکوع میں چلے گئے پھر سب نے سجدہ کیا۔ پہلے رسول اللہ کے قریب کی جماعت نے سجدہ کیا اور دوسری جماعت کے لوگ کھڑے ان کی نگرانی کرتے رہے۔ جب اِن لوگوں نے دو سجدے کر لیے اور کھڑے ہو گئے تو ان کے پیچھے والوں نے سجدہ کیا پھر قریب کی صف پیچھے چلی گئی اور پیچھے کی صف آگے آ گئی پھر اللہ کے رسول نے رکوع کیا اور سب لوگ رکوع میں چلے گئے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سجدہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قریبی صف نے سجدہ کیا اور دوسرے لوگ کھڑے نگرانی کرتے رہے۔ پھر جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیٹھ گئے اور قریبی صف کے لوگ بھی بیٹھ گئے تو دوسروں نے سجدہ کیا پھر تمام لوگ بیٹھ گئے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سب کے ساتھ سلام پھیرا''۔ یہ نماز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عسفان میں پڑھی اور یوم بنوسلیم کو پڑھی۔ امام ابو داؤد کہتے ہیں کہ: اس کی روایت حضرت جابرؓ سے، حضرت ابن عباسؓ سے، مجاہد سے، ابوموسیٰ سے اور ہشام بن عروہ سے بواسطہ اپنے والد کی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں اور یہ ثوری کا قول ہے اور وہ بہت زیادہ محتاط قول ہے۔ مراد یہ ہے کہ اس صفت میں کوئی ایسا بڑا عمل نہیں ہے جو نماز کے معروف افعال کے خلاف ہو۔ تمام اصحاب مالک اور اصحاب شافعی اسی صفت کے قائل ہیں۔ امام مسلمؒ نے حضرت جابرؓ سے اس کی تخریج کی ہے اور حضرت جابرؓ کہتے ہیں: جس طرح تمہارے یہ محافظ تمہارے امرا کے ساتھ کرتے ہیں۔

نمازِ خوف کی پانچویں صفت حدیث حذیفہؓ میں وارد ہے۔ ثعلبہ بن زھدم کہتے ہیں ہم سعید بن العاصی کے ساتھ طبرستان میں تھے۔ وہ کھڑے ہوئے اور پوچھا: تم میں سے کس نے رسول اللہ کے ساتھ نمازِ خوف پڑھی ہے؟ حذیفہؓ نے کہا۔ میں نے پڑھی ہے۔ آپ نے ایک گروہ کو ایک رکعت پڑھائی اور دوسرے گروہ کو دوسری رکعت پڑھائی اور لوگوں نے کچھ قضا نہ کیا''۔ یہ حدیث اصل کی بہت مخالف ہے۔ انہوں نے ابن عباسؓ سے بھی اسی مفہوم میں تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں ''تمہارے نبی کی زبان پر حضر کی نماز چار رکعت تھی اور سفر کی دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت تھی''۔ امام ثوری نے اس صفت کو جائز قرار دیا ہے۔

نمازِ خوف کی چھٹی صفت حدیث ابوبکرہؓ اور حدیثِ جابرؓ میں وارد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں میں سے ہر گروہ کو دو دو رکعتیں پڑھائیں۔ حضرت حسن اسی کا فتویٰ دیتے تھے۔ اس میں امام اور مقتدی کے اختلاف کے حق میں دلیل ہے کیوں کہ امام مکمل نماز ادا کرتا ہے اور مقتدی قصر کرتے ہیں۔ امام مسلم نے اس کی تخریج حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

ساتویں صفت حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں وارد ہے کہ آپ سے جب نماز خوف کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: امام اور نمازیوں کی ایک جماعت آگے آئے گی۔ وہ انہیں ایک رکعت نماز پڑھائے گا۔ ایک جماعت ان کے نمازیوں کے درمیان رہے گی وہ نماز میں شامل نہ ہو گی۔ جب پہلی جماعت امام کے ساتھ ای رکعت پڑھ لے تو وہ بغیر سلام پھیرے اُن لوگوں کی جگہ چلی جائے گی جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے اور پیچھے کی جماعت آگے آئے گی اور امام کے ساتھ ایک رکعت نماز پڑھے گی پھر امام سلام پھیر دے گا کیوں کہ اس نے دو رکعتیں پڑھ لی ہیں۔ دونوں میں سے ہر گروہ کے لوگ آگے آئیں گے اور ایک ایک رکعت ادا کریں گے جب کہ امام سلام پھیر چکا ہو گا۔ اس طرح دونوں جماعتوں نے دو رکعت نماز پڑھ لی۔ اگر خوف اس سے شدید تر ہو تو لوگ اپنے پاؤں پر کھڑے پیدل نماز پڑھیں گے یا سواری پر بیٹھ کر پڑھیں گے قبلہ رو ہوں

گے یا قبلہ رونہیں ہوں گے۔اس صفت کے قائل اشہب ہیں جنہوں نے امام مالک سے روایت لی ہے اور ایک جماعت اس کی قائل ہے۔ابو عمر کہتے ہیں: دلیل اس کے حق میں ہے جو حضرت ابن عمرؓ کی اِس حدیث کے پیرو ہیں یہ حدیث اہلِ مدینہ کے ائمہ سے نقل ہوتی آئی ہے اور وہ مخالفین کے مقابلہ میں نقل میں حجّت ہیں۔اور یہ اصول سے زیادہ میل بھی کھاتی نظر آتی ہے۔کیوں کہ پہلی اور دوسری جماعت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد ہی رکعت پوری کی اور تمام نمازوں میں قضا کی متفق علیہ سنت یہی ہے۔اس حدیث کی روشنی میں اکثر علما نے کہا ہے کہ جب خوف کی حالت شدید ہوتو جائز ہے کہ نماز پڑھ لی جائے خواہ قبلہ رو ہو یا نہ ہو اور رکوع وسجود کے بغیر محض اشارہ سے نماز ادا کرے۔

امام ابوحنیفہ کی اس سلسلہ میں مخالف رائے۔وہ کہتے ہیں: خائف شخص قبلہ رو ہو کر ہی نماز پڑھے اور کوئی شخص باہم تلوار بازی کی حالت میں نماز نہ پڑھے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب اس فعل کا اصول کے خلاف ہونا ہے۔ایک گروہ ان تمام صفات کو جائز سمجھتا ہے اور یہ کہ نمازی جس صفت کو پسند کرے اختیار کرے۔ایک قول یہ بھی ہے یہ اختلاف مواقع اور مقامات سے ممکن ہوا۔

باب ۔ ۶
مریض کی نماز

علما کا اجماع ہے کہ مریض ادائے نماز کا مخاطب ہے اور جب اس کے اندر کھڑے ہونے کی استطاعت نہ ہو تو قیام کا فرض اس سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا۔ اسی طرح رکوع و سجود کا فرض بھی اس سے ساقط ہو جاتا ہے اگر ان کی یا ان میں سے کسی ایک کی استطاعت وہ اپنے اندر نہیں پاتا اور ان کی جگہ وہ اشارہ سے کام چلائے گا۔

علما کا اختلاف اس میں ہے کہ کس مریض کو بیٹھنے کی اجازت ہے؟ اور بیٹھنے کی ہیئت کیا ہوگی؟ اور اُس مریض کی ہیئت کیا ہوگی جو بیٹھنے پر قادر ہے نہ کھڑا ہونے پر؟

کون مریض بیٹھ کر نماز پڑھے گا؟ اس سلسلہ میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ جو کھڑا ہونے کی سرے سے طاقت نہ رکھتا ہو۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ جس کے لیے بیماری کی وجہ سے کھڑا ہونا دشوار طلب ہو یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قیام کا فرض کب ساقط ہوتا ہے؟ مشقت کی موجودگی میں یا قدرت نہ ہونے کی صورت میں؟ اس میں کوئی نص نہیں ہے۔

بیٹھنے کی صفت کے بارے میں ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ چار زانو ہو کر بیٹھے۔ بیٹھنے سے مراد وہ جلوس ہے جو قیام کا بدل ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے چار زانو ہو کر بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جن لوگوں کا رجحان چار زانو ہو کر بیٹھنے کی طرف ہے تو اس لیے کہ اس میں اور تشہد کی نشست میں کوئی فرق نہیں ہے اور جن لوگوں نے اسے مکروہ سمجھا ہے تو اس وجہ سے کہ یہ نماز کی نشستوں میں شمار نہیں ہوتی۔

قیام وقعود کی قدرت نہ رکھنے والے مریض کی نماز کی صفت کے بارے میں ایک گروہ نے کہا ہے کہ وہ پہلو کے بل لیٹ کر نماز پڑھے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے جس میں اسے آسانی ہو اسی ہیئت میں نماز پڑھ لے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ اپنے دونوں پاؤں قبلہ رو کر کے نماز پڑھ لے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر بیٹھنے کی استطاعت نہ ہو تو اپنے پہلو کے بل نماز پڑھ لے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو چِت ہو کر اس طرح نماز پڑھے کہ اس کے دونوں پاؤں قبلہ رو ہوں۔ ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

چوتھا موضوع۔ بے ادا نمازیں

یہ موضوع ان نمازوں کے افعال پر مشتمل ہے جو وقت پر ادا نہ ہوئی ہوں۔ یا نمازیں یا تو اعادہ کی نمازیں ہیں یا قضا کی نمازیں ہیں یا کمی بیشی کی صورت میں سجدہ کے ذریعہ تلافی کی نمازیں ہیں۔ اسی طرح اس میں تین ابواب ہیں:

باب(۱) : نماز اعادہ

باب(۲) : نماز قضا

باب(۳) : سجدہ سہو کی نمازیں

باب ۔ ا

نمازِ اعادہ

اس باب میں گفتگو اُن اسباب پر ہو گی جو اعادہ (دوہرانے) کا تقاضا کرتے ہیں اور وہ اسباب نماز کو فاسد کر دیتے ہیں علما کا اتفاق ہے کہ جس شخص نے بغیر طہارت کے نماز پڑھ لی اس پر نماز کو دوہرانا واجب ہے خواہ یہ غلطی جان بوجھ کر ہوئی ہو یا بھول چوک سے اسی طرح جو شخص قبلہ کے علاوہ کسی اور طرف رخ کر کے نماز پڑھ لے اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے خواہ جان بوجھ کر اس نے یہ غلطی کی ہے یا اس سے سہو ہو گیا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جس شخص نے نماز کی صحت کی شرائط میں سے کسی شرط کو ترک کیا اس پر اعادہ واجب ہے۔ البتہ علما نے شرائط صحت میں اختلاف کیا ہے۔

پہلا مسئلہ: بنا کا جواز

یہاں بعض مسائل ہیں جو اس باب سے تعلق رکھتے ہیں اور فرائض نماز جن کا ذکر ہو چکا ہے، کے دائرہ سے باہر ہیں۔ ان میں علما کا اختلاف ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ حدث سے نماز ختم ہو جاتی ہے مگر یہاں سے اختلاف شروع ہو جاتا ہے کہ آیا شروع سے نماز دوہرائی جائے گی جب کہ حدث لاحق ہونے سے پہلے ایک رکعت یا دو رکعتیں ہو چکی ہوں یا جو نماز پڑھی جا چکی ہے اس پر بقیہ نمازیں مکمل کرے گا؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ خواہ حدث ہو یا نماز کو ختم کرنے والی کوئی اور چیز نکسیر کو چھوڑ کر تمام اسباب میں وہ بِنا (گزری ہوئی نماز کے تسلسل کو باقی رکھنا) نہیں کرے گا۔ بعض فقہا نے حدث اور نکسیر کے تمام اسباب میں بِنا کی اجازت نہیں دی ہے اور یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ علما کوفہ کا مسلک ہے کہ تمام اسباب میں وہ بِنا کرے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی حدیث منقول نہیں ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی صحیح روایت ہے کہ نماز میں ان کی نکسیر پھوٹ گئی تو انہوں نے بِنا کیا اور وضو نہیں کیا۔ جن فقہا نے صحابی کے اس فعل کو توقیفی امر قرار دیا کیوں کہ یہ ناممکن ہے کہ انہوں نے محض قیاس سے یہ کام کیا ہو، انہوں نے اس فعل کو جائز کہا ہے۔ ان میں سے جن لوگوں نے نکسیر کو حدث نہیں مانا ہے انہوں نے صرف نکسیر میں بِنا کی اجازت دی ہے اور دوسرے اسباب میں اس کی اجازت دی ہے۔ جن فقہا کی رائے یہ بنی کہ اس طرح کا طرز عمل اسی وقت اختیار کیا جا سکتا ہے جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی خبر دی ہو

کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ نمازی قبلہ کے علاوہ کسی اور طرف رُخ کرے تو وہ نماز سے نکل جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے بہت کام کرلیا ہو تو بِنا جائز نہیں ہے نہ حدث میں اور نہ نکسیر میں۔

دوسرا مسئلہ: نمازی کے آگے سے گزرنا

علما کا اختلاف ہے کہ آیا نمازی کے آگے سے کوئی چیز گزر جائے جب کہ وہ بغیر سُترہ کے نماز پڑھ رہا ہو یا سترہ اور نماز کے درمیان سے کوئی چیز گزر جائے تو اس کی نماز قطع ہوگی یا نہیں؟

جمہور کا مسلک ہے کہ نماز قطع نہیں ہوگی اور نمازی کو اعادہ نہیں کرنا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر عورت، گدھے اور کالے کتّے کا گزر ہو تو نماز قطع ہو جاتی ہے۔ اس اختلاف کا سبب قول و فعل کا تعارض ہے۔ امام مسلم نے حضرت ابوذرؓ سے تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

يَقْطَعُ الصَّلٰوةَ الْمَرْاَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ الأَسْوَدُ

(عورت، گدھا اور سیاہ کتا نماز کو ختم کردیتا ہے)

امام مسلم اور امام بخاری نے حضرت عائشہؓ سے تخریج کی ہے۔ وہ کہتی ہیں ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے اپنے کو جنازہ کی طرح پڑے پایا اور وہ نماز پڑھتے رہے''۔ جمہور ہی کا قول حضرت علیؓ اور حضرت أبیؓ سے منقول ہے۔ ان کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی خواہ اکیلے پڑھ رہا ہو یا امام ہو، اس کے آگے سے گزرنا ممنوع ہے جب کہ وہ بغیر سترہ کے نماز پڑھ رہا ہو یا اس کے اور سترہ کے درمیان سے کوئی گزرے۔ سترہ کے پیچھے سے گزرنے میں فقہا کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ اسی طرح مقتدی کے سامنے سے گزرنے میں بھی وہ کوئی حرج تصور نہیں کرتے کیوں کہ ابن عباسؓ وغیرہ کی ثابت حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں گدھی پر سوار ہو کر آیا، اُس وقت میں ابھی بالغ ہی ہوا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے میں بعض صفوں کے بیچ سے گزرا گدھی سے اترا اور اسے چرنے کے لیے چھوڑ دیا اور صف میں شامل ہو گیا مگر کسی نے اس پر اظہارِ نکیر نہ کیا''۔ یہ فقہا کے نزدیک مسند کا مقام رکھتی ہے۔ یہ محلِّ نظر ہے۔ جمہور کا نمازی کے آگے سے گزرنے کی کراہیت پر اتفاق ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں وعید آئی ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے:

فَلْيُقَاتِلْهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ

(اُس سے جنگ کرو کیوں کہ وہ شیطان ہے)

تیسرا مسئلہ: نماز میں پھونک مارنا

علما نے نماز میں پھونک مارنے کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے اسے مکروہ کہا ہے مگر پھونکنے والے پر نماز کا اعادہ واجب نہیں قرار دیا ہے۔ دوسرے گروہ نے پھونکنے والے پر اعادہ کو واجب کہا ہے۔ تیسرے گروہ نے تفریق کی ہے کہ پھونکنے کی آواز سنائی دیتی ہے یا نہیں۔

سببِ اختلاف یہ ہے کہ پھونکنا کلام میں شمار ہوگا یا نہیں۔

چوتھا مسئلہ: نماز میں ہنسنا

علماء کا اتفاق ہے کہ ہنسی نماز کو ختم کر دیتی ہے البتہ تبسّم کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اور اس اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ تبسّم کو ہنسی میں شامل کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

پانچواں مسئلہ: رفع حاجت کو روکنا

پیشاب روکنے والے کی نماز کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ اکثر علما اسے مکروہ قرار دیتے ہیں کہ آدمی رفع حاجت کو روک کر نماز پڑھے کیوں کہ حدیث زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

إذَا أرَادَ أحدُكُم الغَائِطَ فَلْيَبْدَأ بِهِ قبل الصَّلوٰةِ

(تم میں سے جس شخص کو پاخانہ محسوس ہو وہ نماز سے قبل اس سے فارغ ہو جائے)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لَا يُصَلِّي أحدُكُم بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ وَلَا وَهُوَ يُدَافِعُهُ الأخْبَثَانِ

(تم میں سے کوئی کھانے کی موجودگی میں نماز نہ پڑھے اور پیشاب، پاخانہ اس سے زور آزمائی کر رہا ہوں تب بھی نماز نہ پڑھے۔)

حضرت عمرؓ نے اس کی ممانعت کی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ایسے شخص کی نماز فاسد ہو گی اور وہ اپنی نماز دوہرائے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے اسی طرح کا قول نقل کیا ہے کہ اُس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیوں کہ آپ سے مروی ہے کہ آپ نے وقت کے اندر اور وقت کے بعد نماز دوہرانے کا حکم دیا ہے۔

اختلاف کا سبب علما کا نہی میں اختلاف ہے کہ آیا یہ ممنوع شیء کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ جب کہ وہ اصل فعل جس سے ممانعت متعلق ہے، واجب یا جائز ہو تو اس کے ارتکاب سے صرف گناہ لازم آتا ہے؟ نماز کو فاسد کہنے والوں نے اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت شامیوں میں سے بعض نے ثوبانؓ سے اور بعض نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ أنْ يُصَلِّي وَهُوَ حاقِنٌ جِدًّا

(مومن کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ نماز پڑھے جب کہ اس نے دیر سے رفع حاجت روک رکھی ہو۔)

ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

چھٹا مسئلہ: نماز میں سلام کا جواب دینا

علما نے نماز کے دوران سلام کا جواب دینے میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے اس میں رخصت دی ہے اس میں سعید بن المسیب، حسن بن ابو الحسن بصری اور قتادہ شامل ہیں۔ دوسرے گروہ نے الفاظ سے جواب دینا ممنوع کہا ہے اور اشارہ

سے جواب دینے کی اجازت دی ہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسک ہے۔ ایک گروہ نے الفاظ کے استعمال اور اشارہ دونوں کوممنوع قرار دیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ ایک گروہ نے جواب دینا جائز بتایا ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ جب نماز سے فارغ ہو جائے تب جواب دے دے۔

اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ آیا سلام کا جواب دینا ایک طرح کا تکلّم ہے جس سے منع کیا گیا ہے یا تکلّم نہیں ہے؟ جن فقہا نے کہا کہ سلام کا جواب دینا بھی کلام کرنے میں شامل ہے اور آیت ذیل میں سلام کا جواب دینے کا جو حکم دیا گیا ہے۔

وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا (النساء: ٨٦)

(جب کوئی احترام کے ساتھ تمہیں سلام کرے تو اُس کو اس سے بہتر طریقہ کے ساتھ جواب دو یا کم ازکم اُسی طرح۔)

وہ نماز میں کلام کرنے کی ممانعت والی احادیث کے ذریعہ مخصوص کر دیا گیا ہے، انہوں نے نماز میں سلام کا جواب دینے کو جائز نہیں تصور کیا۔ اور جن فقہا نے اسے کلام ممنوع میں شامل نہیں کیا ہے یا احادیث کو آیت قرآن سے مخصوص کر دیا ہے انہوں نے نماز میں سلام کا جواب دینے کی اجازت دی ہے۔ ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ نمازی سلام کا جواب نہ دے اور نہ اشارہ کرے وہ سنت کے مخالف ہیں کیوں کہ حبیبؓ نے خبر دی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کے سلام کا جواب حالت نماز میں اشارہ سے دیا ہے۔

باب ۔۲

نمازِ قضا

اس باب میں گفتگو ان مسائل پر ہو گی کہ قضا کس پر واجب ہے، قضا کی انواع کی صفت کیا ہے اور اس کی شرائط کیا ہیں۔

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ قضا واجب ہے نماز بھول جانے والے اور سو جانے والے پر۔ البتہ جان بوجھ کر ٹال جانے والے اور بے ہوش شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بھولنے والے اور سونے والے پر قضا کے واجب ہونے پر اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول وفعل سے ثابت ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ

(تین آدمی مرفوع القلم قرار دیئے گئے)

ان تینوں میں ایک سونے والا بھی شامل ہے۔ دوسری حدیث میں اللہ کے رسول کے الفاظ ہیں:

إذَا نَامَ أَحدُكُم عَنِ الصَّلوٰةِ أَوْنَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إذَا ذَكَرَهَا

(جب تم میں سے کوئی نماز کے وقت سو جائے یا بھول جائے تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے)

ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نیند آ گئی یہاں تک کہ نماز کا وقت نکل گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی قضا کی۔

اگر کوئی شخص جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اور وقت نکل جائے تو جمہور کی رائے ہے کہ وہ گناہگار ہوا اور اس پر قضا واجب ہے بعض اہلِ ظاہر کی رائے ہے کہ وہ قضا نہیں کرے گا مگر وہ گناہ گار ہوا۔ اس رائے کے اختیار کرنے والوں میں ایک امام ابو محمد بن حزم ہیں۔

سبب اِختلاف دو چیزوں میں علما کا مختلف ہونا ہے:

پہلی چیز شریعت میں قیاس کے جواز کا مسئلہ ہے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ اگر قیاس جائز ہے تو کیا جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے کو بھول جانے والے پر قیاس کیا جا سکتا ہے؟

جن فقہا کی رائے ہے کہ جب بھولنے والے پر قضا واجب ہے جب کہ شریعت نے بہت سی چیزوں میں اسے معذور قرار دیا ہے تو جان بوجھ کر ترک صلوٰۃ کرنے والا زیادہ مستحق ہے کہ اس پر قضا واجب ہو کیوں کہ وہ معذور نہیں ہے، اُنہوں نے اس پر قضا کو واجب کہا ہے۔

جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ بھولنے والا اور جان بوجھ کر ترک کرنے والا دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور اضداد کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ ان کے احکام مختلف ہیں۔ قیاس تو مشابہ چیزوں کے درمیان ہوتا ہے، اُن کے نزدیک

جان بوجھ کر ترک کرنے والے کو بھولنے والے پر نرمی اور اس کی معذوری کے پہلو سے یہ حکم ہے اور یہ امر پیش نظر ہے کہ اس خیر سے وہ محروم نہ رہے تو جان بوجھ کر ترک کرنے والا اس کی ضد ہوگا اور قیاس کی گنجائش نہ ہوگی کیوں کہ بھولنے والا معذور ہے اور جان بوجھ کر ترک کرنے والا معذور نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ قضا ادا کے حکم سے واجب نہیں ہے اس کا وجوب تو ایک نئے حکم کی وجہ سے ہے جیسا کہ متکلمین نے بحث کی ہے اس لیے کہ قضا کرنے والے سے نماز کی صحت کی ایک شرط فوت ہو چکی ہے اور وہ وقت ہے۔ یہ نماز کو صحیح قرار دینے کی ایک شرط ہے۔ وقت کے بعد نماز پڑھنا وقت سے پہلے نماز پڑھنے کی طرح ہے مگر بھولنے والے اور سونے والے کے سلسلہ میں حدیث موجود ہے اور جان بوجھ کر ترک کرنے والا ان کے مشابہ بھی ہوسکتا ہے اور مشابہ نہیں بھی ہوسکتا ہے وَاللّٰهُ المُوفّقُ للْحقّ۔

بے ہوش شخص کے بارے میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے نماز ساقط ہے اگر وقت جا چکا ہے۔ دوسرا گروہ اسے واجب کہتا ہے۔ اس میں سے ایک گروہ متعین تعداد میں قضا کی شرط لگاتا ہے اور پانچ نمازوں یا ان سے کم میں قضا کو واجب کہتا ہے۔ اختلاف کا سبب بیہوش شخص کو سونے والے اور مجنوں شخص میں سے کسی ایک پر قیاس کرنا ہے۔ جن لوگوں نے اسے سونے والے کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے اس پر قضا کو واجب قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے اس کی مشابہت مجنوں سے دی ہے انہوں نے وجوب کو ساقط کر دیا ہے۔

قضا کی صفت کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی دو اقسام ہیں:

پوری نماز کی قضا اور

نماز کے کسی حصہ کی قضا

پوری نماز کی قضا پر گفتگو دراصل قضا کی صفت، اس کی شرائط اور اس کے وقت پر گفتگو ہے۔ قضا کی صفت وہی ہے جو ادا کی صفت ہے جب کہ دونوں نمازیں فرضیت کی ایک صفت میں ہوں۔ لیکن اگر ان کے احوال مختلف ہوں مثال کے طور پر اسے سفر میں حضر کی کوئی نماز یاد آئے یا حضر میں سفر کی فوت شدہ نماز یاد آئے تو اس سلسلہ میں علما کے تین اقوال ہیں:

ایک گروہ کہتا ہے کہ اس نماز کی قضا کرے گا جو اس پر واجب تھی۔ اس گروہ نے موجودہ وقت کی رعایت نہیں کی ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ ہمیشہ چار رکعت پڑھے گا خواہ فراموش کردہ نماز سفری ہو یا حضری۔ ان لوگوں کی رائے کے مطابق اگر سفر میں حضری نماز یاد آئی تو اسے حضری پڑھے گا اور اگر حضر میں سفری نماز یاد آئی تب بھی حضری نماز ہی پڑھے گا۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ جس حالت میں اِس وقت ہے ہمیشہ اسی کے فرض کی قضا کرے گا۔ یعنی اگر وہ سفر میں ہے تو حضری نماز کی قضا بھی سفری نماز کی طرح کرے گا اور اگر حضر میں ہے تو سفری نماز کی قضا حضری نماز کی طرح کرے گا۔

جن لوگوں نے قضا کو ادا کے مشابہ سمجھا ہے انہوں نے حالت حاضرہ کی رعایت کی ہے اور اس کا حکم اس مریض پر قیاس کر کے متعین کیا ہے جسے حالتِ مرض میں یاد آئے کہ بحالتِ صحت، میں اس کی نماز فوت ہوگئی تھی یا اس صحت مند شخص پر قیاس کیا ہے جسے یاد آئے کہ حالت مرض میں اس کی نماز فوت ہوگئی تھی۔ یعنی اس پر فرض حالت حاضرہ کا فرض ہے۔ جن فقہا

نے قضا کو قرضوں سے تشبیہ دی ہے انہوں نے قضا شدہ نماز کے لیے فراموش شدہ نماز کی صفت کو واجب قرار دیا ہے۔ جن فقہا نے ہمیشہ حضری نمازوں کی قضا کو واجب سمجھا ہے انہوں نے ایک نماز کی صفت اور دوسری کی حالت کی رعایت کی ہے۔ یعنی جب سفر میں اسے حضری نماز یاد آئے تو قضا شدہ نماز کی صفت کی رعایت کرے اور جب سفری نماز حضر میں یاد آئے تو حالت کی رعایت کرے۔ یہ ایک اضطراب ہے جو قیاس کے علاوہ دوسرے طریقوں میں کام کرتا ہے سوائے اس کہ کہ احتیاط کا مسلک اپنایا جائے اور یہ ان لوگوں کے نزدیک قابل تصور ہے جو قصر کو رخصت تصور کرتے ہیں۔

قضا کی شرائط اور اس کا وقت مختلف فیہ مسائل ہیں۔ جن شرائط میں اختلاف ہے ان میں سے ایک ترتیب کی شرط ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فراموش شدہ نمازوں کی قضا میں ترتیب کے واجب ہونے میں علما کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے یعنی حالت موجودہ کی نماز کے ساتھ فراموش شدہ نمازوں کی ترتیب اور خود فراموش شدہ نمازوں کے درمیان ترتیب اگر ایک سے زیادہ نمازیں فراموش ہوئی ہیں۔

امام مالک کی رائے ہے کہ پانچ وقت یا اُس سے کم کی نمازوں میں ترتیب واجب ہے اور وہ فراموش شدہ نماز کی قضا سے آغاز کرے گرچہ موجودہ نماز کا وقت فوت ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ موجودہ نماز پڑھ رہا ہے اسی دوران اسے فراموش شدہ نماز یاد آجائے تو اس کی موجودہ وقت کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح کی بات امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری نے بھی کہی ہے مگر وہ ترتیب کو اس صورت میں واجب قرار دیتے ہیں جب کہ موجودہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو۔ یہ تمام لوگ نسیان کی موجودگی میں ترتیب کے وجوب کو ساقط قرار دینے پر متفق ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ترتیب واجب نہیں ہے گرچہ قضا کرتے ہوئے وقت میں کافی گنجائش ہو یعنی موجودہ نماز کا کافی وقت ہو۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا اختلاف، اور قضا کو ادا کے مشابہ قرار دینے میں علما کا مختلف الرّائے ہونا ہے۔ دو حدیثیں ہیں اور اُن میں باہم تعارض ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ نَسِيَ صَلوٰةً وَهُوَ مَعَ الإمَامِ فِيْ أُخرىٰ فَلْيُصَلِّ مَعَ الإمَامِ فإذَا فَرَغَ مِنْ صلوتِهٖ فَلْيُعِدِ الصَّلوٰةَ الَّتِيْ نَسِيَ ثُمَّ لِيُعِدِ الصَّلوٰةَ الَّتِيْ صَلّٰى مَعَ الإمَام

(جو شخص امام کی اقتدا میں نماز ادا کرنے میں مصروف ہو اور وہ کوئی نماز بھول چکا ہو تو پہلے امام کے ساتھ نماز کی پوری کرے۔ جب اس نماز سے فارغ ہوئے تو وہ نماز دوہرائے جس کو فراموش کر چکا ہے پھر اس نماز کو دوہرائے جو اس نے امام کے ساتھ ادا کی ہے۔)

امام شافعی کے اصحاب اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں اور ابن عباسؓ کی اس حدیث کو صحیح سمجھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إذَا نَسِيَ أحدُكم صلوٰتٍ فَذكَرَها وَهُوَ فِيْ صَلوٰةٍ مَكْتُوبَةٍ فَلْيُتِمَّ الَّتِيْ هُوَ فِيهَا فإذَا فَرَغَ مِنْهَا قَضَى الَّتِيْ نَسِيَ

(جب تم میں سے کوئی شخص کوئی نماز بھول جائے اور اُسے وہ نماز اُس وقت یاد آئے جب کہ وہ کسی فرض نماز میں مصروف ہو تو جس نماز میں وہ مصروف ہے اسے مکمل کر لے اور اس سے فارغ ہونے کے بعد فراموش شدہ نماز کی

قضا کرے۔)

اس باب میں صحیح حدیث وہ ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ ''جب تم میں سے کوئی نماز کے وقت سو جائے یا بھول جائے تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے''۔

نماز قضا کو نماز ادا کے مشابہ قرار دینے میں جو اختلاف ہے تو اس کی نوعیت یہ ہے کہ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ نمازِ ادا میں ترتیب اس لیے لازم ہے کہ نمازوں کے مخصوص اوقات خود مرتب ہیں کیوں کہ زمانہ مرتب ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا، انہوں نے ادا کے ساتھ قضا کو ملحق نہیں کیا کیوں کہ قضا کے لیے کوئی مخصوص وقت نہیں ہے۔ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ ادا نمازوں میں واجب ترتیب خود فعل میں ہے خواہ زمانہ ایک ہو مثال کے طور پر کسی ایک نماز کے وقت میں جمع بین الصلوٰتین کا مسئلہ ہے، انہوں نے قضا کو ادا کے مشابہ قرار دیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قضا شدہ نمازوں کی ترتیب فعل کی جہت سے نہیں بلکہ وقت کی جہت سے ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''انہیں پڑھ لے جب کہ اسے یاد آئے''۔ وہ کہتے ہیں کہ فراموش شدہ نماز کا وقت وہی ہے جب اسے یاد آ جائے، اس لیے وہ جس نماز میں اُس وقت مصروف ہے اس کا فاسد ہونا واجب ہے۔ یہ ایک بے معنی بات ہے کیوں کہ اگر یاد آنے کا وقت فراموش شدہ نماز کا وقت ہے تو وہی وقت موجودہ نماز کا بھی ہے یا فراموش شدہ مختلف نمازوں کا ہے اگر ان نمازوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہے۔ جب سب کا وقت ایک ہی ہے تو اس کے سوا کوئی صورت نہیں رہتی ہے کہ اُن میں واقع فساد اُن کے درمیان ترتیب کی رو سے ہو جیسے ایک نماز کے مختلف اجزا میں ترتیب ہوتی ہے۔ ایک نماز دوسری نماز سے زیادہ اُس وقت کی مستحق نہیں ہو سکتی سوائے اس کے کہ ترتیب کی دلیل قائم ہو کیوں کہ وہی وقت دونوں نمازوں کا ہے۔ میرے نزدیک کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو فراموش شدہ نمازوں کی ترتیب کے لیے اس باب میں کوئی اصول کی حیثیت سے کام کرے سوا ہے اس کے کہ انہیں جمع کیا جائے۔ کیوں کہ ادا نمازوں کے اوقات مختلف ہیں اور قضا میں ترتیب کا تصور صرف یہی ہے کہ وقت واحد میں دونوں نمازیں ادا کی جائیں۔ اسے سمجھنے کی ضرورت ہے کیوں کہ اس میں ابہام ہے۔

میرا خیال ہے کہ امام مالکؒ نے اسے جمع پر قیاس کیا ہے۔ تمام فقہا فراموش شدہ نمازوں میں ترتیب کو مستحسن سمجھتے ہیں جب کہ موجودہ نماز کے وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جنگِ خندق میں پانچوں نمازیں ترتیب کے ساتھ پڑھی تھیں۔ اسی سے استدلال ان فقہا نے کیا ہے جو جان بوجھ کر ترک کرنے والے پر قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔ مگر اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے کیوں کہ یہ منسوخ ہے۔ دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ جنگ خندق میں ترکِ صلوٰۃ عذر کی وجہ سے ہوا تھا جن فقہا نے پانچ نمازوں یا اُن سے کم کی تحدید کی ہے ان کی کوئی دلیل اِس کے سوا سمجھ میں نہیں آتی کہ اس پر اجماع ہے۔ یہ احکام اُس قضا سے متعلق ہیں جو پوری نماز کے فوت ہونے کی صورت میں پڑھی جاتی ہے۔

نماز کے بعض حصوں کی قضا کا ایک سبب نسیان ہے۔ اس کا ایک سبب امام کا مقتدی سے آگے نکل جانا ہے یعنی مقتدی سے امام کی نماز کا کوئی حصہ فوت ہو جائے۔ اگر مقتدی نماز کا کوئی حصہ چھوڑ دے تو اس صورت میں تین بنیادی مسائل ہیں:

۱۔ رکعت کب فوت ہوئی ہے؟

۲۔ فوت شدہ نماز کو امام کی نماز کے بعد پڑھنا ادا سمجھا جائے گا یا قضا؟

۳۔ مقتدی پر امام کی نماز کا حکم کب لازم ہوگا اور کب نہیں؟

پہلے بنیادی مسئلہ میں کہ رکعت کب فوت ہوئی ہے، اس میں بھی دو مسائل ہیں:

۱۔ جب مقتدی داخل ہوا تو امام رکوع کی طرف مائل تھا

۲۔ جب کہ وہ نماز میں امام کے ساتھ تھا مگر رکوع میں امام کی پیروی کرنے میں اس سے چوک ہوگئی یا بھیڑ وغیرہ کی وجہ سے وہ رکوع میں نہ جا سکا۔

پہلا مسئلہ: جب کہ امام کے رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے مقتدی نماز میں شامل ہو جائے

اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں:

۱۔ یہ جمہور کی رائے ہے کہ اگر رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے مقتدی نے امام کو پالیا اور اس کے ساتھ رکوع میں شامل ہو گیا تو اس نے رکعت پالی اور اس پر قضا نہیں ہے۔ پھر اس گروہ میں اس امر میں اختلاف ہوا کہ آیا اس شخص کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی تکبیر کہے یا رکوع کی تکبیر اس کے لیے کافی ہے؟ اور اگر رکوع کی تکبیر کافی ہے تو کیا تکبیر تحریمہ کی نیت کرنا شرط ہے یا نہیں؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ایک ہی تکبیر کافی ہے اگر اس نے آغازِ نماز کی تکبیر کی نیت کی ہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔ ویسے قول مختار دو تکبیروں کا ہے۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ دو تکبیریں ناگزیر ہیں۔ ایک گروہ ایک تکبیر کو کافی سمجھتا ہے گرچہ مقتدی نے آغاز نماز کی تکبیر کی نیت نہ کی ہو۔

۲۔ جب امام نے رکوع کر لیا تو رکعت فوت ہوگئی۔ اب وہ اس کی تلافی اُسی وقت کر سکتا ہے جب کہ کھڑا ہو کر اسے ادا کرے۔ یہ قول حضرت ابو ہریرہؓ کی جانب منسوب ہے۔

۳۔ جب مقتدی آخری صف تک پہنچا تو امام اپنا سر اٹھا چکا تھا مگر بعض مقتدیوں نے اپنا سر نہیں اٹھایا تھا کہ اس نے بھی رکوع کو پالیا تو یہ کافی ہے کیوں کہ بعض بعض کے امام ہوتے ہیں۔ یہ امام شعبی کا قول ہے۔

اس اختلاف کا سبب لفظ رکعت کے مدلول میں اختلاف ہے آیا اس سے مراد خود فعل یعنی جھکنا ہے یا جھکنا اور کھڑا ہونا دونوں مراد ہیں؟ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ

مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصَّلٰوةِ رَكْعَةً فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلٰوةَ

(جس شخص نے ایک رکعت پالی اس نے نماز پالی۔)

ابن المنذر کہتے ہیں: یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔

جن فقہا کے نزدیک لفظ رکعت کا اطلاق جھکنے اور کھڑے ہونے کے دونوں افعال پر ایک ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر قیام فوت ہو گیا تو رکعت فوت ہوگئی۔ اور جن فقہا کے نزدیک رکعت کا لفظ محض جھکنے کے لیے آتا ہے ان کے نزدیک رکوع کو پانا ہے۔ اس لفظ میں جو اشتراک ہے وہ لغوی اور شرعی معنی میں اشتراک ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ رکعت لغت میں جھکنے کو کہتے ہیں اور شریعت میں اس لفظ کے اندر قیام، رکوع اور سجدہ تینوں شامل ہیں۔ جن فقہا نے حدیث نبوی مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصَّلٰوةِ رَكْعَةً میں رکعت کو شرعی معنی میں لیا ہے اور ان لوگوں کا مسلک نہیں اپنایا ہے جو لفظ کے بعض کو اختیار کرنے کے قائل

ہیں، اُنہوں نے کہا ہے کہ امام کے ساتھ تینوں احوال یعنی قیام، رکوع اور سجدہ میں مقتدی کی شمولیت ناگزیر ہے۔ یہاں اس امر کا احتمال ہے کہ جن لوگوں نے لفظ رکعت کو جھکنے کے معنی میں لیا ہے انہوں نے اُس معنی کے اکثر کا اعتبار کیا ہو جس پر لفظ رکعت دلالت کرتا ہے کیوں کہ جس مقتدی نے رکوع پالیا اس نے دو حصّے نماز کی ایک رکعت کے پالیے اور جس سے جھکنے کا فعل فوت ہو گیا اس نے رکعت کا صرف ایک حصّہ پایا۔ اس بنیاد پر اختلاف کی اصل اسماء کی دلالت کے بعض یا کُل حصوں کو اختیار کرنا ہے۔ اس میں اختلاف دونوں پہلوؤں سے قابل تصور ہے۔

جن فقہا نے صف میں شامل دوسرے مقتدیوں کے رکوع کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں رکعت کی نسبت کبھی صرف امام کی طرف کی جاتی ہے اور کبھی امام اور مقتدی سب کی طرف کی جاتی ہے۔ اختلاف کا سبب اس نسبت میں احتمال ہے یعنی قول نبوی مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصَّلٰوةِ رَكْعَةً میں رکعت کی نسبت میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں۔ جمہور نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ زیادہ واضح ہے۔

ایک تکبیر یا دو تکبیروں کے کافی ہونے میں جو اختلاف ہے یعنی مقتدی جب نماز میں شامل ہو اور امام رکوع میں ہے تو وہ ایک تکبیر کہے یا دو تکبیریں کہیں، اس اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ آیا تکبیر تحریمہ کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ کھڑے ہو کر کہے یا نہیں؟ جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ اس تکبیر کی شرط میں وہ مقام بھی ہے جس میں آدمی تکبیر کہتا ہے اور یہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل تھا اور جو پوری تکبیر کو فرض کہتے ہیں اُن کے نزدیک دونوں تکبیریں ناگزیر ہیں۔ جن فقہا کے نزدیک تکبیر کی شرط میں مقام شامل نہیں ہے کیوں کہ حدیث نبوی "وَتَحرِيمُها التَّكبِيرُ" کے الفاظ عام ہیں اور اُن کے نزدیک صرف تکبیر تحریمہ فرض ہے انہوں نے ایک تکبیر کو بھی کافی قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے ایک تکبیر کو کافی تصور کیا ہے خواہ تکبیر تحریمہ کی نیت نہ کرے تو اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ ان لوگوں نے اُن فقہا کے مسلک پر بِنا کیا ہے جو تکبیر تحریمہ کو فرض نہیں سمجھتے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان لوگوں نے اُن فقہا کے مسلک پر بِنا کیا ہے جو تکبیر تحریمہ سے نماز کی نیت کی تاخیر کو جائز تصور کرتے ہیں۔ کیوں کہ کوئی معنی نہیں ہے کہ آدمی تکبیر تحریمہ کی نیت کرے سوائے اس کے کہ نماز میں شامل ہونے کی نیت بھی ساتھ ہو۔ تکبیر تحریمہ کے دو وصف ہیں:

۱۔ شمولِ نیت

۲۔ اوّلیت یعنی نماز کے شروع میں ہونا

جن فقہا نے دونوں اوصاف کی شرط لگائی انہوں نے شمولِ نیت کو ناگزیر قرار دیا اور جن فقہا نے ایک وصف کو کافی سمجھا انہوں نے ایک تکبیر کو کافی تصور کیا گرچہ نیت شامل نہ ہو۔

دوسرا مسئلہ: جب رکوع میں سہو ہو جائے

جب رکوع میں امام کی پیروی سے چوک جائے اور امام سجدے میں چلا جائے تو ایسے مقتدی کے سلسلہ میں ایک گروہ کہتا ہے کہ جب امام کے ساتھ رکوع اس سے فوت ہو گیا تو رکعت فوت ہو گئی اور اس کی قضا اس پر واجب ہو گئی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ رکعت شمار ہو گی بشرطیکہ دوسری رکعت کے لیے امام کے قیام کرنے سے پہلے وہ رکوع کو مکمل

کر لے۔ ایک تیسرا گروہ کہتا ہے کہ مقتدی امام کی اتباع کرے گا اور رکعت کو شمار کرے گا بشرطیکہ دوسری رکعت میں امام نے رکوع سے سر نہ اٹھایا ہو۔

یہ اختلاف اصحاب مالک کے درمیان موجود ہے اور اس میں تفصیل ہے اور اختلاف کے مختلف پہلو ہیں کہ یہ نسیان سے ہوا یا کثرت اژدہام سے؟ جمعہ میں یہ غلطی ہوئی یا دوسری نماز میں؟ مقتدی کو یہ عارضہ پہلی رکعت میں پیش آیا یا دوسری رکعت میں؟ ہمارا مقصد اس مسلک کی تفصیل میں جانا ہے نہ اس کی تخریج کرنا۔ مقصد محض اصول وقواعد کی جانب اشارہ کرنا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا مقتدی کے لیے شرط ہے کہ اس کا فعل امام کے فعل سے بالکل ملا ہوا ہو یا یہ شرط نہیں ہے؟ اور کیا یہ شرط رکعت کے تینوں اجزا قیام، رکوع اور سجدہ میں ہے؟ یا بعض اجزا میں شرط ہے؟ اور جب مقتدی کا فعل امام کے فعل سے ملا ہوا نہیں ہے تو اختلاق کب ہوا؟ یعنی یہ صورت کب ہوئی کہ مقتدی ایک فعل کرے اور امام دوسرا فعل کرے؟

جن فقہا نے ایک رکعت کے تمام اجزا میں اقتدا کو شرط قرار دیا ہے یعنی مقتدی کا فعل امام کے فعل سے ہر جزو میں ملا ہوا ہو ورنہ یہ امام سے اختلاف مانا جائے گا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان یہ ہے کہ

فَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ

(امام سے اختلاف نہ کرو)

اُنہوں نے یہ موقف اپنایا کہ جب مقتدی کو امام کے ساتھ رکوع نہیں ملا خواہ معمولی حصّہ نہ ملا ہو، وہ رکعت کو شمار نہیں کرے گا۔ جن فقہا نے رکعت کے بعض اجزا کا اعتبار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ امام کے دوسری رکعت کے لیے قیام کرنے سے پہلے اگر مقتدی نے رکعت کا فعل پا لیا تو اس نے رکعت پا لی اور امام سے کوئی اختلاف نہیں ہوا۔ لیکن اگر امام دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہے تو اتباع کرنے سے پہلی رکعت میں اختلاف لازم آئے گا۔

جن فقہا نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ امام کی اتباع مانی جائے گی جب تک کہ وہ دوسری رکعت میں رکوع میں نہ چلا جائے، انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مقتدی کے فعل کا امام کے کل فعل یا بعض فعل سے ملا ہوا ہونا شرط نہیں ہے، شرط صرف یہ ہے کہ وہ امام کے فعل کے بعد ہو۔ فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر دوسری رکعت میں امام رکوع سے کھڑا ہو گیا تو اگر مقتدی نے اس کی اتباع کی تو وہ رکعت شمار نہیں ہو گی کیوں کہ مقتدی پہلی رکعت کے حکم میں ہو گا اور امام دوسری رکعت کے حکم میں۔ اور یہ غایت درجہ کا اختلاف ہے۔

دوسرا بنیادی مسئلہ: امام کے ساتھ فوت شدہ نماز ادا ہو گی یا قضا؟

اس میں تین مذاہب ہیں:

ایک گروہ کہتا ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ جو کچھ پڑھتا ہے قضا ہے اور اسے نماز کا جو حصّہ ملا وہ اس کی نماز کا آغاز نہیں ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ جو کچھ پڑھتا ہے ادا ہے اور اسے نماز کا جو حصّہ ملا ہے وہ اس کی نماز کا آغاز ہے۔

تیسرے گروہ نے اقوال وافعال میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مقتدی اقوال میں قرأت کی ہر بار تمہید کرتے ہوئے

قضا کرے گا اور افعال میں ادا کی تمہید کرتے ہوئے بنا کرے گا۔ جس شخص کو مغرب کی ایک رکعت ملی ہے وہ پہلے مسلک یعنی مسلک قضا کے مطابق جب امام سلام پھیر دے گا، دو رکعتوں کے لیے کھڑا ہوگا۔ دونوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے گا مگر ان دونوں رکعتوں کے درمیان نہیں بیٹھے گا۔ دوسرے مسلک کے مطابق وہ ایک رکعت کے لیے قیام کرے گا اس میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے گا اور بیٹھ جائے گا پھر دوسری رکعت کے لیے قیام کرے گا اور اس میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے گا۔ تیسرے مسلک کے مطابق وہ ایک رکعت کے لیے قیام کرے گا۔ اس میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے گا پھر بیٹھ جائے گا پھر دوسری رکعت کے لیے قیام کرے گا اور اس میں بھی سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے گا۔ یہ تینوں اقوال مسلک مالکی کی طرف منسوب کیے گئے ہیں مگر امام مالک سے صحیح روایت یہ ہے کہ ایسا مقتدی اقوال میں قضا کرے گا اور افعال میں بنا کرے گا کیوں کہ مغرب کے سلسلہ میں اُن کا قول مختلف نہیں ہے کہ اگر اسے ایک رکعت مل گئی ہے تو وہ دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہوگا پھر بیٹھے گا اور اُن کے اس قول میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ وہ سورہ فاتحہ اور کسی سورہ کی قضا کرے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث مشہور کی بعض روایات کے الفاظ ہیں:

فَما أدرَكتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتكم فَأتِمُّوا

(جو تمہیں مل جائے اسے پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اسے مکمل کرو۔)

تکمیل کا تقاضا ہے کہ اُس نے جو نماز پائی ہے وہ اس کی نماز کا اوّل ہو۔ بعض روایات کے الفاظ ہیں:

فَما أدرَكتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتكُمْ فَاقْضُوا

(جو تمہیں مل جائے اسے پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اس کی قضا کرو۔)

قضا کا تقاضا ہے کہ جو نماز ملی ہے اسے نماز کا آخر تصور کیا جائے۔

جن فقہا نے تکمیل کا مسلک اختیار کیا انہوں نے کہا کہ جو نماز اسے ملی ہے وہ اس کی نماز کا اوّل ہے۔ قضا کا مسلک اپنانے والوں نے کہا کہ جو نماز اسے ملی ہے وہ اس کی نماز کا آخر ہے۔ اور جنہوں نے جمع کا مسلک اختیار کیا انہوں نے قضا اور افعال میں ادا کا موقف اپنایا اور نماز کے بعض حصّہ کو قضا اور بعض حصّہ کو ادا ماننا ضعیف ہے۔

نماز کے اجزا میں ترتیب کے وجوب پر اور تکبیر تحریمہ کو افتتاح کے مقام پر رکھنے پر علما کے درمیان جو اتفاق پایا جاتا ہے وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مقتدی نے جو نماز پائی ہے وہی اس کی نماز کا اوّل ہے مگر ترتیب میں امام اور مقتدی کی نیت میں اختلاف ہے اس پر غور کیجیے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس موقف کو اپنانے والے فقہا نے اسی چیز کی رعایت کی ہو جو اس قول کے حاملین کے پیش نظر ہے کہ: اس نے جو پائی وہی اس کی نماز کا آخر ہے۔

تیسرا بنیادی مسئلہ: مقتدی پر امام کی نماز کا حکم کب لازم ہوگا

اس میں کئی مسائل ہیں:

۱۔ وہ نماز جمعہ کا پانے والا کب شمار ہوگا؟

۲۔ امام کے سجدۂ سہو کے حکم کا نفاذ اس پر کب ہوگا؟

۳۔ مقیم امام کے پیچھے شامل نماز مسافر پر تکمیل کب لازم ہوگی؟

پہلا مسئلہ: مقتدی نماز جمعہ کا پانے والا کب شمار ہوگا؟

ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر نماز جمعہ کی ایک رکعت کسی کو مل گئی تو اس نے جمعہ کی نماز پالی اور وہ دوسری رکعت کا قضا کرے گا۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔ اگر اس سے کم اُسے ملی ہے تو وہ ظہر کی چار رکعت پڑھے گا۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ شخص دونوں رکعتوں کی قضا کرے گا خواہ اس نے نماز کا کوئی حصہ پایا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ اختلاف کا سبب دو احادیث میں تعارض۔ قول نبوی

مَا اَدْرَکْتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتَکُم فَأَتِمُّوا

(جو تمہیں مل جائے اسے پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اس کو پورا کرلو)

کے عموم کا تقاضا کچھ اور ہے درج ذیل روایت کا مفہوم کچھ اور ہے:

مَنْ أَدْرَکَ رَکْعَةً مِّنَ الصَّلٰوةِ فَقَدْ أَدْرَکَ الصَّلٰوةَ

(جس نے ایک رکعت نماز پالی اس نے نماز پالی)

جن فقہا نے وَمَا فَاتَکُم فَأَتِمُّوا کے عموم پر توجہ دی انہوں نے دو رکعتوں کی قضا واجب قرار دی گرچہ دو رکعتوں سے کم اس نے پالی ہو۔ اور جن فقہا کے نزدیک فَقَد أَدْرَكَ الصَّلٰوةَ میں محذوف ہے اور پوری عبارت یوں ہے فَقَدْ أَدْرَكَ حكم الصَّلٰوة انہوں نے کہا کہ دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ جس کو ایک رکعت سے کم نماز ملی اسے نماز کا حکم نہیں ملے گا۔ اس قول میں محذوف احتمال ہے اس سے فضیلت نماز بھی مراد ہو سکتی ہے، حکم نماز بھی مراد ہو سکتا ہے اور وقت نماز بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور شاید ان میں سے کوئی مجاز دوسرے سے زیادہ واضح نہیں ہے۔ اگر صورت یہ ہے تو یہ اُس مجمل کے باب میں شمار ہوگا جو کسی حکم کا تقاضا نہیں کرتا اور عام طور پر عموم افضل و اولیٰ ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ان محذوفات میں سے کوئی ایک زیادہ واضح ہے مثال کے طور پر جو فقہا حکم کو محذوف مانتے ہیں انہی کی بات مان لیں تو یہ ظاہر عموم کا مخالف نہیں ہے سوائے اس کے کہ دلیل خطاب کو نافذ کیا جائے اور یہ سب تسلیم کرتے ہیں کہ عموم دلیل خطاب سے زیادہ قوی ہے خاص طور سے جب کہ دلیل احتمال پر یا ظاہر پر مبنی ہو۔ جن فقہا نے فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلٰوة میں تمام محذوفات کو شامل سمجھا ہے اُن کا قول ضعیف ہے۔ اور لغت عرب کے لیے نامانوس ہے سوائے اس کہ یہ طے ہو جائے کہ وہ کوئی عرف عام کی یا شریعت کی اصطلاح ہے۔

دوسرا مسئلہ: سجدۂ سہو میں امام کی پیروی

سجدۂ سہو میں امام کے حکم کی اتباع مقتدی کب کرے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ رکعت کا اعتبار کیا جائے یعنی مقتدی امام کے ساتھ ایک رکعت پا لے تب اس پر امام کا سجدۂ لازم ہوگا۔ دوسرے گروہ نے رکعت کا اعتبار نہیں کیا ہے اور ان کی دلیل قول نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم:

إِنَّما جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤتَمَّ بِهِ

(امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے)

کا عموم ہے اور جن فقہا نے رکعت کا اعتبار کیا ہے انہوں نے قول نبوی فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلٰوةَ کے مفہوم پر عمل کیا ہے اور اسی وجہ سے تیسرے مسئلہ میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

تیسرا مسئلہ: مسافر پر نماز کی مکمل ادائیگی کب لازم ہو گی

ایک گروہ کی رائے ہے کہ مسافر کو مقیم امام کی نماز سے ایک رکعت سے کم ملے تو وہ مکمل نماز ادا نہیں کرے گا اور اگر اسے ایک رکعت مل گئی تو وہ مکمل نماز ادا کرے گا۔ یہ اُس قضا کا حکم ہے جو نماز کے کسی حصّہ کی ہوتی ہے اس جہت سے کہ امام سبقت کر چکا ہے۔ رہا نماز کے کسی حصّہ قضا کا حکم اس جہت سے کہ امام یا منفرد نمازی نسیان کا شکار ہو گیا ہے تو اس پر علما کا اتفاق ہے کہ اگر اس نے کسی رکن کو فراموش کیا ہے تو وہ قضا کرے گا یعنی یہ فرض ہے اور اس پر عمل کئے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ اس میں متعدد مسائل ہیں جن میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض لوگوں نے ان میں قضا کو واجب کہا ہے اور بعض نے اعادہ کو۔ مثال کے طور پر کوئی چار سجدے بھول جائے ہر رکعت میں ایک سجدہ کو فراموش کر دے تو ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ چوتھے کی اصلاح کرے یعنی اس کے لیے سجدہ کرے اور ماقبل کی تمام رکعتوں کو باطل سمجھے پھر انہیں ادا کرے یہ امام مالک کا قول ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پوری نماز باطل ہو گی اور اس پر پوری نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔ یہ امام احمد بن حنبل سے مروی دو روایتوں میں سے ایک ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ مسلسل چار سجدے کرے اور ان سے اپنی نماز مکمل کرے۔ یہ امام ابو حنیفہ، امام ثوری اور امام اوزاعی کا مسلک ہے۔ چوتھا گروہ کہتا ہے وہ چوتھے کی اصلاح کرے اور دو سجدوں کو شمار کرے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب ترتیب کی رعایت کرنا ہے۔ جس نے رکعتوں اور سجدوں میں ترتیب کی رعایت کی اس نے اس نماز کو باطل قرار دیا۔ جس نے سجدوں میں تربیت کو ملحوظ رکھا اس نے آخری رکعت کے سوا تمام رکعتوں کو باطل کہا اور امام کی نماز سے فوت شدہ مقتدی کی نماز کی قضا پر اسے قیاس کیا۔ جن فقہا نے ترتیب کی رعایت نہیں رکھی انہوں نے ایک ہی رکعت میں ایک ساتھ تمام سجدوں کی اجازت دے دی خاص طور سے جب کہ اُن کا خیال یہ ہے کہ ترتیب ہر رکعت کے مکرّر فعل یعنی سجدہ میں واجب نہیں ہے۔ ہر رکعت قیام، رکوع اور سجدہ پر مشتمل ہوتی ہے اور سجدہ دو بار کیا جاتا ہے اس لیے اصحاب ابو حنیفہ نے خیال کیا کہ چونکہ سجدہ مکرر ہے اس لیے اس میں ترتیب واجب نہیں ہے۔ اسی جنس سے اصحاب مالک کا وہ اختلاف بھی ہے جو پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ کی قرأت بھول جانے والے شخص کے بارے میں ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ رکعت کو شمار نہیں کرے گا اور اس کی قضا کرے گا۔ دوسرا قول ہے کہ وہ نماز کو دوہرائے گا۔ تیسرا قول ہے کہ سجدۂ سہو کرے گا اور اس کی نماز مکمل مانی جائے گی۔ اس باب کی فروعیات بہت ہیں اور یہ سب وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں شریعت کی صراحت نہیں ہے۔ ہمارا مقصد تو صرف اصولوں سے بحث کرنا ہے۔

باب ۔۳

سجدۂ سہو

شریعت میں سجدۂ سہو دو میں سے کسی ایک مقام میں نقل ہوا ہے: (۱) نماز کے اقوال وافعال میں جان بوجھ کر نہیں بلکہ بھول چوک سے یا اضافہ ہو جائے یا کمی ہو جائے۔ (۲) یا افعال نماز میں شک واقع ہو جائے۔

شک نہیں بلکہ نسیان کی وجہ سے جو سجدۂ سہو لازم آتا ہے اس پر گفتگو چھ فصلوں میں پھیلی ہوئی ہے؟

پہلی فصل : سجدۂ سہو کا حکم

دوسری فصل : نماز میں سجدۂ سہو کے مواقع ومقامات

تیسری فصل : ان اقوال وافعال کی جنس جن کے لیے سجدۂ سہو کیا جاتا ہے

چوتھی فصل : سجدۂ سہو کی صفت

پانچویں فصل : سجدۂ سہو کس پر واجب ہے

چھٹی فصل : مقتدی کن الفاظ میں سہو کی جانب امام کو متوجہ کرے

فصلِ اوّل

سجدۂ سہو کا حکم

علما نے اختلاف کیا ہے کہ سجدہ سہو فرض ہے یا سنت؟ امام شافعی اسے سنت کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اسے فرض قرار دیتے ہیں مگر نماز کی صحت کی شرائط میں شامل سمجھتے ہیں۔ امام مالک نے سجدۂ سہو کے سلسلہ میں اقوال وافعال میں اور کمی وبیشی میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ناقص افعال کے لیے سجدۂ سہو واجب اور نماز کی صحت کی شرط ہے۔ یہ ان کا مشہور قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ افعال میں کمی ہو جائے تو سجدہ واجب ہے اور اگر اضافہ ہو جائے تو سجدہ مستحب ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ افعال نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو واجب قرار دیا جائے یا مستحب؟ امام ابوحنیفہ نے سجدۂ سہو کے سلسلہ میں نبوی افعال کو وجوب پر محمول کیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اصل یہی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشریف آوری کا مقصد واجب کی وضاحت کرنا تھا جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)۔

امام شافعی نے سجدہ سہو کے سلسلہ میں افعال نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو استحباب پر محمول کیا ہے اور قیاس کے ذریعہ انہیں اصل سے خارج کیا ہے اور چونکہ جمہور فقہا سجدۂ سہو کو فرض کا نائب نہیں سمجھتے بلکہ استحباب کا نائب تصور کرتے ہیں اس لیے امام موصوف کی رائے ہوئی کہ جو چیز واجب نہیں ہے اُس کا بدل بھی واجب نہیں ہوگا۔

امام مالک کے نزدیک اقوال سے زیادہ افعال مؤکد ہیں کیوں کہ نماز کے اندر اقوال سے سے زیادہ یہی ہیں یعنی افعال کے فرائض اقوال کے فرائض سے زیادہ ہیں گویا اُنہوں نے افعال کو اقوال سے زیادہ مؤکد تصور کیا گرچہ سجدۂ سہو نماز کے اسی حصہ کی نیابت کرتا ہے جو فرض نہیں ہے۔ دوسری روایت کے مطابق امام موصوف نے کمی وبیشی کے سجدوں میں جو فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کمی کے سجدہ کو انہوں نے اُن اجزا نماز کے لیے بدل تصور کیا ہے جو ساقط ہو گئے ہیں اور اضافہ کا سجدۂ سہو گویا بدل نہیں بلکہ استغفار ہے۔

فصلِ ثانی

سجدۂ سہو کے مقامات

علما نے سجدۂ سہو کے مقامات ومواقع کے سلسلہ میں پانچ اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے:

شوافع کا مسلک ہے سجدۂ سہو کا مقام ہمیشہ سلام سے قبل ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ اس کا مقام سلام پھیرنے کے بعد کا ہے۔

مالکیہ نے تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو کمی کی وجہ سے کیا گیا ہے تو سلام سے پہلے ہو گا اور اگر کسی اضافہ کی وجہ سے سجدہ لازم آیا ہے تو سلام کے بعد ہو گا۔

امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ جن مواقع میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہے اُن مواقع میں سلام سے پہلے سجدہ ہو گا اور جن مواقع میں سلام کے بعد سجدہ ہو گا۔ ان کے علاوہ جو مواقع ومقامات ہیں اُن میں ہمیشہ سلام سے پہلے سجدہ ہو گا۔

اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو صرف اُن پانچ مواقع پر ہو گا جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سجدہ کیا ہے۔ ان کے علاوہ اگر کوئی فرض فوت ہو تو سجدہ کرے اور اگر کوئی امر مستحب فوت ہو تو سجدہ نہیں ہے۔

سببِ اختلاف یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سلام سے پہلے اور سلام کے بعد دونوں مواقع پر سجدۂ سہو کرنا ثابت ہے۔ حدیث بحینۃؓ سے ثابت ہے کہ وہ کہتے ہیں ''ہمیں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر آپ نے قیام کر لیا اور نہیں بیٹھے چنانچہ آپ کے ساتھ لوگ کھڑے ہو گئے۔ جب آپ نے نماز پوری کی تو آپ نے حالت نشست میں دو سجدے کئے''۔ یہ حدیث بھی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام کے بعد سجدہ کیا ہے۔ حدیث ذوالیدین اوپر گزر چکی ہے جب کہ آپ نے دو رکعتیں کے بعد سلام پھیر دیا تھا۔

جن لوگوں نے سجدۂ سہو میں قیاس کو جائز کہا ہے یعنی صحیح احادیث میں جن مقامات ومواقع میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سجدہ ثابت ہے اُن کا حکم دوسرے ملتے جلتے مواقع پر بھی منطبق کر لیا جائے، اُن کے تین مسلک ہیں: ایک ترجیح کا مسلک ہے،، دوسرا جمع وتطبیق کا مسلک ہے اور تیسرا مسلک جمع اور ترجیح کے درمیان کا ہے۔ جن فقہا نے حدیث ابن بحینۃ کو ترجیح دی ہے انہوں نے سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرنے کی رائے اپنائی ہے اور اپنی تائید میں حدیثِ ابوسعید خدریؓ سے استدلال کیا ہے کہ

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا شَكَّ أحدكُم فِي صَلوتِهِ فَلَم يَدْرِ كَمْ صَلّٰى أثلاثاً أم أربَعًا فَلْيُصَلِّ رَكْعَةً وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ التَسليمِ فَإِنْ كَانَتِ الرَّكْعَةُ الَّتِيْ صَلَّاهَا خَامِسَةً شَفَعَهَابِهَا بَيْنِ السَّجْدَتَيْنِ وَإِنْ كَانَتْ رَابِعَةً فَالسَّجْدَتَانِ تَرغِيمٌ لِلشَّيْطٰن

(جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہو جائے اور اسے یہ یاد نہ رہے کہ اس نے تین رکعت پڑھی ہے یا چار رکعت۔ تو وہ ایک رکعت پڑھ لے اور سلام سے پہلے بیٹھے بیٹھے دو سجدے کر لے۔ جو رکعت اُس نے پڑھی ہے اگر وہ پانچویں ہوئی تو یہ دونوں سجدے اس کو جُفت بنا دیں گے اور اگر چوتھی رکعت ہوئی تو یہ دونوں سجدے شیطان کی تذلیل کا باعث ہوں گے۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث میں سلام سے پہلے اضافہ کا سجدۂ سہو ہے کیوں کہ پانچویں رکعت ہونے کا بھی امکان ہے۔ انہوں نے ابن شہاب کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا آخری عمل سلام سے پہلے سجدہ کا تھا۔

جن فقہا نے حدیث ذوالیدین کو ترجیح دی ہے وہ سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کے قائل ہیں۔ انہوں نے اس حدیث کو ترجیح دینے کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ حدیثِ ابن بحینہ کی مخالف حدیث مغیرہ بن شعبہؓ ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دو رکعتوں سے اٹھ کھڑے ہوئے اور قعدہ نہیں کیا پھر سلام کے بعد سجدہ کیا''۔ ابوعمر کہتے ہیں: اس کی مثل نقل میں نہیں ہے کہ اس کی مخالفت لازم آئے۔ اسی لیے انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ثابت حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھول کر پانچ رکعتیں پڑھا دیں اور سلام کے بعد سجدہ سہو کیا''۔

جمع کا مسلک اپنانے والے کہتے ہیں کہ ان احادیث میں تناقض نہیں ہے کیوں کہ سلام کے بعد سجدہ کا حکم اضافہ کی صورت میں ہے اور سلام سے قبل سجدہ کسی کمی کی صورت میں ہے اس لیے واجب ہے کہ تمام مواقع میں سجدہ کا حکم اسی طرح ہو جس طرح اس موقع میں ہے یہ فقہا کہتے ہیں: یہ طریقہ احادیث کو باہم متعارض قرار دینے سے بہتر ہے۔

جمع و ترجیح کے درمیان مسلک اختیار کرنے والے کہتے ہیں کہ انہی مواقع میں اور اسی طرح سجدہ سہو کیا جائے گا جن مواقع میں اور جس طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سجدے کئے ہیں۔ اُن مواقع کے بارے میں حکم یہی ہے۔ جن مواقع میں اللہ کے رسول نے سجدہ نہیں کیا ہے اُن میں سجدہ کا حکم سلام سے پہلے ہوگا گویا انہوں نے اُن مواقع پر قیاس کیا ہے جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام سے قبل سجدہ کیا ہے اور اُن مواقع پر قیاس نہیں کیا ہے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام کے بعد سجدہ کیا ہے اور جن مواقع میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سجدے منقول ہیں ان کو اسی طرح باقی رکھا ہے۔ گویا اس جہت سے کہ اِن مواقع کا حکم جوں کا توں باقی رکھا ہے اور اس کے مختلف احکام منقول ہیں، یہ ایک طرح سے جمع و تطبیق کرنا اور ان کے مفہوم میں موجود تعارض کو رفع کرنا ہے اور اِس جہت سے کہ بعض مواقع کا حکم دوسرے مواقع تک متعدی کیا ہے اور مسائل مسکوتہ کو اُن کے ساتھ ملحق کیا ہے، ایک طرح سے ترجیح کی کوشش ہے یعنی سلام سے قبل سجدوں پر قیاس کیا ہے

مگر سلام کے بعد سجدوں پر قیاس نہیں کیا ہے۔ جن فقہا نے ان افعال نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی خارجی حکم مستنبط نہیں کیا اور اُن کے حکم کو اُنہی افعال تک محدود رکھا ہے یعنی اہلِ ظاہر تو انہوں نے سجدۂ سہو کو صرف انہی مواقع میں محصور رکھا ہے۔

امام احمد بن حنبل کا نکتہ نظر اہلِ ظاہر اور اہلِ قیاس کا مخلوط ہے۔ انہوں نے، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، سلام کے بعد سجدۂ سہو کو انہی مواقع میں محدود کیا ہے جن کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں اور انہیں متعدی نہیں کیا ہے اور سلام سے قبل سجدۂ سہو کے مواقع کو متعدی کیا ہے۔ اصحاب قیاس میں سے ہر ایک کے اپنے دلائل ہیں جس سے وہ اپنے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کتاب میں ہمارا مقصود اُس اختلاف کو زیرِ بحث لانا نہیں ہے جس کا موجب قیاس ہو اسی طرح چند ایک کو چھوڑ کر عام طور سے اُن مسائل سے تعرض نہیں کیا گیا ہے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے۔ اس سیاق میں صرف انہی مسائل کو موضوع بحث بنایا گیا ہے جو مشہور ہیں اور دوسروں کے لیے اصل اور بنیاد ہیں یا جو بار بار وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

جن پانچ مواقع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سہو ہوا ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ حدیث ابن بحینۃ کے مطابق دو رکعتوں سے سیدھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو گئے۔

۲۔ حدیث ذوالیدینؓ کے مطابق دو رکعتوں کے بعد آپ نے سلام کیا۔

۳۔ حدیث ابن عمرؓ کے مطابق آپ نے پانچویں رکعت پڑھ لی۔ اس کی تخریج امام مسلم اور امام بخاری نے کی ہے۔

۴۔ حدیثِ عمران بن حصینؓ کے مطابق آپ نے تیسری رکعت میں سلام پھیر دیا۔

۵۔ حدیث ابوسعید خدریؓ کے مطابق شک کی بنا پر سجدہ کیا۔ اس کا ذکر بعد میں آئے گا۔

ان کے درمیان اختلاف ہے کہ سجدہ سہو کیوں واجب ہے؟ ایک قول ہے کہ کمی بیشی کی وجہ سے یہی زیادہ مشہور ہے۔ دوسرا قول ہے کہ خود سہو کی وجہ سے یہی اہلِ ظاہر اور امام شافعی کا قول ہے۔

فصل ثالث

وہ اقوال وافعال جن کی وجہ سے سجدۂ سہو ہوتا ہے

نماز میں بھول چوک کی وجہ سے کسی کمی یا بیشی کی بنا پر سجدۂ سہو کے قائل علما کا اس پر اتفاق ہے کہ سجدہ نماز کی سنتوں کی نیابت میں ہوتا ہے فرائض اور مستحبات کی نیابت میں نہیں مستحبات پر ان کے نزدیک کوئی گرفت نہیں یعنی نماز میں اگر ان سے سہو ہو جائے تو کوئی سجدہ واجب نہیں ہے بشرطیکہ بھول ایک مستحب سے زیادہ کے سلسلہ میں نہ ہوئی ہے۔ جیسے امام مالک کہتے ہیں کہ ایک تکبیر کو بھولنے سے کوئی سجدہ واجب نہیں ہوتا اور اگر ایک سے زیادہ تکبیریں اس نے فراموش کی ہیں تو سجدۂ سہو واجب ہے۔ فرائض کے سلسلہ میں معاملہ یہ ہے کہ بغیر ان کی تکمیل وتلافی کے کام نہیں چل سکتا جب کہ ان کے سلسلہ میں سہو کی نوعیت ایسی ہو کہ پوری نماز کا اعادہ واجب نہ ہو جیسا کہ گفتگو اپنے مقام پر گزر چکی ہے یعنی ارکان کو ترک کرنے والے شخص کا معاملہ مختلف ہے۔

اضافہ پر جو سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے اس کا تعلق فرائض وسنن دونوں سے ہے۔ ان تمام باتوں میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا فرض ہے اور کیا فرض نہیں ہے، کیا سنت ہے اور کیا سنت نہیں ہے اور مستحب کیا

ہے اور کیا مستحب نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی مثال یہ ہے کہ قنوت کو ترک کرنے سے سجدہ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ وہ ان کے نزدیک مستحب ہے۔ امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب ہے کیوں کہ قنوت ان کے نزدیک سنت ہے۔ یہ آپ سے مخفی نہیں ہے کیوں کہ اس پر سیر حاصل بحث ہو چکی ہے کہ سنت، فرض اور مستحب کے سلسلہ میں علما کے اختلافات کیا ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک نماز میں معمولی اضافہ کی وجہ سے بھی سجدۂ سہو واجب ہے گرچہ یہ اضافہ نماز کی جنس کے علاوہ کی طرف سے ہو۔ یہ بھی علم میں رہنا چاہیے کہ اصحاب مالک کے نزدیک سنت اور استحباب دونوں ندب کے باب سے ہیں۔ ان دونوں میں اختلاف محض اقل یا اکثر تاکید کی جہت سے ہے اور اس کا تعلق اُس عبادت کے احوال کے قرائن سے ہے اسی لیے اس جنس میں ان کے درمیان اختلاف بہت ہے حتی کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ بعض سنتیں ایسی ہیں کہ حکم کے باوجود جان بوجھ کر ان کو ترک کرنا یا ممانعت کے باوجود جان بوجھ کر اس کا ارتکاب کرنا واجب کا حکم رکھتا ہے یعنی اس پر وہی گناہ ہوگا جو واجب کے تعلق سے ہوتا ہے۔ اصحاب مالک کے یہاں اس طرح کے اختلافات بہت ہیں۔

اسی طرح اہلِ ظاہر کو چھوڑ کر تمام فقہا کو اس امر پر آپ متفق پائیں گے کہ تکرار وارد ہونے والی سنتوں کو چھوڑنے والا گناہ گار ہوگا۔ مثال کے طور پر کوئی شخص وتر یا فجر کی دونوں رکعتوں کو ہمیشہ ترک کرتا رہے تو وہ فاسق ہوگا گنہگار ہوگا۔ گویا اس نقطۂ نظر سے عبادات میں بعض تو وہ عبادتیں ہیں جو بعینہٖ اور اپنی جنس کے اعتبار سے فرض ہیں جیسے پنج وقتہ نمازیں، بعض عبادتیں سنت عین ہیں اور جنس کے اعتبار سے فرض ہیں جیسے وتر اور فجر کی دو رکعت سنت اور اس کے مشابہ دوسری عبادات۔ اسی طرح بعض فقہا کے نزدیک مستحبات بھی بعض مستحب عین ہوتے ہیں مگر اپنی جنس کے اعتبار سے سنت کے برابر ہوتے ہیں مثال کے طور پر امام مالک کا یہ قول ہم نے نقل کیا ہے کہ ایک سے زائد تکبیریں اگر بھول جائے تو ان پر سجدۂ سہو واجب ہے۔ میرے خیال میں اِن فقہا کے نزدیک کوئی سنت ایسی نہیں ہے جو سنت عین بھی ہو اور جنس کے اعتبار سے بھی سنت ہو۔

اہلِ ظاہر کے نزدیک سنتیں عین سنت ہوتی ہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُس اعرابی کے بارے میں جس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فرائض اسلام کے بارے میں سوالات کئے تھے، فرمایا: تھا

أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَه دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ

(کامیاب ہوگیا اگر وہ سچا ہے، جنت میں داخل ہوگیا اگر وہ صادق ہے)۔

جب کہ اعرابی نے اعلان کیا تھا کہ وَاللّٰه لَا أَزِيْدُ عَلٰى هٰذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ (بخدا، میں اس پر اضافہ نہیں کروں گا نہ اس میں کوئی کمی کروں گا) اعرابی کی مراد فرائض سے تھی۔ یہ حدیث گزر چکی ہے۔

اس باب میں علما کا اتفاق ہے کہ قعدہ وسطیٰ کو چھوڑنے سے سجدۂ سہو واجب ہو جاتا ہے جب کہ اس کے فرض یا سنت ہونے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ اسی طرح علما مختلف الرّائے ہیں کہ قعدہ وسطیٰ کو بھولنے کے بعد اگر سبحانَ اللہ کہہ دیا جائے تو کیا امام رجوع کرے گا یا وہ رجوع نہیں کرے گا؟ اور اگر رجوع کرے گا تو کب کرے گا؟ جمہور کی رائے ہے کہ امام رجوع کرے گا اگر وہ سیدھا کھڑا نہیں ہوا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ رجوع کرے گا جب تک کہ اس نے تیسری رکعت کے لیے ہاتھ نہیں باندھا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ رجوع نہیں کرے گا اگر زمین سے بالشت بھر اٹھ چکا ہے اور اگر امام رجوع کرے اُن فقہا کے نزدیک جو رجوع کے قائل نہیں تو جمہور اس کی نماز کو جائز قرار دیتے ہیں جب کہ ایک گروہ اسے باطل کہتا ہے۔

فصل رابع

سجدۂ سہو کی صفت

سجدۂ سہو کی صفت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو اگر سلام کے بعد ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں تشہدّ پڑھا جائے اور سلام پھیر دیا جائے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے کیوں کہ ان کے نزدیک سجدۂ سہو سلام کے بعد ہی ہے اور اگر سجدہ سلام سے پہلے ہو تو تشہدّ پڑھ لیا جائے اور بس نماز میں آدمی جو سلام پھیرے گا وہی اس کا سلام بھی ہو گا یہ امام شافعی کا بھی مسلک ہے کیوں کہ ان کے نزدیک سجدہ سہو سلام سے پہلے ہی ہے۔ امام مالک سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ سلام سے پہلے سجدۂ سہو میں تشہدّ نہ پڑھا جائے۔ ایک گروہ اسی کا قائل ہے۔

ابوعمر کہتے ہیں: سلام کے بعد والے سجدہ سہو میں سلام نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔ مگر تشہدّ کی روایت کی کوئی ثابت شکل مجھے یاد نہیں ہے۔

اس اختلاف کا سبب حدیث ابن مسعودؓ کے صحیح ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ یعنی حدیث کے یہ الفاظ کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تشہدّ پڑھا پھر سلام کیا''۔ مختلف فیہ ہیں۔ دوسرا سبب سجدۂ سہو کو نماز کے دونوں آخری سجدوں کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن فقہا نے انہیں نماز کے سجدوں کے مشابہ سمجھا انہوں نے تشہد کو واجب نہیں قرار دیا خاص طور سے جب کہ سجدۂ سہو نماز ہی میں ہو۔ ابوبکر ابن المنذر کہتے ہیں: علما نے اس مسئلہ میں چھ مسلک اختیار کئے ہیں:

ایک گروہ کہتا ہے کہ سجدۂ سہو میں نہ تشہدّ ہے نہ سلام۔ یہ انس بن مالک، حسین اور عطا کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں تشہدّ بھی ہے اور سلام بھی۔

تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں صرف تشہدُّ ہے۔ سلام نہیں ہے۔ یہ الحکم، حماد اور نخعی کا مسلک ہے۔

چوتھا گروہ کہتا ہے کہ اس میں صرف سلام ہے، تشہدّ نہیں ہے۔ یہ ابن سیرین کا قول ہے۔

پانچواں گروہ کہتا ہے کہ چاہے تو تشہد پڑھے اور سلام پھیرے اور چاہے تو نہ کرے۔ یہ عطا سے مروی ہے۔

چھٹا قول امام احمد بن حنبل کا ہے کہ اگر سلام کے بعد سجدۂ سہو کرے تو تشہدّ پڑھے اور اگر سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرے تو تشہدّ نہ پڑھے۔ ہم نے امام مالک سے اسی قول کی حکایت کی ہے۔

ابوبکر کہتے ہیں: یہ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں چار تکبیریں کہیں اور سلام پھیرا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تشہد پڑھنے کا ثبوت محلّ نظر ہے۔

فصل خامس

سجدۂ سہو کس پر واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ سجدۂ سہو منفرد نمازی اور امام کی سنت ہے۔ اُن کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر امام

کے پیچھے مقتدی سے سہو ہو جائے تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہے یا نہیں؟ جمہور کا خیال ہے کہ امام اُس کی بھول چوک کا متحمل ہے۔ مکحول کی شاذ رائے ہے کہ مقتدی پر سجدۂ سہو لازم ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ امام مقتدی کے کن ارکان کا متحمل ہے اور کن کا متحمل نہیں ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ اگر امام سے سہو ہو جائے تو مقتدی سجدۂ سہو میں اس کی اتباع کرے گا گرچہ سہو میں اس نے پیروی نہ کی ہو۔ مگر علما اس پر مختلف الرّائے ہیں کہ مقتدی سجدۂ سہو کب کرے جب کہ امام کے ساتھ اس کی نماز کا بعض حصّہ فوت ہو گیا ہو اور امام پر سجدۂ سہو واجب ہو؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ سجدہ کرے گا پھر اپنی قضا کی تکمیل کے لیے قیام کرے گا خواہ اس کا سجدہ سلام سے پہلے ہو یا سلام کے بعد ہو۔ یہ عطا، حسن، نخعی، شعبی، احمد، ابو ثور اور اصحاب رائے کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پہلے وہ قضا کرے گا پھر سجدۂ سہو کرے گا۔ یہ ابن سیرین اور اسحاق کا قول ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر سلام سے پہلے سجدہ کرے تو سجدہ امام کے ساتھ کرے اور اگر سلام کے بعد سجدہ کرے تو قضا مکمل کرنے کے بعد سجدۂ سہو کرے۔ یہ امام مالک، لیث اور اوزاعی کا مسلک ہے۔ چوتھا گروہ کہتا ہے کہ وہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرے پھر دوسری بار قضا کے بعد سجدۂ سہو کرے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کون سا سجدہ اوّلیت کا سزاوار ہے وہ اس کے ساتھ ملا ہوا ہے یا وہ جو نماز کے آخر میں ہے؟ گویا سارے علما اس پر متفق ہیں کہ اتباع واجب ہے کیوں کہ امر نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے کہ "إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤتَمَّ بِهِ (امام اس لیے بنایا جاتا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے) اُن کے درمیان اختلاف اس پر ہوا ہے کہ مقتدی کے لیے سجدہ کا موقع کون سا ہے؟ سجدہ کا اصل موقع یعنی اس کی نماز کے آخر میں؟ یا امام کے سجدہ کے وقت؟ جن فقہا نے مقام سجدہ میں مقتدی کے فعل کو امام کے فعل سے ملانا قابل ترجیح سمجھا اور اسے اتباع کی شرط قرار دیا یعنی دونوں کے فعل میں سچّی یکسانیت ہو اُنہوں نے کہا کہ وہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرے گرچہ اس نے مقام سجدہ میں یہ فعل نہ کیا ہو۔ اور جن فقہا نے مقامِ سجدہ کو ترجیح دی ہے۔ انہوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ وہ نماز کے آخر میں سجدۂ سہو کرے اور جن فقہا نے دونوں چیزوں کو واجب سمجھا ہے انہوں نے اس پر دوبار سجدہ کرنا واجب قرار دیا ہے اور یہ ضعیف موقف ہے۔

فصل سادِس

کن الفاظ میں سہو کی جانب امام کو متوجہ کیا جائے؟

علما کا اتفاق ہے کہ سنت یہ ہے کہ جو شخص نماز میں بھول جائے اسے سبحان اللہ کہا جائے اور یہ طریقہ مردوں کے لیے ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

مَالِی أَرَاکُم أَکثَرتُم مِنَ التَّصفِیقِ مَنْ نَابَهُ شَیءٌ فِی صَلَاتِهِ فَلْیُسَبِّحْ فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ أُلتُفِتَ إِلَیْهِ وَإِنَّمَا التَّصفِیقُ لِلنِّسَاءِ

(کیا بات ہے میں دیکھ رہا ہوں کہ تم بہت تالیاں بجاتے ہو۔ جس شخص کو نماز میں کچھ پیش آئے تو تسبیح کہے۔ جب وہ سبحان اللہ کہتا ہے تو اس کی طرف توجہ ہو جاتی ہے۔ تالی بجانا تو عورتوں کے لیے ہے)

عورتوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے سبحان اللہ ہے۔ امام شافعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے کہ مردوں کے لیے سبحان اللہ کہنا اور عورتوں کیلیے تالی پیٹنا ہے۔

اختلاف کی وجہ حدیث نبوی کے الفاظ وَإِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے اس کا مطلب یہ سمجھا کہ تالی پیٹنا سہو میں عورتوں کا حکم ہے اور یہی ظاہر ہے وہ کہتے ہیں کہ عورتیں تالی بجائیں گی۔ وہ سبحان اللہ نہیں کہیں گی۔ جن فقہا نے اس سے تالی بجانے کی مذمت مراد لی ہے انہوں نے کہا کہ مردوں اور عورتوں کا حکم یکساں ہے۔ دونوں سبحان اللہ کہیں گے۔ مگر اس مفہوم میں کمزوری ہے کیوں کہ اس میں بغیر دلیل کے ظاہر حدیث سے خروج ہے سوائے اس کے کہ عورت کو اس معاملہ میں مرد پر قیاس کیا جائے جب کہ عورت کے بیشتر احکامِ نماز مرد سے مختلف ہیں اسی لیے یہ قیاس بھی ضعیف ہے۔

شک کی بنا پر جو سجدہ سہو لازم آتا ہے اس کے سلسلہ میں بڑے اختلافات ہیں۔ اُس شخص کے سلسلہ میں علما مختلف الرّائے ہیں جسے اپنی نماز کے بارے میں شبہ ہو جائے اور اسے معلوم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں ایک، دو، تین یا چار؟ اس میں علما کے تین مسلک ہیں:

ایک مسلک یہ ہے کہ وہ یقین پر بنا کرے گا یعنی سب سے کم پر، اور صواب دید کافی نہیں ہے۔ وہ سجدہ سہو کرے گا یہ امام مالک، امام شافعی اور امام داؤد کا مسلک ہے۔

امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر پہلی بار اسے شک ہوا ہے تو اس کی نماز فاسد ہو گی اور اگر کئی بار شک ہوا ہے تو وہ صواب دید کے مطابق کام کرے گا اور غلبۂ ظن پر عمل کرے گا پھر سلام کے بعد سجدۂ سہو کرے گا۔

ایک تیسرے گروہ کی رائے ہے کہ شک کی صورت میں نہ صواب دید سے کام لینا ضروری ہے نہ یقین کی طرف رجوع کرنا واجب ہے وہ بس سجدۂ سہو کرے گا۔

اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کے ظاہر میں تعارض ہے۔ اس سیاق میں تین حدیثیں ہیں۔ ایک یقین پر بنا کرنے والی حدیث ہے جو حضرت ابو سعید خدریؓ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إذَا شَكَّ أحدُكم فِي صَلاتِهِ فَلَم يَدْرِ كَمْ صَلّٰى أثلاثًا أم أربَعًا فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلٰى مَا إسْتَيْقَنَ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أن يُسَلِّمَ فَإنْ كَانَ صَلّٰى خَمْسًا شَفَعْنَ لَهُ صَلاتَهُ وَإنْ كَانَ صَلّٰى إتْمَامًا لِأَرْبَعٍ كَانَتَا تَرغِيمًا لِلشَّيْطٰنِ

(جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز کے بارے میں شک ہو جائے اور اسے یاد نہ رہے کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تین یا چار؟ تو وہ شک کو چھوڑ دے اور یقین پر بنا کرے پھر سلام سے پہلے دو سجدے کر لے اگر اس نے پانچویں رکعت پڑھی ہے تو یہ سجدے اس کی نماز کو جفت کر دیں گے اور اگر چار مکمل ادا کی ہے تو دونوں سجدے شیطان کی تذلیل کا سامان ہوں گے)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

دوسری حدیث حضرت ابنِ مسعودؓ کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إذَا سَها أحدُكُم فِي صَلاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ

(جب تم میں سے کسی سے اپنی نماز میں سہو ہو جائے تو وہ اپنی صواب دید کے مطابق فیصلہ کر لے اور دو سجدے کرے)

آپ ہی کی دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

فَلْيَنْظُرْ أَحْرَ ذَالِکَ إِلَى الصَّوَابِ ثُمَّ لَيُسَلِّمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ وَيَتَشَهَّدُ وَيُسَلِّمُ

(پس وہ دیکھے کہ حق وصواب سے قریب کون ہے اور اس پر عمل کرے پھر سلام پھیر دے اور دو سجدۂ سہو کرے، تشہدٌ پڑھے اور سلام پھیر دے)

تیسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مالک اور امام بخاری کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ أَحَدَكُم إِذَا قَامَ يُصَلِّي جَائَهُ الشَّيْطَانُ فَلَبِّسَ عَلَيْهِ حَتّٰى لَا يَدْرِيْ كَم صَلّٰى فَإِذَا وَجَدَ ذَالِکَ أَحَدُكُم فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ

(جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنے کھڑا ہوتا ہے تو اس کے پاس شیطان آتا ہے اور اس کی نماز کو گڈمڈ کر دیتا ہے حتی کہ اسے یہ یاد نہیں رہتا کہ اس نے کتنی نماز پڑھ لی ہے۔ تم میں سے کوئی جب یہ محسوس کرے تو بیٹھے بیٹھے دو سجدے کرلے)

اسی مفہوم میں حدیثِ عبداللہ بن جعفرؓ بھی ہے۔ اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ شَكَّ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَهَا وَيُسَلِّمُ

(جس کو اپنی نماز میں شک ہو جائے وہ اس کے بعد دو سجدے کر لے اور سلام پھیر دے)

فقہا نے ان احادیث میں جمع وتطبیق یا ترجیح کا طریقہ اختیار کیا۔ ترجیح کا طریقہ اختیار کرنے والوں میں سے بعض لوگوں نے مخالف حدیث کی طرف توجہ ہی نہ دی، بعض لوگوں نے مخالف کی تاویل کی اور اسے راجح حدیث کے مفہوم کی طرف پھیر دیا۔ بعض نے دونوں طریقوں کو جمع کر دیا یعنی بعض احادیث میں تطبیق پیدا کی اور بعض کو ترجیح دی۔ اور دوسری احادیث کی تاویل راجح حدیث کے مطابق کی۔ بعض فقہا نے کچھ حدیثوں میں تطبیق پیدا کی اور کچھ حدیثوں کا حکم ساقط قرار دیا۔

فقہا کے جس گروہ نے بعض حدیثوں کو جمع کیا اور بعض کو ترجیح دی اور غیر مرجّح حدیث کی تاویل راجح حدیث کے مطابق کی اُن میں امام مالک بن انس ہیں۔ انہوں نے حدیث ابوسعید خدریؓ کو اُس شخص پر محمول کیا ہے جسے شک غالب نہ ہو اور حدیثِ ابو ہریرہؓ کو اُس شخص پر محمول کیا ہے جس پر شک کا غلبہ ہو۔ اس کا تعلق جمع سے ہے۔ حدیث ابن مسعودؓ کی تاویل تحری سے کی جب کہ یہاں تحری سے مراد یقین کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اس طرح اپنے مسلک کے مطابق تمام احادیث کو ثابت کیا۔

جن فقہا نے بعض حدیثوں کو جمع کیا اور بعض کا حکم ساقط قرار دیا یعنی مرجّح کی تاویل کے بغیر تاویل کا طریقہ اپنایا تو وہ امام ابو حنیفہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابوسعیدؓ میں اُس شخص کا حکم بیان ہوا ہے جس کے پاس قابلِ عمل ظنّ غالب نہ ہو اور

حدیث ابن مسعودؓ ظنِ غالب کے حامل شخص کا حکم بیان کرتی ہے۔انہوں نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کا حکم ساقط قرار دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیثِ ابن مسعودؓ اور حدیثِ ابوسعیدؓ میں اضافہ ہے اور اضافہ کو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے گویا یہ بھی جمع کی ایک قسم ہے۔

بعض حدیثوں کو ترجیح دینے اور بعض کا حکم ساقط کرنے والوں میں سے جن لوگوں نے صرف سجدۂ سہو کو واجب کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اِن لوگوں نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کو ترجیح دی ہے اور حدیثِ ابوسعیدؓ اور حدیثِ ابن مسعودؓ کو ساقط قرار دیا ہے اس لیے سب سے ضعیف قول یہی ہے۔

یہ وہ مسائل ہیں جن کا اثبات ہم نے کتاب الصّلوٰۃ کی اِس قسم میں مناسب سمجھا۔ یہ حصّہ فرض نمازوں سے متعلق تھا۔ اب ہم کتاب الصّلوٰۃ کی دوسری قسم کی طرف رجوع کرتے ہیں یعنی اُن نمازوں کا حال بیان کرتے ہیں جو فرض عین نہیں ہیں۔

کتابُ الصَّلوٰۃ ثانی

جو نمازیں فرض عین نہیں ہیں، اُن میں سے کچھ سنت ہیں، کچھ نفل ہیں، اور کچھ فرض کفایہ ہیں، اُن کے احکام بھی کچھ متفق علیہ ہیں اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔ اسی لیے ہم نے ان تمام نمازوں پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کی ہے اور یہ دس نمازیں ہیں: فجر کی دو رکعتیں، وتر، نفل، مسجد میں داخل ہونے کی دو رکعتیں، قیام رمضان، صلوٰۃ الکسوف، استسقاء کی نماز، عیدین اور سجدۂ قرآن۔ یہ نمازیں دس ابواب میں منقسم ہیں۔ ہم نے میّت کی نماز سے متعلق الگ سے أحکام المیت کے باب میں گفتگو کی ہے کیوں کہ فقہا کا عام طریقہ یہی ہے۔ اس باب کو یہ لوگ کتاب الجنائز سے تعبیر کرتے ہیں۔

باب ۔ ا

صلوٰۃ الوتر

نماز وتر کے سلسلہ میں پانچ مواقع پر علما نے اختلاف کیا ہے:

نماز وتر کا حکم

نماز وتر کی صفت

نماز وتر کا وقت

دعائے قنوت

سواری پر نماز وتر

نماز وتر کا حکم بیان ہو چکا ہے جب کہ ہم نے فرض نمازوں کی تعداد سے بحث کی ہے۔

نماز وتر کی صفت کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ تین رکعتیں اس طرح پڑھی جائیں کہ ان کے درمیان ایک سلام کا فاصلہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تینوں رکعتیں ایک ساتھ ادا کی جائیں اور ان میں سلام کا فاصلہ نہ ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ وتر ایک رکعت ہے۔ ان میں سے ہر قول کو سلف و تابعین کی تائید حاصل ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے۔ حدیث عائشہؓ سے ثابت ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رات میں گیارہ رکعت نماز پڑھتے تھے ان میں ایک رکعت وتر کی ادا کرتے تھے"۔ حضرت ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنٰى مَثْنٰى فَإذا رَأَيْتَ أَنَّ الصُّبحَ يُدرِكُكَ فَأوْتِرْ بِوَاحِدَةٍ

(رات کی نماز دو دو رکعت ہے مگر جب تم دیکھو کہ صبح آ لگے گی تو ایک رکعت طاق پڑھ لو)

امام مسلم نے حضرت عائشہؓ سے تخریج کی ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے اور ان میں سے پانچ وتر کی پڑھتے تھے اور ان میں صرف آخری رکعت میں قعدہ کرتے تھے"۔

امام ابوداؤد نے حضرت ابوایوب انصاریؓ سے تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

الوِترُ حَقٌّ عَلٰى كُلِّ مُسلِمٍ فَمَنْ أَحبَّ أَنْ يُوتِرَ بِخَمْسٍ فَلْيَفْعَلْ وَمَنْ أَحبَّ أَنْ يُوتِرَ بِثَلَاثٍ فَلْيَفْعَلْ وَمَنْ أَحبَّ أَنْ يُوتِرَ بِوَاحِدَةٍ فَلْيَفْعَلْ

(وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔ جو شخص چاہے کہ پانچ رکعت وتر پڑھے تو پڑھ لے، جو شخص تین رکعت وتر پڑھنا چاہے تو پڑھ لے اور جو شخص ایک رکعت وتر پڑھنا چاہے تو پڑھ لے)

امام ابو داؤد نے تخریج کی ہے کہ "آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سات، نو اور پانچ رکعت وتر پڑھا کرتے تھے"۔ انہوں نے عبداللہ بن قیس سے تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وتر کتنی پڑھتے تھے؟ آپؓ نے فرمایا: "آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وتر کی نماز چار اور تین، چھ اور تین، آٹھ اور تین، دس اور تین رکعتیں پڑھتے تھے۔ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ وتر نہیں پڑھتے تھے"۔

حدیث ابن عمرؓ کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

الْمَغْرِبُ وِتْرُ صَلٰوةِ النَّهَارِ

(نمازِ مغرب دن کی نماز کا وتر ہے)

علما نے ان احادیث میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ جن فقہا نے ایک رکعت وتر کی بات کہی ہے انہوں نے حدیث فَإِذَا خَشِيتَ أَنْ يُدْرِكَكَ الصُّبح وَفأَوْتِر بِوَاحِدَةٍ (اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ صبح ہو جائے گی تو ایک رکعت وتر پڑھ لو) پر اور حدیث عائشہؓ (اِنَّهٗ كَانَ يُوتِرُ بِوَاحِدَةٍ وہ ایک رکعت پڑھتے تھے) پر عمل کیا ہے۔ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی ہے کہ وتر تین رکعتیں ہیں مگر ان میں کوئی فعل نہیں ہے اور وتر کے حکم کو صرف تین تک محدود رکھا ہے اُن کے لیے اس باب کی کسی حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ ساری احادیث تخییر کا حکم لگاتی ہیں سوائے حدیث ابن عمرؓ کے ان الفاظ کے کہ 'نمازِ مغرب دن کی نماز کا وتر ہے' امام ابوحنیفہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب ایک چیز کی تشبیہ دوسری چیز سے دی گئی اور دونوں کا حکم ایک قرار دیا گیا تو مشبہ بہ اُس صفت کا زیادہ حقدار ٹھہرا۔ چونکہ مغرب کی تشبیہ دن کی نماز کے وتر سے دی گئی ہے اور مغرب تین رکعت کی ہوتی ہے اس لیے رات کی نماز کے وتر کا تین رکعت ہونا واجب ٹھہرا۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب بھی وتر کی نماز پڑھی جفت نماز کے بعد پڑھی۔ ان کی راہ ہے کہ وتر کی سنت یہی ہے اور اس کی قلیل ترین تعداد دو رکعت ہے۔ ان کے نزدیک وتر درحقیقت یا تو ایک ہی رکعت ہے مگر اس کے ساتھ شرط ہے کہ اس سے پہلے جفت نماز ہو، یا وہ سمجھتے ہیں کہ جس وتر کا حکم دیا گیا ہے وہ ایک جفت اور ایک وتر پر مشتمل ہے کیوں کہ جب وتر پر جفت کا اضافہ ہوگا تو سب وتر ہو جائے گا۔ اس کی تائید عبداللہ بن قیسؓ کی گزشتہ حدیث سے ہوتی ہے کیوں کہ اُس میں جفت اور وتر کے مرکب عدد کو ہی وتر کہا گیا ہے۔ وتر کو ایک ہی رکعت ماننے کی تائید اُن کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ کیسے ایک رکعت وتر پڑھی جائے گی جب کہ اس سے پہلے کوئی چیز نہیں ہے اور کس چیز کے لیے وتر پڑھی جائے؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

تُوتِرُ لَهٗ مَا قَدْ صَلّٰى

(جو نمازیں اس نے پڑھی ہیں ان کے لیے (یہ ایک رکعت) وتر کا کام دے گی)

اس قول کا ظاہر یہی بتاتا ہے کہ ان کے نزدیک شرعی وتر طاق عدد ہے جو جفت اور وتر سے مرکب نہ ہو۔ یہی طاق عدد اپنے سے علاوہ کو وتر کرے گا۔ یہ تاویل افضل ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ ان احادیث کا ظاہر ایک سے نو تک کی رکعتوں میں اختیار و انتخاب کی صفت کا حامل ہے جیسا کہ فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے۔ بحث اس میں ہے کہ کیا وتر کی شرط یہ ہے کہ اس سے پہلے ایک جفت علیحدہ نماز پڑھی جائے یا یہ شرط نہیں ہے؟ زیادہ مناسب بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسے شرط تسلیم کیا

جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وتر کی صفت یہی تھی۔ مگر اسے شرط نہ ماننے والی بات بھی معقول ہے کیوں کہ امام مسلم نے تخریج کی ہے ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب وتر کی نماز تک پہنچتے تو حضرت عائشہؓ کو بیدار کرتے اور وہ وتر پڑھتیں'' اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ جفت نماز پڑھے بغیر وتر کی نماز پڑھتی تھیں۔ انہوں نے حضرت عائشہؓ کے طریق سے اس حدیث کی بھی تخریج کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نو رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آٹھویں اور نویں رکعت میں بیٹھتے تھے اور صرف نویں رکعت میں سلام پھیرتے تھے پھر بیٹھے بیٹھے دو رکعت پڑھتے تھے۔ یہ گیارہ رکعتیں ہوتیں۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عمر دراز ہوئی اور گوشت نے پکڑ لیا تو ۹ رکعتیں وتر کی پڑھنے لگے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صرف چھٹی اور ساتویں رکعت میں بیٹھتے اور سلام صرف ساتویں رکعت میں پھیرتے۔ پھر بیٹھے بیٹھے دو رکعت پڑھتے اور کُل ۹ رکعتیں ہوتیں'' اس حدیث میں وتر کا ذکر جفت سے پہلے ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وتر کے لیے جفت نماز کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے اور یہ کہ وتر کا اطلاق تین پر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک دلیل وہ روایت ہے جسے امام ابوداوٗد نے حضرت اُبَی بن کعبؓ سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وتر میں سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأعلٰی ، قُلْ یآأیُّھَا الکَافِرُونَ اور قُلْ ھُوَاللّٰہُ أحَدٌ پڑھا کرتے تھے''۔ حضرت عائشہؓ سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے اس میں تیسری رکعت میں قُلْ ھُوَاللّٰہُ أحَدٌ اور معوّذتین کی قرأت کا ذکر ہے۔

نماز وتر کے وقت کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ نماز عشا کے بعد سے طلوع فجر تک ہے۔ کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ مختلف طُرق سے ثابت ہے۔ ایک ثابت حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام مسلم نے ابونفرہ العوفی سے کی ہے وہ کہتے ہیں ہمیں ابو سعیدؓ نے خبر دی کہ ان لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے وتر کے بارے میں دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا:

الوِترُ قَبلَ الصُّبحِ

(وتر صبح سے پہلے تک ہے۔)

فجر کے بعد وتر پڑھنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اس کی ممانعت کی ہے اور دوسرے گروہ نے اسے جائز کہا ہے جب تک کہ آدمی صبح کی نماز نہ پڑھ لے۔ پہلا قول امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن اور امام سفیان ثوری کا ہے اور دوسرا قول امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کا ہے۔

اختلاف کا سبب عملِ صحابہ کا احادیث سے تعارض ہے۔ اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح کے بعد وتر کی نماز جائز نہیں ہے جیسے ابونضرہ العوفی کی گزشتہ روایت ہے اور ابو حذیفہ الدویؓ کی حدیث اس سلسلہ میں نص ہے اس کی تخریج امام ابوداوٗد نے کی ہے اس کے الفاظ ہیں:

وَجَعلَھَا لَکُم مَا بَینَ صَلٰوۃِ العِشاءِ إلٰی أنْ یَّطْلُعَ الفجرُ

(اللہ نے وتر کا وقت نماز عشا کے بعد رکھا ہے تا آنکہ فجر طلوع ہو جائے۔)

علمائے اصول کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صرف إلٰی کے بعد کا حکم اس کے ماقبل کے حکم کے خلاف ہے جب کہ وہ غایت ہو اور یہ گرچہ دلیل خطاب میں شمار ہوتا ہے مگر اس کا تعلق اس کی متفقہ انواع سے ہے جیسے آیات قرآنی وَأتِمُّوا الصِّیَامَ إلَی الَّیلِ (اور رات تک روزہ مکمل کرو) اور إلَی المَرافِقِ (دونوں کہنیوں تک دھوؤ) کی

مثالیں ہیں۔ علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو غایت کے بعد ہے اس کا حکم غایت کے حکم کے خلاف ہے۔

عملِ صحابہ احادیث کے خلاف ہے کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، عبادہ بن صامت، حذیفہ، ابو درداء، اور عائشہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ یہ لوگ طلوع فجر کے بعد نماز صبح سے پہلے وتر پڑھتے تھے۔ صحابہ سے اس کے خلاف کوئی عمل منقول نہیں ہے۔ بعض فقہا نے اسے اجماع کے باب میں شمار کیا ہے مگر یہ بے معنی ہے کیوں کہ سکوت کو اجماع نہیں کہا جا سکتا اس لیے کہ اگر کسی مسئلہ میں کوئی قول منقول نہیں ہے تو اسے اجماع سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک اِس مسئلہ کا تعلق ہے تو اسے اجماع کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے اگر اس میں صحابہ سے کوئی اختلاف مروی نہیں ہے۔ اُن صحابہ کے اختلاف سے بڑھ کر اور کون سا اختلاف ہوسکتا ہے جو اِن احادیث کے راوی ہیں؟ میری مراد اُن صحابہ سے راویانِ حدیث کا اختلاف ہے جو فجر کے بعد وتر کو جائز کہتے ہیں۔ میری سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ صحابہ کا یہ عمل احادیث کے خلاف نہیں ہے۔ انہوں نے فجر کے بعد وتر کی ادائیگی کو جو جائز کہا ہے وہ ادا کی رو سے نہیں بلکہ قضا کی رو سے ہے۔ اُن کا قول احادیث کے خلاف اس وقت ہوتا جب وہ فجر کے بعد وتر کی اجازت بطور ادا دیتے۔ اس پر غور کیجئے۔

اس مسئلہ میں اختلاف یہاں سے رونما ہوا کہ متعین عبادتوں میں قضا کسی نئے حکم کا محتاج ہے یا نہیں؟ یعنی ادا کے حکم کے علاوہ کسی مزید حکم کی ضرورت ہے یا نہیں؟ یہ تاویل ان کے زیادہ مطابقِ حال ہے کیوں کہ اس مسلک کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ جو بات اُن سے نقل ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ وہ نماز صبح سے پہلے اور طلوع فجر کے بعد وتر کی قضا کو زیادہ بابصیرت سمجھتے تھے گرچہ اس سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے ایک قول بھی منقول ہے کہ وتر کا وقت عشا کے بعد سے نماز صبح تک ہے، اس قول کی وجہ سے تمام مذکور صحابہ کے بارے میں یہ گمان کرنا واجب نہیں ہے کہ انہوں نے اس مسلک کو اختیار کیا یہ سوچ کر کہ فجر کے بعد وتر کی نماز پڑھنا زیادہ بابصیرت طریقہ ہے۔ اس لیے اس سلسلہ میں اُن سے منقول الفاظ کی صفت پر غور کیجئے۔

ابن المنذر نے وتر کے وقت کے سلسلہ میں لوگوں سے پانچ اقوال نقل کئے ہیں:

ان میں دو مشہور قول وہی ہیں جو اوپر مذکور ہیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ وہ وتر کی نماز پڑھے خواہ صبح کی نماز پڑھ چکا ہو۔ یہ طاؤس کا قول ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ وہ وتر پڑھ لے خواہ آفتاب طلوع ہو چکا ہو۔ یہ ابو ثور اور اوزاعی کا قول ہے۔

پانچواں قول ہے کہ وہ وتر آنے والی رات سے پہلے پڑھ لے یہ سعید بن جبیر کا قول ہے۔

اس اختلاف کا سبب وتر کے سلسلہ میں تاکید اور درجۂ فرض سے اس کی قربت کے تعیّن میں علما کا اختلاف ہے۔ جن لوگوں نے اسے درجۂ فرض سے بہت قریب قرار دیا ہے انہوں نے وتر کے مخصوص وقت سے بعید ترین وقت میں اس کی قضا کو واجب کہا ہے اور جن لوگوں نے اسے درجۂ فرض سے اَبعد قرار دیا ہے انہوں نے اقرب وقت میں اس کی قضا کو واجب کہا ہے اور جن لوگوں نے اسے دوسری سنتوں کی طرح ایک سنت سمجھا ہے اُن کے نزدیک قضا ضعیف ہے کیوں کہ قضا واجبات میں ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر اُن کا اختلاف نماز عید کی قضا کے سلسلہ میں ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس سیاق میں مستحب اور واجب میں فرق نہ کیا جائے۔ یعنی جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ واجب کی قضا نئے حکم سے ہوتی ہے وہ یہی اصول مستحب میں بھی منطبق کریں اور جو پہلے حکم ہی کے ذریعہ قضا کو واجب کہتے ہیں وہ مستحب میں بھی یہی حکم لگائیں۔

دعائے قنوت میں اختلاف کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کا موقف ہے کہ وتر میں دعائے قنوت پڑھے۔ امام مالک نے وتر میں قنوت کی ممانعت کی ہے۔ امام شافعی نے ایک قول کے مطابق رمضان کے نصف آخر میں اس کی اجازت دی ہے۔ ایک گروہ نے رمضان کے نصف اول میں قنوت کو جائز کہا ہے۔ دوسرے گروہ نے پورے رمضان میں قنوت کا جواز فراہم کیا ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قنوت پڑھنے کی مطلق روایت ہے۔ دوسری روایت میں ایک ماہ تک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قنوت پڑھنے کا تذکرہ ہے۔ تیسری روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آخر عمر میں قنوت پڑھنا بالکل ترک کر دیا تھا۔ اوراس کی ممانعت کر دی تھی۔ یہ مسئلہ زیرِ بحث آچکا ہے۔

سواری پر وتر پڑھنے کا مسئلہ (چاہے سواری کا رخ کسی طرف ہو) جمہور فقہا کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ اس کا ثبوت فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں موجود ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر وتر پڑھتے تھے۔ فقہا اسے بطور دلیل استعمال کرتے ہیں کہ یہ فرض نہیں ہے کیوں کہ یہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر نفل پڑھ لیتے تھے۔ کسی صحیح حدیث میں یہ مذکور نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سواری پر کبھی فرض نماز پڑھی ہو۔

احناف اس مقدمہ میں تو جمہور کے ساتھ متفق ہیں کہ کوئی فرض نماز سواری پر نہیں پڑھی جا سکتی۔ مگر وہ وتر کو فرض سمجھتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک واجب ٹھہرا کہ وتر سواری پر نہ پڑھی جائے۔ انہوں نے قیاس کی وجہ سے خبر کو رد کر دیا اور یہ ضعیف ہے۔

اکثر علما کی رائے ہے کہ آدمی اگر وتر پڑھ کر سو جائے اور پھر بیدار ہو کر نفل پڑھ لے تو دوبارہ وتر نہیں پڑھے گا۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے:

لَا وِتْرَانِ فِی لَیْلَۃٍ

(ایک رات میں دو وتر نہیں۔)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے کہ وہ ایک دوسری رکعت کا اضافہ کر کے پہلے وتر کو جفت بنا لے اور جفت نفل پڑھنے کے بعد دوبارہ وتر ادا کرے۔ اس مسئلہ کو فقہا نقضِ وتر کے نام سے جانتے ہیں۔ اس میں دو پہلوؤں سے کمزوری ہے:

۱۔ وتر کو جفت بنا کر نفل میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ ایک رکعت کی نفل شریعت میں نامانوس ہے۔

اس کے جائز اور ناجائز ہونے کا مسئلہ ہی اختلاف کا سبب ہے۔ جن فقہا نے وتر کا عقلی مفہوم مراد لیا ہے یعنی جُفت کی ضد ہونا، اُنہوں نے کہا کہ ایک رکعت کا اضافہ ہونے سے وہ جفت میں تبدیل ہو جائے گا۔ اور جنہوں نے وتر کے شرعی معنی کی رعایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ وتر جفت میں تبدیل نہیں ہو سکتا کیوں کہ جفت نفل ہے اور وتر سنت مؤکدہ یا سنت واجبہ ہے۔

باب ۔۲
نماز فجر کی دو رکعتیں

علما کا اتفاق ہے کہ فجر کی دو رکعتیں سنت ہیں کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تمام نوافل سے زیادہ اس کی پابندی کی ہے اور سب سے زیادہ اس کی ترغیب دی ہے۔ اور جب نماز صبح کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھ لگ گئی تو طلوع آفتاب کے بعد دو رکعت سنت کی قضا کی۔

علما نے اس سلسلہ میں متعدد مسائل میں اختلاف کیا ہے ایک مسئلہ ان دونوں رکعتوں میں مستحب قرأت کا ہے۔ امام مالک کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ ان دونوں رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھ لے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں کہ ان دونوں رکعتوں میں ایک مختصر سورہ کے ساتھ سورہ فاتحہ پڑھے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ ان دونوں رکعتوں میں قرأت کی کوئی اطلاع نہیں دی گئی ہے جسے مستحب قرار دیا جائے۔ یہ جائز ہے کہ آدمی ان میں رات کے وظائف پڑھ لے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ان رکعتوں میں قرأت کے بارے میں اختلاف ہے اور نماز میں قرأت کی تعیین میں علما کا اختلاف ہے۔ روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فجر کی دونوں رکعتوں میں تخفیف کرتے تھے''۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کا بیان ہے۔ وہ کہتی ہیں: ''یہاں تک کہ میں سوچتی تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھی ہے یا نہیں پڑھی ہے؟''۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صرف سورہ فاتحہ پڑھتے تھے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے طریق سے مروی ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان رکعتوں میں **قُلْ هُوَاللّٰهُ أَحَدٌ** اور **قُلْ يَا أَيُّهَاالْكَافِرُوْنَ** پڑھتے تھے''۔

جن لوگوں نے حدیث عائشہؓ پر عمل کیا انہوں نے صرف سورۂ فاتحہ کی قرأت اختیار کی۔ اور جنہوں نے دوسری حدیث پر عمل کیا انہوں نے سورہ فاتحہ اور کسی مختصر سورہ کی قرأت کا مسلک اپنایا۔ اور جن فقہا نے اس اصول کو منطبق کیا کہ نماز میں قرأت کی کوئی تعیین نہیں ہے کیوں کہ قرآن کہتا ہے:

فَاقْرَءُ وْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (المزمّل: ۲۰)

(جتنا قرآن بآسانی پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو)

انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ جو چاہے ان رکعتوں میں پڑھے۔ سورہ کی کوئی تعیین نہیں ہے۔

ان اختلافی مسائل میں دوسرا مسئلہ مستحب قرأت کی صفت ہے۔ امام امالک، امام شافعی اور اکثر فقہا سرّی قرأت کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ ایک گروہ جہری قرأت کو مستحب کہتا ہے۔ تیسرا گروہ سرّی و جہری قرأتوں میں اختیار دیتا ہے۔ اختلاف کا سبب احادیث کے مفہوم کا باہم متعارض ہونا ہے۔ مذکور حدیثِ عائشہؓ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ

وسلم قرأت کرتے تھے ورنہ حضرت عائشہؓ کو یہ شک کیسے ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ فاتحہ پڑھی ہے یا نہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا ظاہر یہ کہتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان رکعتوں میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اور قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكَافِرُونَ پڑھتے تھے۔ اور یہ قرأت جہری ہوتی تھی۔ اگر جہری قرأت نہ ہوتی تو ابو ہریرہؓ کو یہ خبر نہ ہوتی کہ ان میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا قرأت کی ہے۔ جن فقہا نے ان دونوں حدیثوں میں ترجیح کا مسلک اختیار کیا ہے انہوں نے یا تو جہری قرأت اختیار کی ہے اگر حدیث ابو ہریرہؓ پیش نظر رہی ہے یا سِرّی قرأت اختیار کی ہے اگر حدیث عائشہؓ پر عمل کیا ہے۔ اور جن لوگوں نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے انہوں نے تخییر کا مسلک اپنایا ہے۔

تیسرا اختلافی مسئلہ اُس شخص کے بارے میں ہے جس نے فجر کی دونوں رکعتیں نہ پڑھی ہوں اور نماز میں امام کے ساتھ شامل ہو گیا ہو یا ان دونوں رکعتوں کو پڑھنے کے لیے مسجد میں داخل ہوا ہو اور نماز کھڑی ہو تو امام مالک کہتے ہیں۔ اس کے مسجد میں داخل ہوتے وقت اگر نماز کھڑی ہے تو وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو جائے اور جب امام فرض پڑھا رہا ہو تو مسجد میں وہ ان دونوں رکعتوں کو ادا نہ کرے۔ اور اگر وہ مسجد میں داخل نہ ہوا ہو اور اسے امام کی ایک رکعت فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو مسجد سے باہر وہ دونوں رکعتیں ادا کرے اور اگر رکعت فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو جائے پھر آفتاب طلوع ہونے پر ان دونوں رکعتوں کو ادا کرے۔ امام ابو حنیفہ نے مسجد میں داخل ہونے اور نہ ہونے کی تفریق میں امام مالک کی موافقت کی ہے اور حد میں ان کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسجد کے باہر ان رکعتوں کو ادا کرے اگر اسے گمان ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت فجر اسے مل جائے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب فرض نماز کھڑی ہو جائے تو ان رکعتوں کو مسجد کے اندر ادا کیا جا سکتا ہے نہ مسجد کے باہر۔ ابن المنذر نے نقل کیا ہے کہ ایک گروہ امام کی امامت کے باوجود مسجد میں ان رکعتوں کو پڑھنے کی مطلق اجازت دیتا ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔

اختلاف کا سبب درج ذیل حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلوٰةُ فَلَا صَلوٰةَ، إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

(جب نماز کھڑی ہو جائے تو فرض کے سوا کوئی نماز نہیں۔)

جن فقہا نے اس حدیث کو اس کے عموم پر محمول کیا اُن کے نزدیک مسجد کے اندر و باہر کہیں بھی فجر کی دونوں رکعتیں جائز نہ ہوں گی۔ اگر جماعت کھڑی ہو گئی ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث کے مفہوم کو مسجد تک محدود کیا ہے انہوں نے مسجد کے باہر ان سنتوں کی ادائیگی کی اجازت دی ہے بشرطیکہ فرض نماز فوت نہ ہو یا اس کا ایک حصہ فوت نہ ہو۔

جن فقہا نے عموم پر عمل کیا ہے انہوں نے نہی کی علت نفل میں مشغول ہو کر فرض سے غافل ہونا قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے اسے مسجد تک محدود مانا ہے اُن کے نزدیک علت یہ ہے کہ ایک ہی جگہ میں دو نمازیں ہو جائیں گی اور امام سے اختلاف لازم آئے گا جیسا کہ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰنؒ سے مروی ہے کہ ایک گروہ نے اقامت کی آواز سنی تو کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم باہر نکل کر آئے اور فرمایا: ''کیا ایک ساتھ دو نمازیں؟ کیا ایک ساتھ دو نمازیں؟'' راوی کہتے ہیں کہ یہ واقعہ نمازِ صبح میں پیش آیا۔ اور یہ دونوں رکعتیں نماز صبح سے پہلے کی تھیں۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا اُس مقدار کے سلسلہ میں اختلاف جو فرض نماز کے فوت ہونے میں ملحوظ رکھی گئی ہے، اُس

مقدار کے سلسلہ میں اُن کے باہمی اختلاف کی قبیل سے ہے جس کی وجہ سے نماز باجماعت کی فضیلت فجر کی سنتوں میں مشغول شخص سے چلی جاتی ہے کیوں کہ فجر کی سنتوں سے نماز باجماعت اُن کے نزدیک کہیں افضل ہے۔ جس فقیہ نے یہ سوچا کہ ایک رکعت مل جانے سے جماعت کی فضیلت مل جائے گی کیوں کہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے کہ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنَ الصَّلوٰةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلوٰة (جس نے ایک رکعت پالی اس نے نماز پالی) اور اس حدیث کا مطلب ہے کہ اُس شخص جماعت اور نماز کی فضیلت حاصل کر لی اور اُس فقیہ اس حدیث کے عموم پر محمول کیا خواہ جان بوجھ کر رکعت چھوڑی ہو یا بے اختیار چھوٹ گئی ہو، اُس کا موقف ہے کہ وہ شخص سنتوں کو پڑھ لے اگر اسے ایک رکعت مل جانے کا گمان ہو۔ امام مالک اس حدیث کو اُس شخص پر محمول کرتے ہیں جس سے بغیر قصد و اختیار کے ایک رکعت چھوٹ گئی ہو۔ اسی لیے اُن کی رائے ہے کہ اگر ایک رکعت فوت ہو گئی تو اس کی فضیلت سے وہ محروم ہو گیا۔

جن فقہا نے مسجد میں نماز کھڑی ہونے کے باوجود دونوں رکعتوں کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اُن کے یہاں دو میں سے کوئی ایک سبب ہو سکتا ہے: یا تو یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح نہ ہو یا یہ حدیث انہیں معلوم نہ ہو سکی ہو۔

ابو بکر بن المنذر رکہتے ہیں کہ حدیث إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلوٰةُ فَلَا صَلوٰةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ ثابت حدیث ہے۔ اسی طرح ابو عمر بن عبد البر نے اسے حدیث صحیح کہا ہے۔ اس کی اجازت کی روایت ابن مسعودؓ سے ہے۔

چوتھا اختلافی مسئلہ اِن رکعتوں کے چھوٹ جانے کی صورت میں اُن کی قضا کا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ نماز صبح کے بعد ان کی قضا کر لے۔ یہ عطا اور ابن جریج کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ طلوع آفتاب کے بعد ان کی قضا کا قائل ہے۔ اس گروہ کے بعض لوگ قضا پڑھنے کے لیے بہت زیادہ وقت دینے پر تیار نہیں ہیں جب کہ بعض لوگ وسیع وقت کے حامی ہیں اور طلوع آفتاب سے وقت زوال تک اس کو جائز کہتے ہیں البتہ زوال کے بعد اس کی قضا کو جائز نہیں تسلیم کرتے۔ قضا کے قائل فقہا میں بعض اسے مستحب گردانتے ہیں اور بعض تخییر کے قائل ہیں۔ مگر قضا میں اصل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عمل ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھ لگ گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے طلوع آفتاب کے بعد ان سنتوں کی قضا کی تھی۔

باب ۔۳
نوافل

نوافل کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ ''دو رکعت پڑھی جائے یا چار چار رکعتیں پڑھی جائیں یا تین تین رکعتیں؟ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ دن و رات میں نفل نماز دو دو رکعت ہے۔ ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیر دے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ چاہے تو دو دو رکعت پڑھے، یا تین تین رکعت پڑھے، یا چھ چھ رکعت پڑھے یا آٹھ آٹھ رکعت پڑھے دونوں کے درمیان اور سلام سے فصل نہ کرے۔ ایک گروہ نے دن اور رات کے نوافل میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رات میں نفل دو دو رکعت ہے اور دن میں چار چار رکعت۔

اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صلوٰۃ اللّیل کے بارے میں دریافت کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

صَلوٰۃُ اللَّیۡلِ مَثۡنَی مَثۡنٰی فَإِذَا خَشِیَ أحدُکم الصُّبۡحَ صَلّٰی رَکۡعَةً وَّاحِدَةً تُوتَرُلَهُ مَا قَدۡ صَلّٰی

(رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔ اگر تم میں سے کسی کو صبح ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت پڑھ لے وہ اس کی نمازوں کے لیے نماز وتر ہو جائے گی۔)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ظہر سے پہلے دو رکعتیں، ظہر کے بعد دو رکعتیں، مغرب کے بعد دو رکعتیں، جمعہ کے بعد دو رکعتیں اور عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے''۔

جن فقہا نے ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا انہوں نے کہا کہ شب و روز کی نفل نمازیں دو دو رکعت ہیں۔

یہ بھی حدیث عائشہؓ سے ثابت ہے، وہ صلوٰۃ الرّسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صفت بیان کرتے ہوئے کہتی ہیں ''آپ چار رکعت پڑھتے تھے اِن کے حسن اور طوالت کے بارے میں مت پوچھو، پھر چار رکعت پڑھتے تھے، ان کے حسن اور طوالت کے بارے میں مت پوچھو پھر تین رکعت پڑھتے تھے۔ وہ کہتی ہیں: میں نے سوال کیا: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیا وتر سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سوتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواب دیا ''اے عائشہؓ، میری

آنکھیں سوتی ہیں مگر میرا دل جاگتا ہے"۔

حضرت ابوہریرہؓ کے طریق سے مروی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

مَن كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الجُمعَةِ فَلْيُصَلِّ أَرْبَعًا

(جو شخص جمعہ کے بعد نماز پڑھے وہ چار رکعت پڑھے۔)

اسود نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رات میں ۹ رکعتیں پڑھتے تھے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم درازئ عمر کو پہنچے تو سات رکعتیں پڑھنے لگے"۔ جن لوگوں نے ان احادیث کے ظاہر پر عمل کیا انہوں نے بغیر درمیان میں سلام پھیرے چار اور تین رکعت نوافل پڑھنے کو بھی جائز کہا۔ جمہور اس پر متفق ہیں کہ ایک رکعت نفل نہیں ہے۔ میرے خیال میں اگر اس میں کوئی اختلاف ہے تو شاذ ہے۔

باب ۔۴

مسجد میں داخل ہونے کی دو رکعتیں

جمہور کا مسلک ہے کہ مسجد میں داخل ہونے پر دو رکعتوں کی ادائیگی مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ اہلِ ظاہر اسے واجب مانتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث نبوی:

إِذَا جَآءَ أَحَدُكُم المَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ

(جب تم میں سے کوئی مسجد آئے تو دو رکعت نماز پڑھ لے۔)

میں موجود حکم استحباب پر محمول ہوگا یا وجوب پر؟ اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے۔ جس نے اس حدیث کا وہ مطلب لیا جس پر جمہور کا اتفاق ہے یعنی یہ اصول کہ مطلق حکم کو وجوب پر محمول کیا جائے تا آنکہ استحباب کی دلیل موجود ہو، اور اس کے نزدیک کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو وجوب کے حکم کو استحباب کی طرف منتقل کر دے، اُس نے کہا: دونوں رکعتیں واجب ہیں اور جس فقیہ کے نزدیک اس حکم کو استحباب پر منطبق کرنے کی دلیل موجود ہے یا احکام و اوامر کے سلسلہ میں اس کا اصول یہ ہے کہ انہیں استحباب پر محمول کیا جائے تا آنکہ وجوب کی دلیل موجود ہو (ایک گروہ اسی کا قائل ہے)، اُس نے دونوں رکعتوں کو واجب نہیں تسلیم کیا ہے۔ جمہور نے حدیث کے حکم کو استحباب ہی پر محمول کیا ہے کیوں کہ اس حدیث اور اُن احادیث کے درمیان تعارض ہے جن کے ظاہر یا جن کے نص کا تقاضا ہے کہ پنج وقتہ نمازوں کے علاوہ کسی اور نماز کو فرض نہ مانا جائے۔ ان احادیث کا تذکرہ ہم کتاب کے آغاز میں کر چکے ہیں۔ جیسے حدیث اعرابی وغیرہ۔ کیوں کہ اگر یہاں حکم کو وجوب پر محمول کیا گیا تو فرض نمازوں کی تعداد پانچ سے زائد ہو جائے گی۔ واجب قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہاں وجوب کا حکم مسجد میں داخل ہونے سے متعلق ہے، فرض نمازوں کی طرح کوئی مطلق حکم نہیں ہے اور فقہا کہتے ہیں کہ جگہ کے ساتھ نماز کے وجوب کو مقید کرنا وقت کے ساتھ اس کے وجوب کو مقید کرنے کے مشابہ ہے۔ اہلِ ظاہر کہہ سکتے ہیں کہ مخصوص جگہ نماز کی صحت کی شرط نہیں ہے اور وقت فرض نماز کی درستگی کے لیے شرط ہے۔

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ کوئی شخص اپنے گھر میں فجر کی سنتیں پڑھ کر مسجد آئے تو کیا دخول مسجد کی دو رکعتیں وہ ادا کرے گا یا نہیں؟ امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ دخول مسجد کی سنتیں ادا کرے گا۔ یہی روایت اشہب نے امام مالک سے کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ نہیں پڑھے گا۔ یہ روایت ابن القاسم نے امام مالک سے کی ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کے تعارض کا عام ہونا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں:

إِذَا جآءَ أَحدُکُم المَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ

(جب تم میں سے کوئی مسجد آئے تو دو رکعت نماز پڑھ لے۔)

دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

لَا صَلوٰةَ بَعْدَ الفَجْرِ إِلَّا رَكْعَتِی الصُّبْحِ

(فجر کے بعد کوئی نماز نہیں ہے سوائے صبح کی دو رکعتوں کے۔)

یہاں دو عموم اور دو خصوص ہیں، ایک وقت اور دوسرا نماز میں۔ مسجد میں داخل ہوتے وقت نماز پڑھنے کا حکم وقت میں عام اور نماز میں خاص ہے اور صبح کی دو رکعتوں کو چھوڑ کر فجر نماز پڑھنے کی ممانعت والی حدیث وقت میں خاص اور نماز میں عام ہے۔ جس فقیہ نے نماز کے خاص کو اس کے عام سے مستثنیٰ کیا اس نے فجر کی دونوں رکعتوں کے بعد دخول مسجد کی سنت ادا کرنے کی اجازت دے دی اور جس نے وقت کے خاص کو اس کے عام سے مستثنیٰ کیا اس نے اس سنت کو واجب نہیں مانا۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اس طرح کا تعارض جب واقع ہو تو کسی بھی تخصیص کو بغیر دلیل کے اختیار کرنا واجب نہیں ہوتا۔ ممانعت کی حدیث سے ثابت حدیثِ امر کی مخالفت نہیں کی جا سکتی۔ واللہ اعلم۔ اگر حدیث ثابت ہے تو کسی دوسری جگہ سے دلیل کی تلاش واجب ہو گی۔

باب ۔۵

قیام رمضان

علما کا اجماع ہے کہ دوسرے تمام مہینوں سے کہیں زیادہ ماہ رمضان میں قیام کی ترغیب دلائی گئی ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے:

مَنْ قَامَ رَمضَان إِيْمَانًا وَّإِحْتِسَابًا غُفِرَلَهٗ مَا تَقَدَّم مِنْ ذَنْبِهٖ

(جس نے ایمان کی حالت میں اور محض خدا کی رضا کے لیے رمضان میں قیام کیا اس کے تمام پچھلے گناہ معاف کر دیئے گئے۔)

اور اس پر بھی اجماع ہے کہ جس تراویح پر حضرت عمر بن الخطابؓ نے لوگوں کو جمع کیا تھا وہ مرغوب و مستحب ہے گرچہ علما کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ تراویح افضل ہے یا آخر شب کی نماز؟ یعنی وہ نماز جس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عامل تھے؟ جمہور کی رائے یہی ہے کہ افضل نماز آخر شب کی نماز ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ہے:

أَفْضَلُ الصَّلوٰةِ صَلَاتُكُم فِيْ بُيُوتِكُم إِلَّا المَكْتُوبَة

(افضل نماز وہ ہے جو تم اپنے گھروں میں پڑھتے ہو سوائے فرض نماز کے۔)

اور حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ وَالَّتِيْ تَنَامُونَ عَنْهَا أَفْضَلُ (وہ نماز جس سے سو کر غافل رہتے ہو افضل ہے)

قیام رمضان کی رکعتوں کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔امام مالک (اپنے ایک قول کے مطابق)، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام داؤد وتر کے علاوہ بیس رکعتوں کے قائل ہیں۔ابن القاسم نے امام مالک کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ چھتیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر کو بہتر سمجھتے تھے۔

اختلاف کا سبب نقل کا اختلاف ہے۔امام مالک نے یزید بن رومان سے نقل کیا ہے کہ لوگ عمر بن الخطابؓ کے زمانہ میں تیئس رکعت قیام کرتے تھے۔ابن ابی شیبہ نے داؤد بن قیس سے تخریج کی ہے کہ وہ کہتے ہیں: میں نے مدینہ میں عمر بن عبدالعزیز اور اَبان بن عثمان کے دور میں لوگوں کو چھتیس رکعت نماز پڑھتے اور تین رکعت وتر ادا کرتے ہوئے پایا۔ابن القاسم نے امام مالک کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ وہ چھتیس رکعتوں کے قیام کو قدیم امر خیال کرتے تھے۔

باب۔٦
صلوٰۃ الکسوف

علما کا اتفاق ہے کہ کسوف (سورج گرہن) کی نماز سنت ہے اور یہ نماز با جماعت ہے۔ اختلاف اس کی صفت، اس کی قرأت کی صفت اور اوقات نماز کے سلسلہ میں ہے اور یہ کہ آیا خطبہ اس کی شرائط میں شامل ہے یا نہیں؟ کیا چاند گرہن کا حکم بھی وہی ہے جو سورج گرہن کا ہے؟ اس باب میں پانچ اصولی مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کی صفت

امام مالک، امام شافعی، جمہور اہل حجاز اور امام احمد کی رائے ہے کہ صلوٰۃ الکسوف دو رکعتیں ہیں۔ ہر رکعت میں دو رکوع ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور اہلِ کوفہ کی رائے ہے کہ صلوٰۃ الکسوف عیدین اور جمعہ کی دو رکعتیں ہیں۔

اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کا اختلاف اور بعض حدیثوں سے قیاس کا اختلاف ہے۔ حدیث عائشہؓ سے ثابت ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں آفتاب گرہن ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قیام کیا اور طویل قیام کیا پھر رکوع کیا اور طویل رکوع کیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھڑے ہوئے اور دیر تک کھڑے رہے مگر وقفہ پہلے قیام سے کم تھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رکوع کیا اور طویل رکوع کیا مگر وقفہ پہلے رکوع سے کم تھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سر اٹھایا اور سجدہ کیا۔ پھر دوسری رکعت میں بھی یہی عمل آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا۔ پھر سلام پھیر دیا اور سورج اُس وقت تک روشن ہو چکا تھا"۔ حدیث ابن عباسؓ سے بھی یہی صفت ثابت ہے یعنی ایک رکعت میں دو رکوع کی صفت۔ ابوعمر کہتے ہیں: یہ دونوں اس باب میں صحیح ترین حدیثیں ہیں۔ جن فقہا نے ان حدیثوں کو اختیار کیا اور انہیں نقل کی جہت سے دوسری حدیثوں پر ترجیح دی اُنہوں نے کہا کہ صلوٰۃ الکسوف میں ایک رکعت میں دو رکوع ہیں۔

یہ بات بھی ابوبکرہؓ، سمرہ بن جندبؓ، عبداللہ بن عمرؓ، اور نعمان بن بشیرؓ سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کسوف کی نماز عیدین کی طرح دو رکعت پڑھی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ سب مشہور صحیح احادیث ہیں۔ ان میں احسن حدیث ابوقلابہ بواسطہ نعمان بن بشیرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں "ہمیں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کسوف کی نماز پڑھائی جیسے

تم نماز پڑھتے ہو۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دو دو رکعت کر کے رکوع اور سجدہ کرتے تھے اور اللہ سے دعا کرتے تھے حتی کہ آفتاب روشن ہو گیا'' جن فقہا نے احادیث کو کثرت تعداد کی وجہ سے اور قیاس یعنی تمام نمازوں سے ہم آہنگ ہونے کی بنا پر ترجیح دی اُنہوں نے کہا کہ کسوف کی نماز دو رکعتیں ہیں۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: امام مسلم نے حدیث سمرہؓ کی تخریج کی ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں: خلاصۂ کلام یہ کہ ہر فریق اپنے اسلاف کے طریقہ پر عمل پیرا ہے اسی لیے بعض اہلِ علم نے اسے تخییر پر محمول کیا ہے۔ اس قول کے حامل امام طبری ہیں۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ یہی بہتر ہے کیوں کہ ترجیح کے مقابلہ میں جمع و تطبیق افضل ہوتی ہے۔

ابوعمر کہتے ہیں: نماز کسوف میں دو رکعتوں میں دس رکوع، آٹھ رکوع، چھ رکوع اور چار رکوع کی روایات بھی ہیں مگر سب ضعیف طُرق سے مروی ہیں۔ ابو بکر بن المنذر کہتے ہیں: اور اسحاق بن راہویہ نے فرمایا: کہ اس سلسلہ میں جو کچھ بھی وارد ہے سب ایک دوسرے سے مانوس اور قریب ہیں اُن میں اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اس میں قابل اعتبار سورج گرہن کا چھٹنا ہے۔ رکوع میں اضافہ اس لیے واقع ہوا کہ جن گرہنوں میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز پڑھائی ہے اُن کے چھٹنے میں اختلاف ہوا ہے۔

العلا بن زیاد سے مروی ہے کہ اُن کی رائے تھی کہ جب نمازی رکوع سے سر اٹھائے تو آفتاب کی طرف دیکھ لے اگر وہ روشن ہو گیا ہے تو سجدہ کرے اور اس پر دوسری رکعت کا اضافہ کرے۔ اگر پہلے رکوع میں آفتاب روشن نہیں ہوا تو دوسرا رکوع کرے۔ پھر آفتاب کو دیکھے اگر روشن ہو گیا ہے تو سجدہ کرے اور اس میں دوسری رکعت کا اضافہ کرے۔ اور اگر آفتاب روشن نہیں ہوا ہے تو تیسرا رکوع کرے اسی طرح پہلی رکعت میں رکوع کی تعداد بڑھاتا رہے تا آنکہ آفتاب روشن ہو جائے۔ اسحاق بن راہویہ کہا کرتے تھے یہ ہر رکعت میں چار رکوع سے زیادہ نہ ہو کیوں کہ اس سے زیادہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔

ابو بکر بن المنذر کہتے ہیں: ہمارے بعض اصحاب کہا کرتے تھے کہ نماز کسوف میں اختیار ثابت ہے۔ اس میں نمازی کو اختیار ہے کہ چاہے تو ہر رکعت میں دو رکوع کرے، تین رکوع کرے اور چار رکوع کرے اور یہ ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے متعدد گرہنوں میں نماز پڑھائی ہے۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: جس حدیث کا تذکرہ انہوں نے کیا ہے اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ ابوعمر نے کیسے یہ کہہ دیا کہ یہ ضعیف طُرق سے مروی ہے۔ دو رکعتوں میں دس رکوع کی روایت کی تخریج صرف امام ابوداؤد نے کی ہے۔

دوسرا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کی قرأت

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اس میں قرأت سرّی ہو گی۔ امام ابو یوسف، امام محمد بن الحسن، امام اسحٰق بن راہویہ کہتے ہیں کہ جہری قرأت ہو گی۔

سببِ اختلاف اس سیاق میں وارد احادیث کے مفہوم اور صیغوں میں اختلاف ہے۔ حدیث ابن عباسؓ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سرّی قرأت کی تھی کیوں کہ اس کے الفاظ ہیں ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ بقرہ کی قرأت کے قریب قیام کیا''۔ یہی مفہوم بطور نص آپ سے مروی ہے۔ کہتے ہیں ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ

وسلم کے پہلو میں کھڑا ہوا مگر میں نے ایک حرف نہ سنا‘‘۔ انہوں نے ابن اسحاق کے طریق سے بھی بواسطہ حضرت عائشہؓ روایت کی ہے۔ وہ کہتی ہیں ’’میں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قرأت کا پتہ لگانے کی کوشش کی تو مجھے اندازہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ بقرہ پڑھی ہے‘‘ جن فقہا نے ان احادیث کو ترجیح دی انہوں نے سِرّی قرأت کا حکم لگایا اور ان احادیث میں صراحت کی وجہ سے امام مالک اور امام شافعی نے سورہ بقرہ کی قرأت کو مستحب قرار دیا ہے دوسری رکعت میں آل عمران کو، تیسری رکعت میں بقرہ کی ڈیڑھ سو آیات کی مقدار کو، چوتھی رکعت میں بقرہ کی پچاس آیات کی مقدار کو، اور ہر ایک میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو مستحسن شمار کیا ہے۔ انہوں نے اپنے مسلک کو ترجیح اس حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وجہ سے بھی دی ہے کہ:

صَلوٰةُ النَّهَارِ عَجْمَاءُ

(دن کی نماز گونگی ہوتی ہے۔)

ان کی مخالف احادیث بھی وارد ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ ’’اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز کسوف کی ایک رکعت میں سورہ النجم کی قرأت کی‘‘۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرأت جہری تھی۔ امام احمد اور اسحاق اس مسلک کی حمایت میں حدیثِ سفیان بن الحسن بواسطہ الزہری بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہؓ سے بھی استدلال کیا ہے کہ ’’نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نماز کسوف میں جہری قرأت کی‘‘۔ ابوعمر کہتے ہیں: سفیان بن الحسن قوی نہیں ہیں۔ اور کہتے ہیں: امام زہری سے ان کی متابعت عبدالرحمٰن بن سلیمان بن کثیر نے کی ہے اور یہ سب زہری کی حدیث میں نہیں ہیں۔ اس کے باوجود حضرت عائشہ سے مروی ابن اسحٰق کی مذکور حدیث اس کی مخالف ہے۔ ان فقہا نے اپنے مسلک کے لیے قیاسِ مشابہت سے بھی استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سنت ہے اور دن کی با جماعت نماز ہے اس لیے اس کی اصل عیدین اور استسقا کی نمازیں ہوں گی۔ امام طبری نے ان سب سے الگ راہ اپنائی ہے اور وہ جمع وتطبیق کی راہ ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اگر ممکن ہو تو یہ ترجیح کے مقابلہ میں افضل طریقہ ہے۔ میرے علم کے مطابق اصول کے ماہرین کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کا وقت

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ نماز تمام اوقات میں پڑھی جا سکتی ہے خواہ عام نمازوں کے لیے اس میں ممانعت ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ممنوع اوقات میں صلوٰۃ الکسوف نہیں پڑھی جائے گی۔ امام مالک کے سلسلہ میں ابن وہب نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہے: صلوٰۃ الکسوف اسی وقت میں پڑھی جائے جس میں نفل پڑھنا جائز ہے۔ ابن القاسم نے روایت کی ہے کہ امام موصوف نے فرمایا: سنت یہ ہے کہ چاشت سے لے کر زوال تک یہ نماز پڑھی جائے۔

اختلاف کا سبب اس نماز کی جنس میں اختلاف ہے جو ممنوع اوقات میں نہیں پڑھی جاتی۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ یہ اوقات نماز کی تمام اجناس کے ساتھ مخصوص ہیں انہوں نے صلوٰۃ الکسوف اور دوسری تمام نمازوں کی اجازت نہیں دی۔ اور جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ وہ احادیث نوافل کے ساتھ خاص ہیں اور ان کے نزدیک کسوف کی نماز سنت ہے، انہوں نے ان اوقات میں صلوٰۃ الکسوف کی ادائیگی کی اجازت دے دی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے جو روایت نقل کی ہے اس کی کوئی دلیل میری سمجھ میں نہیں آ ہی سوائے اس کے کہ اسے نماز عید کے مشابہ قرار دیا جائے۔

چوتھا مسئلہ: صلوٰۃ الکسوف کے بعد خطبہ

علما نے اختلاف کیا ہے کہ نماز کے بعد خطبہ کی شرط ہے یا نہیں؟ امام شافعی کی رائے ہے کہ خطبہ شرط ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ الکسوف میں کوئی خطبہ نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب اُس علّت کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف سے سلام پھیرنے کے بعد حدیث عائشہؓ کے مطابق خطبہ دیا تھا۔ وہ روایت کرتی ہیں کہ ''جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سلام پھیرا تو آفتاب روشن ہو چکا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ کی حمد وثنا کی اور فرمایا:

إِنَّ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ لَا يُخسَفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلِحَيَاتِهِ

(سورج اور چاند دونوں اللہ کی نشانیاں ہیں۔ انہیں کسی کی موت وحیات کی وجہ سے گہن نہیں لگتا۔)

امام شافعی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خطبہ اس لیے دیا کہ نماز عیدین اور استقا کی طرح اس کی بھی سنت ہے۔ کسی فقیہہ نے یہ بات کہی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خطبہ اس لیے دیا تھا کہ اس وقت بعض لوگوں کا خیال تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صاحبزادے ابراہیم کی وفات سے سورج کو گرہن لگا ہے۔

پانچواں مسئلہ: چاند گرہن کا حکم

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ سورج گرہن کی طرح اس میں بھی باجماعت نماز اُسی طرح پڑھی جائے یہی امام احمد، امام داوٗد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں باجماعت نماز نہیں ہے۔ لوگ منفرد نماز دوسری نفل نمازوں کی طرح دو رکعت پڑھ لیں۔

اختلاف کا سبب درج ذیل حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ آيَتَانِ مِن آيَاتِ اللّٰهِ لَا يخسَفَانِ لِمَوْتِ أحَدٍ وَلَا لحَيَاتِهِ فإذَا رَأَيْتُمُوهَا فَادعُو االلّٰهَ وَ صَلّوُا حَتّٰى يَكْشِفَ مَا بِكُم وَتَصدَّقُوا

(سورج اور چاند اللہ کی دو نشانیاں ہیں جنہیں کسی کی موت وحیات کی وجہ سے گہن نہیں لگتا۔ جب تم انہیں حالت گہن میں دیکھو تو اللہ سے دعا کرو اور نماز پڑھو تا آنکہ یہ گہن چھٹ جائے اور صدقہ کرو۔)

اس حدیث کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ جن فقہا نے اس نماز سے ایک ہی معنی مراد لیا ہے یعنی وہ صفت جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورج گرہن کے وقت نماز ادا کی تھی اُنہوں نے چاند گرہن میں بھی نماز باجماعت کو سنت قرار دیا۔ اور جن فقہا نے اس سے مختلف معنی مراد لیا ہے کیوں کہ چاند گرہن لگنے کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نماز منقول نہیں ہے، اُنہوں نے کہا کہ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ قلیل ترین چیز مراد لی جائے جس پر شریعت میں لفظ صلوٰۃ کا اطلاق ہو سکے۔ اور وہ منفرد نفل ہے۔ گویا یہ فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ شریعت میں لفظ صلوٰۃ کو اُس قلیل ترین چیز پر محمول کیا جاتا ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہو سکے سوائے اس کے کہ اس کے خلاف دلیل موجود ہو۔ جب سورج گرہن میں

فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے خلاف دلیل فراہم کر دی تو چاند گرہن کی نماز کا حکم اپنے اصل پر باقی رہا۔ امام شافعی سورج گرہن میں فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اُس مجمل کی توضیح قرار دیتے ہیں جو نماز کے حکم میں موجود ہے اس لیے اس پر عمل واجب ہے۔

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ و عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے چاند گرہن میں باجماعت دو رکعتیں پڑھی تھیں اور ہر رکعت میں دو رکوع کئے تھے جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے۔

ایک گروہ نے زلزلہ، آندھی اور طوفان وغیرہ میں آیات الٰہی کے موقع پر نماز پڑھنا مستحب قرار دیا ہے اور انہوں نے اس سلسلہ میں سورج اور چاند گرہنوں کے سیاق میں نبوی فرمودات کی علّت پر قیاس کیا ہے۔ یعنی یہ علّت کہ یہ اللہ کی نشانی ہے۔ یہ اُن کے نزدیک قیاس کی سب سے قوی جنس ہے کیوں کہ اُس علّت کا قیاس ہے جس پر نص موجود ہے مگر امام مالک، امام شافعی اور اہلِ علم کی ایک جماعت اس کی قائل نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: زلزلہ کے وقت نماز پڑھ لی جائے تو اچھا ہے ورنہ کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے زلزلہ میں سورج گرہن کی طرح نماز پڑھی تھی۔

باب ـ ۷

نماز استسقاء

علما کا اجماع ہے کہ بارش کے نزول کے لیے شہر سے نکلنا، پانی کے لیے دعا کرنا اور اللہ کی بارگاہ میں خشیت و انابت اور تضرّع کا اظہار ایک ایسی سنت ہے جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قائم کردہ ہے مگر طلب بارش کے لیے نماز پڑھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ نماز استسقا کی سنت ہے مگر امام ابو حنیفہ استسقا کی سنت میں نماز کو شامل نہیں کرتے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی کے لیے دعا کی اور نماز پڑھی۔ بعض احادیث میں نماز کا ذکر نہیں ہے۔ نماز استسقا کی حمایت میں مشہور ترین حدیث وہ ہے جس کی روایت عباد بن تمیم نے اپنے چچا سے کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پانی کی دعا کے لیے لوگوں کے ساتھ نکلے۔ انہیں دو رکعت نماز پڑھائی اس میں قرأت بالجہر کیا۔ اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے مقابل تک اٹھائے، اپنی چادر پلٹ دی، قبلہ کی جانب رخ کیا اور پانی کے لیے دعا کی''۔ اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔

جن احادیث میں بارش کی طلب اور دعا کا ذکر ہے مگر نماز کا ذکر نہیں ہے، اُن میں ایک حدیثِ انس بن مالکؓ ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آیا۔ اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، مویشی تباہ ہوگئے اور راستے کٹ گئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ سے دعا کیجئے۔ چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دعا کی۔ اور ہم نے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک دیکھا''۔ دوسری حدیث عبداللہ بن زید المازنی کی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نکلے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی کے لیے دعا کی اور جب قبلہ رو ہوئے تو چادر پلٹ دی''۔ اس میں نماز پڑھنے کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے والے اسے حضرت عمر بن الخطاب سے مروی سمجھتے ہیں یعنی حضرت عمرؓ پانی کی طلب میں نکلے دعا کی اور نماز نہیں پڑھی۔ جمہور کے حق میں دلیل یہ ہے کہ اس میں راوی نے کسی چیز کا ذکر نہیں کیا ہے اس لیے یہ ان لوگوں کے خلاف حجّت نہیں ہے جو نماز کا ذکر کرتے ہیں۔ احادیث کے اختلاف سے جو بات میری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ نماز استسقا کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کیوں کہ یہ بھی ثابت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منبر پر پانی کے لیے دعا کی''۔ مگر یہ درست نہیں ہے کہ نماز استسقا کی سنت نہیں ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ

کا دعویٰ ہے۔

نماز کو استسقا کی سنت قرار دینے والے تمام فقہا کا اجماع ہے کہ خطبہ بھی اس کی سنت میں شامل ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں حدیث موجود ہے۔ ابن المنذر کہتے ہیں: ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استسقا کی نماز پڑھی اور خطبہ دیا۔ علما کا اختلاف اس میں ہے کہ خطبہ نماز سے پہلے ہے یا نماز کے بعد ہے؟ کیوں کہ احادیث میں بھی اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ عیدین کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی خطبہ نماز کے بعد ہوگا۔ یہ امام شافعی اور امام مالک کا مسلک ہے۔ لیث بن سعد کہتے ہیں کہ خطبہ نماز سے پہلے ہوگا۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی کی دعا کی اور نماز سے پہلے خطبہ دیا۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے بھی اسی کے مثل منقول ہے اور ہم اسی کے قائل ہیں۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: امام ابو داؤد نے اس کی تخریج مختلف طُرق سے کی ہے اور جن لوگوں نے خطبہ کا ذکر کیا ہے میرے علم کے مطابق انہوں نے نماز سے پہلے ذکر کیا ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ نماز استسقا میں قرأت جہری ہوگی۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا عیدین کی طرح اس میں تکبیر کہی جائے گی یا نہیں؟ امام مالک کا مسلک ہے کہ اس میں دوسری نمازوں کی طرح تکبیر کہی جائے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ عیدین کی طرح اس میں تکبیر کہی جائے گی۔ سببِ اختلاف نماز عیدین پر اسے قیاس کرنا ہے۔ امام شافعی نے اپنے مسلک کی تائید میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت نقل کی ہے ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں دو رکعتیں اسی طرح پڑھائیں جس طرح عیدین میں پڑھاتے تھے''۔

علما کا اتفاق ہے کہ نمازِ استسقا کی ایک سنت یہ ہے کہ امام قبلہ رو کھڑا ہو، دعا کرے، اپنی چادر کو پلٹ دے اور دونوں ہاتھ اٹھائے ہوئے ہو جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔ البتہ اس کی کیفیت میں علما مختلف الرّائے ہیں اور یہ کہ کب یہ فعل انجام دیا جائے۔

کیفیت کے سلسلہ میں جمہور کا اتفاق ہے کہ چادر کے دائیں ہاتھ کا حصّہ بائیں ہاتھ پر ڈال لے اور بائیں ہاتھ کا حصّہ دائیں ہاتھ پر ڈال لے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ چادر کا اوپری حصّہ نیچے کرے اور نیچے کا حصّہ اوپر کرے اور بائیں ہاتھ کا دائیں ہاتھ پر ڈال لے اور دائیں ہاتھ کا بائیں ہاتھ پر ڈال لے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پانی کی طلب میں عید گاہ کی طرف نکلے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبلہ کی طرف رخ کیا، اپنی چادر پلٹ دی اور دو رکعت نماز پڑھی''۔ بعض روایات میں ہے کہ میں نے پوچھا: کیا دائیں ہاتھ کے حصّہ کو بائیں ہاتھ پر اور بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ پر رکھا تھا یا اوپر کے حصّہ کو نیچے کی طرف کر دیا تھا؟ انہوں نے جواب دیا: بلکہ بائیں حصّہ کو دائیں ہاتھ پر اور دائیں حصّہ کو بائیں ہاتھ پر کیا تھا۔

حضرت عبداللہؓ کی حدیث میں یہ بھی صراحت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی کی دعا کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک سیاہ چادر بدن پر ڈالے ہوئے تھے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا نیچے کا حصّہ اوپر کر دیا۔ جب وہ کپڑا بھاری ہوا تو آپ نے اپنے کندھے پر اس کو پلٹ دیا''۔

چادر پلٹنے کا عمل کب انجام دیا جائے؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ خطبہ سے فارغ ہو کر امام چادر پلٹے امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ اپنی چادر پلٹ لے جب کہ خطبہ کا ابتدائی حصّہ گزر چکا ہو۔ امام مالک سے بھی یہی مروی ہے۔ یہ سارے فقہا کہتے ہیں کہ جب امام حالت قیام میں اپنی چادر پلٹے تو مقتدی بیٹھے بیٹھے اپنی چادر پلٹ لیں۔ کیوں کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حکم ہے ''امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے''۔ البتہ محمد بن الحسن، لیث بن سعد اور بعض اصحاب مالک کی رائے مختلف ہے ان حضرات کے نزدیک مقتدی اپنی چادر نہیں پلٹیں گے کیوں کہ یہ منقول نہیں ہے۔

علما کی ایک جماعت کہتی ہے کہ نمازِ استسقا کے لیے نکلنے کا وقت وہی ہے جو نماز عیدین کے نکلنے کا وقت ہے سوائے ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے وہ کہتے ہیں کہ استسقا کے لیے نکلنے کا وقت زوالِ آفتاب ہے۔ امام ابو داؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم استسقا کے لیے اس وقت نکلے جب کہ آفتاب کی شعاعیں نمودار ہو چکی تھی''۔

باب ۔ ۸

نمازعیدین

علما کا اجماع ہے کہ عیدین کی نماز کے لیے غسل کرنا بہتر ہے اور یہ کہ یہ نمازیں بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جاتی ہیں۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے سوائے اس بدعت کے جو حضرت معاویہؓ نے صحیح تر قول کے مطابق ایجاد کی۔ابوعمر کا قول یہی ہے۔

اسی طرح علما کا اجماع ہے کہ سنت یہ ہے کہ خطبہ سے پہلے نماز پڑھی جائے اور یہ بھی نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔سوائے اس روایت کے جو حضرت عثمان بن عفانؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تاکہ لوگ خطبہ سے پہلے منتشر نہ ہوسکیں۔اس پر بھی اجماع ہے کہ عیدین میں قرأت کی کوئی تعیین نہیں ہے۔اکثر فقہا پہلی رکعت میں سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعلٰی اور دوسری رکعت میں سورہ الغاشیۃ کو مستحب سمجھتے ہیں کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہے۔امام شافعی ان میں قٓ وَالقُرآنِ المَجِیْدِ اور إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ کی قرأت کو مستحب قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہیں۔

علما نے مختلف مسائل میں اختلاف کیا ہے جن میں سب سے مشہور ہیں اور کسی صحابی سے یا کسی سماعی دلیل کی طرف منسوب ہیں۔

امام مالک کہتے ہیں کہ عیدین کی پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے تکبیر تحریمہ کے ساتھ سات تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں سجدہ سے قیام کرتے ہوئے تکبیر کے ساتھ چھ تکبیریں ہیں۔امام شافعی کہتے ہیں کہ پہلی رکعت میں آٹھ تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں سجدہ سے قیام کرتے ہوئے تکبیر کے ساتھ چھ تکبیریں ہیں۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بعد تین تکبیریں ہیں ان میں نمازی اپنا ہاتھ اٹھائے گا۔پھر سورہ فاتحہ اور کسی سورہ کی قرأت کرے گا پھر تکبیر کہتے ہوئے رکوع میں چلا جائے گا اور ہاتھ نہیں اٹھائے گا۔پھر جب دوسری رکعت کے لیے قیام کرے گا تو تکبیر کہے گا اور ہاتھ نہیں اٹھائے گا اور سورہ فاتح اور کسی دوسری سورہ کی قرأت کرے گا پھر تین تکبیریں کہے گا اُن میں ہاتھ اٹھائے گا۔پھر رکوع کے لیے تکبیر کہے گا اور

ہاتھ نہیں اٹھائے گا۔ایک گروہ کہتا ہے کہ ہر رکعت میں ۹ تکبیریں ہیں یہ ابن عباسؓ ،مغیرہ بن شعبہؓ، انس بن مالکؓ اور سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے۔امام نخعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں صحابہ سے منقول آثار کا اختلاف ہے۔امام مالک نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو اختیار کیا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے ابو ہریرہؓ کے ساتھ عیدالضحیٰ اور عیدالفطر کی نمازیں پڑھیں۔انہوں نے پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے سات تکبیریں کہیں اور دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے پانچ تکبیریں کہیں''۔امام مالک کے نزدیک اہلِ مدینہ کا عمل بھی اسی پر تھا۔بعینہ اسی اثر کو امام شافعی نے بھی اختیار کیا مگر سات تکبیروں کی تاویل یہ کی کہ دوسری رکعت کی پانچ تکبیروں کی طرح اس میں تکبیر تحریمہ شامل نہ تھی ہوسکتا ہے کہ امام مالک کو سات تکبیروں کی تاویل یہ کہ کہ دوسری رکعت کی پانچ تکبیروں کی طرح اس میں تکبیر تحریمہ شامل نہ تھی ہوسکتا ہے کہ امام مالک کو سات تکبیروں میں تکبیر تحریمہ کو شامل کرنے اور دوسری رکعت میں تکبیر قیام کو پانچ سے زیادہ شمار کرنے پر آمادہ اس بات نے کیا ہو کہ اہلِ مدینہ کا عمل یہی رہا ہو گویا انہوں نے اثر اور عمل کو جمع کرنے کی کوشش کی ہو۔امام ابو داؤد نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کا مفہوم حضرت عائشہؓ سے بواسطہ عمرو بن العاص مرفوعًا تخریج کی ہے۔ روایت ہے کہ ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمانؓ سے سوال کیا گیا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عیدالضحیٰ اور عیدالفطر میں کس طرح تکبیر کہتے تھے۔حضرت ابو موسیٰؓ نے جواب دیا ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جنازوں سے چار زائد تکبیر کہتے تھے، حذیفہؓ نے کہا: سچ ہے۔ابو موسیٰؓ نے کہا: میں بصرہ میں جب گورنر تھا تو اسی طرح تکبیر کہتا تھا۔ایک گروہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور تمام اہلِ کوفہ اِس مسئلہ میں حضرت ابنِ مسعودؓ پر اعتماد کرتے ہیں۔ان سے ثابت ہے کہ وہ لوگوں کو عیدین کی نمازوں کی تعلیم مذکورہ صفت کے مطابق دیتے تھے۔تمام فقہا نے اس سلسلہ میں صحابہ کرام کے اقوال ہی کو مشعلِ راہ بنایا ہے۔کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس سلسلہ میں کچھ ثابت نہیں ہے۔یہ متعین ہے کہ صحابہ کا عمل توقیفی ہے کیوں کہ اس میں قیاس کا کوئی گزر نہیں ہے۔

ہر تکبیر میں رفع یدَین کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔بعض فقہا ہر رکعت میں رفع یدین کے قائل ہیں یہ امام شافعی کا مسلک ہے،بعض فقہا صرف آغاز میں رفع یدین کے قائل ہیں۔جب کہ ایک گروہ تخییر کا حامی ہے۔

نمازِ عید کی سنت کس پر واجب ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ مسافر و مقیم سب پر واجب ہے۔یہ امام شافعی اور امام حسن بصری کا مسلک ہے۔امام شافعی نے اسی طرح یہ بھی کہا ہے کہ دیہات کے لوگ بھی اسے پڑھیں گے اور جو جمع نہیں کرتے وہ لوگ پڑھیں گے یہاں تک کہ عورت اپنے گھر میں یہ نمازیں ادا کرے گی۔امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے مسلک ہے کہ جمعہ اور عیدین کی نمازیں صرف اُن لوگوں پر واجب ہیں جو شہروں میں بستے ہیں۔حضرت علیؓ کا قول ہے کہ جمعہ اور تشریق اسی شہر میں ہوگی جو جامع ہو امام زہری سے مروی ہے کہ مسافر پر نہ نماز عیدالفطر واجب ہے نہ نماز اضحیٰ۔

اختلاف کا سبب جمعہ پر اسے قیاس کرنے میں اختلاف ہے۔جن فقہا نے اسے جمعہ پر قیاس کیا ہے اُن کا مسلک ان نمازوں میں وہی ہے جو جمعہ میں ہے۔اور جن فقہا نے نماز جمعہ پر اِن نمازوں کو قیاس نہیں کیا ہے انہوں نے کہا کہ اصل یہ ہے کہ ہر مکلف شخص اس کا مخاطب ہے تا آنکہ خطاب سے اس کا استثنا ثابت ہو۔قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: عیدین اور جمعہ کے لیے

سنت نے عورتوں کا الگ حکم بتایا ہے اور یہ ثابت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواتین کو عیدین کے لیے نکلنے کا حکم دیا ہے مگر جمعہ میں یہ حکم نہیں دیا ہے''۔

علما نے نماز کی جگہ میں بھی اختلاف کیا ہے جس طرح نماز جمعہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ یہ اختلاف تین میل سے لے کر مکمل ایک دن کی مسافت تک ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ عیدین کی نمازوں کا وقت طلوع آفتاب سے لے کر زوال تک ہے۔ اُس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جسے زوال کے بعد معلوم ہو کہ آج عید ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اُس پر واجب نہیں ہے کہ وہ اُس دن عید کی نماز پڑھے نہ اگلے دن اس پر واجب ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوثور کا مسلک یہ ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ ایسے لوگ نماز کے لیے عید کے دوسرے دن کی صبح نکلیں گے۔ یہ امام اوزاعی، امام احمد اور امام ابوثور کا مسلک ہے۔ ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں: یہی ہمارا بھی مسلک ہے اُس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم نے کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کو روزہ توڑنے کا حکم دیا اور اُن سے کہا کہ جب صبح ہو جائے تو وہ عید گاہ پہنچیں''۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے مگر یہ ایک مجہول صحابی کی روایت ہے مگر اصل یہ ہے کہ صحابہ کرام کو عدالت پر محمول کیا جائے۔

علما کا اختلاف ہے کہ اگر عید اور جمعہ جمع ہو جائیں تو کیا عید کی نماز جمعہ سے بے نیاز کر دے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ عید جمعہ سے بے نیاز کر دے گی اور اس دن صرف عصر کی نماز پڑھنا ہے۔ یہ عطا کا قول ہے۔ حضرت ابن زبیرؓ اور حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ رخصت ان دیہاتوں کے لیے ہے جو عید اور جمعہ کے لیے خاص طور سے شہر آتے ہیں جیسا کہ حضرت عثمانؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ''آپ نے عید و جمعہ کے دن خطبہ دیا اور فرمایا: کہ دیہات سے آنے والے لوگ اگر چاہیں تو جمعہ کا انتظار کریں اور اگر چاہیں تو واپس چلے جائیں''۔ امام مالک نے اس کی روایت المؤطاؔ میں کی ہے۔ اسی طرح کی روایت عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں بھی ہے۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جب عید اور جمعہ دونوں جمع ہو جائیں تو مکلّف شخص دونوں کا مخاطب ہے۔ عید کا مخاطب اس لیے ہے کہ یہ سنت ہے اور جمعہ کا مخاطب اس لیے ہے کہ وہ فرض ہے۔ ان میں سے کوئی نماز دوسری کی قائم مقامی نہیں کر سکتی۔ یہی اصل ہے سوائے اس کے شریعت سے اس کے خلاف ثابت ہو اور اس پر عمل کرنا واجب ہو۔

جن فقہا نے حضرت عثمانؓ کے قول پر عمل کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا یہ قول ان کے قیاس پر مبنی نہ تھا بلکہ یہ توقیفی امر تھا۔ اور یہ اصول کے دائرہ سے پوری طرح خارج نہیں ہے البتہ ظہر اور اس کے بدل کو جمعہ نماز عید کی وجہ سے ساقط قرار دے دینا اصول کے دائرہ سے پوری طرح خارج ہے۔ سوائے اس کے کہ شریعت سے کوئی ایسی بات ثابت ہو جس پر عمل کرنا واجب ہو۔

اگر کسی شخص کی نماز عید امام کے ساتھ فوت ہو جائے اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ چار رکعت پڑھ لے یہ امام احمد اور امام ثوری کا قول ہے۔ اور یہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ صرف دو رکعت پڑھے مگر قرأت جہری نہ کرے اور نہ عید کی تکبیریں کہے۔

تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر امام نے عید گاہ میں نماز پڑھائی ہے تو دو رکعت پڑھے اور اگر کہیں اور نماز پڑھائی ہے تو چار

رکعت نماز ادا کرے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ اصلاً اس پر کوئی قضا نہیں۔

ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ وہ امام کی نماز کی طرح دو رکعتوں کی قضا کرے اور امام ہی کی طرح تکبیریں کہے اور اسی طرح جہری قرأت کرے۔ یہ امام شافعی اور امام ابو ثور کا مسلک ہے۔ ابن المنذر نے امام مالک سے ایک قول امام شافعی کی حمایت میں نقل کیا ہے۔

جن فقہا نے چار رکعتوں کی ادائیگی کا مؤقف اپنایا ہے انہوں نے نمازِ عید کو نماز جمعہ کے مشابہ قرار دیا ہے اور یہ ضعیف تشبیہ ہے۔

جن فقہا نے امام کی نماز کی طرح دو رکعتوں کی قضا کی رائے قائم کی تو اس کی وجہ یہ اصول ہے کہ قضا کو ادا کی صفت کا حامل ہونا چاہیے۔ اور جن فقہا نے قضا کی ممانعت کی ہے ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی نماز ہے جس میں جمعہ کی طرح جماعت اور امام کی موجودگی شرط ہے۔ نہ رکعت کی قضا واجب ہے نہ چار رکعت کی کیوں کہ یہ کسی کا بدل نہیں ہے۔ یہی دونوں اقوال بحث ونظر کا موضوع رہے ہیں یعنی امام شافعی اور مالک کے اقوال ضعیف اور بے بنیاد ہیں۔ نماز جمعہ تو نماز ظہر کا بدل ہے مگر نماز عید کسی کا بدل نہیں ہے۔ پھر قضا کے معاملہ میں انہیں ایک دوسرے پر قیاس کرنا کیسے درست ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کی جمعہ فوت ہو جائے اس کی نماز ظہر قضا نہیں بلکہ ادا ہے۔ کیوں کہ جب بدل فوت ہو گیا تو اصل نماز واجب ہو گئی۔ **وَاللّٰهُ الموفقُ للصّواب**۔ نماز عید سے پہلے اور بعد میں نفل پڑھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ وہ نفل نہیں ادا کرے گا نہ پہلے نہ بعد میں۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ، حضرت ابن مسعودؓ حضرت حذیفہؓ اور حضرت جابرؓ سے یہی مروی ہے اور یہی امام احمد کا مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ عید سے پہلے اور اس کی بعد نفل پڑھ سکتا ہے۔ یہ حضرت انسؓ اور عمروؓ کا مسلک ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔

اس میں ایک تیسرا قول ہے بھی ہے کہ نماز عید کے بعد نفل نماز پڑھ سکتا ہے لیکن اس سے پہلے نہیں پڑھ سکتا۔ یہ امام ثوری، امام اوزاعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ یہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی مروی ہے۔ ایک گروہ نے عید گاہ اور مسجد کا فرق کیا ہے یہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ ثابت ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ عید الفطر یا عید الاضحٰی میں نکلے اور دو رکعت نماز پڑھی نہ اسے سے پہلے کوئی نماز پڑھی نہ اس کے بعد پڑھی۔" ایک حدیث کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:۔

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ.

"جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو وہ دو رکعت نماز ادا کرے۔"

نفل نمازوں کے مشروع ہونے میں مسئلہ بھی اختلافی ہے کہ نماز عید سے پہلے یا بعد میں نفل کی ادائیگی کے مستحب ہونے کا حکم فرض نمازوں کا حکم رکھتا ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے نماز عید سے پہلے اور بعد میں ترکِ صلوٰۃ کو سنتوں سے پہلے اور بعد میں ترکِ صلوٰۃ کے حکم میں رکھا اور ان کے نزدیک لفظ مسجد کا اطلاق عید گاہ پر نہیں ہوتا انہوں نے نماز عید سے پہلے اور بعد میں نفل پڑھنے کو مستحب نہیں قرار دیا۔ اسی لیے مالکی مسلک میں نمازِ عید سے پہلے نفل کی ادائیگی کا حکم جب کہ نماز عید مسجد میں پڑھی گئی ہو

مختلف ہے کیوں کہ فعل کی دلیل اس میں قول کی مخالف ہے یعنی مسجد میں داخل ہونے کی رو سے نماز کی ادائیگی مستحب ہے اور نماز عید کے نمازی کی حیثیت میں مستحب یہ ہے کہ وہ عید کی نماز کے علاوہ کوئی اور نماز نہ پڑھے تا کہ فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مشابہت رہے۔

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ یہ رخصت کے باب سے ہے اور لفظ مسجد کا اطلاق عید گاہ پر بھی کیا اُن کے نزدیک نماز عید سے پہلے نفل کی ادائیگی مستحب ہے۔ اور جن لوگوں نے فرض نماز سے اسے مشابہ قرار دیا انہوں نے نماز عید سے پہلے اور بعد میں نوافل کی ادائیگی کو مستحب کہا جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک نماز عید سے پہلے اور بعد میں نوافل کی ادائیگی نہ تو مستحب ہے نہ مکروہ بلکہ یہ مباح جائز ہے۔ یہ سب سے کم مشابہت ہے اگر مسجد کا لفظ عید گاہ پر مشتمل نہیں ہے۔

جمہور نے عید الفطر میں تکبیر کو مستحب قرار دیا ہے جب کہ تکبیر کے وقت میں ان کا اختلاف ہے۔ استحباب کی وجہ قرآن کی یہ آیت ہے:

وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدَاكُم (البقرہ: ۱۵۸)

(تا کہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو اور جس ہدایت سے اللہ نے تمہیں سرفراز کیا ہے، اُس پر اللہ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو۔)

جمہور علما کہتے ہیں کہ نماز کے لیے نکلتے ہوئے تکبیر کہے یہ ابن عمرؓ اور صحابہ و تابعین کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام مالک، امام احمد، امام اسحٰق اور امام ابو ثور کا مسلک یہی ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ عید الفطر کی رات سے جب کہ چاند نظر آ جائے تکبیر کہے اور صبح کو عید گاہ کے لیے جانے اور امام کے نکلنے تک تکبیر کہتا رہے۔ اسی طرح عید الاضحیٰ کی رات سے تکبیر کہنا شروع کر دے اگر وہ حج میں شامل نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے تکبیر کا قطعی انکار مروی ہے سوائے اس کے کہ جب امام تکبیر کہے۔ علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایام حج میں تمام نمازوں کے بعد تکبیر کہے۔ البتہ وقت کی تعیین میں بڑا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وقوف عرفہ کے دن نماز صبح سے ایام تشریق کے آخر تک تکبیر کہے۔ امام سفیان، امام احمد اور امام ابو ثور کا یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ یوم النحر کی نماز ظہر سے لے کر تشریق کے آخری دن کی نماز صبح تک تکبیر کہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔ امام زہری کہتے ہیں کہ یہ طریقہ رائج ہو گیا ہے کہ شہروں میں یوم النحر کی نماز ظہر کے بعد سے تشریق کے آخری دن کی نماز عصر تک تکبیر کہی جاتی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس میں بہت اختلاف ہے۔ ابن المنذر نے اس میں دس اقوال نقل کیے ہیں۔ اس میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں کوئی متعین قول نہیں نقل ہوا ہے بلکہ جو کچھ بھی نقل ہوا ہے وہ عمل ہے۔ جب اس میں صحابہ مختلف الرّائے تھے تو بعد کے لوگوں میں بھی یہ اختلاف رہا۔ اس باب میں اصل قرآن کی یہ آیت ہے۔

وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ (البقرہ: ۲۰۳)

(اور اللہ کو یاد کرو گنتی کے ان چند دنوں میں۔)

اس آیت میں خطاب گرچہ اہلِ حج سے ہے مگر جمہور علما کہتے ہیں کہ اس میں حاجی اور عام مسلمان سبھی شامل ہیں اور اسی پر عمل بھی ہے، گرچہ وقت کی تعیین میں اُن کے درمیان اختلاف ہے۔ شاید اس معاملہ میں توقیت کا مسئلہ اختیاری ہے کیوں کہ

توقیت پر سب متفق ہیں اور تعیین میں سب اختلاف رکھتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ان ایام میں نمازوں کے بعد تکبیر اُس شخص کے لیے ہے جو جماعت کے ساتھ نماز پڑھے۔ اِن ایّام میں تکبیر کی صفت کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ تین بار اللہ اکبر کہے۔ ایک قول کے بعد ان کلمات کا اضافہ کرے لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَاشَرِیْکَ لَهٗ، لَهُ الْمُلْکُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ اللّٰه و أكبر كبيرًا تین بار کہتے تھے۔ پھر چوتھی بار وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ کہتے تھے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس میں کوئی متعین چیز نہیں ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں شریعت نے کچھ تحدید نہیں کی ہے اگرچہ اکثر علما نے شریعت سے توقیت کو سمجھا ہے۔ تکبیر کے وقت کی تعیین میں اختلاف کا سبب بھی یہی ہے یعنی توقیت کا فہم تو ہے مگر شریعت میں کوئی نص نہیں ہے۔

علما کا اس پر اجماع ہے کہ عید الفطر میں عید گاہ جانے سے پہلے افطار کرنا مستحب ہے مگر عید الضحیٰ میں نماز سے واپس ہونے کے بعد ہی افطار کرے اور یہ بھی مستحب ہے کہ جس راستہ سے عید گاہ جائے اسے چھوڑ کر دوسرے راستہ سے واپس آئے کیوں کہ فعل نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہی ثابت ہے۔

باب۔ ۹

سجدۂ قرآن

اس باب میں گفتگو پانچ فصلوں میں منقسم ہے:

فصلِ اوّل

سجدۂ قرآن کا حکم

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے سجدۂ تلاوت کو واجب کہا ہے اور امام مالک اور امام شافعی اسے واجب نہیں بلکہ مسنون کہتے ہیں۔ اختلاف کا سبب سجدہ کے اوامر و اخبار کے مفہوم میں علما کا اختلاف ہے۔ قرآن کہتا ہے۔

إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَن خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً (مریم : ۵۸)

(جب رحمٰن کی آیتیں اُن کو سنائی جاتی ہیں تو روتے ہوئے سجدے میں گر جاتے ہیں۔)

اختلاف یہ ہے کہ اس حکم کو وجوب پر محمول کیا جائے یا استحباب پر؟ امام مالک اور امام شافعی نے آیت کے فہم میں صحابہ کی پیروی کی کیوں کہ شرعی اور امر کا راسخ فہم انھی کو حاصل تھا۔ یہ ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے جمعہ کو آیت سجدہ کی تلاوت کی۔ آپ منبر سے اترے اور سجدہ میں چلے گئے اور آپ کے ساتھ نمازیوں نے بھی سجدہ کیا۔ دوسرے جمعہ کو بھی یہی ہوا۔ جب آپ نے تلاوت کی اور لوگ سجدہ کے لیے بڑھے تو فرمایا: ''ٹھہرو، اللہ نے اسے ہم پر واجب نہیں کیا ہے سوائے اِس کے کہ ہماری مرضی ہو''۔ تمام صحابہ موجود تھے مگر کسی نے اختلاف نہیں کیا جب کہ شریعت کی روح سے سب سے زیادہ واقف وہی ہیں۔ اس سے استدلال وہ فقہا اسی وقت کرتے ہیں جب صحابی کے قول کی کوئی مخالف دلیل نہ ہو۔ اس سلسلہ میں امام شافعی نے زید بن ثابتؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قرآن پڑھ کر سناتا تھا۔ میں نے سورہ حج کی قرأت کی مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سجدہ نہیں کیا اور نہ ہم نے سجدہ کیا۔'' اسی طرح ان لوگوں کے حق میں اس روایت سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے نہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ المفصل میں سجدہ نہیں کیا''۔ دوسری روایت میں ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں سجدہ کیا''۔ تطبیق اور جمع کا تقاضا ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب نہ ہو۔ ہر ایک نے جو رائے قائم کی اسی

کے مطابق حدیث بھی پیش کی خواہ وہ سجدہ کرنے والوں میں سے ہو یا دوسرے گروہ میں سے ہو۔

امام ابوحنیفہ نے اس معاملہ میں یہ اصول اپنایا کہ اوامر کو اصلاً پر محمول کرنا چاہیے یا وہ اخبار جو حکم کا درجہ رکھتے ہیں انہیں واجب سمجھنا چاہیے۔ ابو المعالی کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت سے متعلق وارد اوامر سے امام ابوحنیفہ کا استدلال کوئی معنی نہیں رکھتا۔ کیوں کہ مطلق سجدہ کا وجوب اس کا متقاضی ہے کہ مقید میں بھی یعنی قرأت قرآن کے وقت اسے واجب قرار دے۔ قرأت قرآن سے مراد آیت سجدہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر صورت وہی ہوتی جو امام ابوحنیفہ نے بیان کی ہے تو اُس آیت کی تلاوت کرتے وقت نماز واجب ہوتی جس میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ سجدۂ تلاوت قرآن کے سلسلہ میں وارد اخبار امر ہی کے معنی میں اکثر جگہوں میں لیے گئے ہیں۔ جب معاملہ یوں ہے تو سجدہ کا حکم نماز کے حکم کی مانند نہیں ہے کیوں کہ نماز کے وجوب کو دوسری قیود سے مقیّد کیا گیا ہے پھر نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی سجدہ کیا ہے اس سے تلاوت کے وقت سجدہ کرنے کا مفہوم بالکل واضح ہو گیا اس لیے واجب ہوا کہ امر کے مقتضیٰ کو وجوب پر محمول کیا جائے۔

فصل ثانی

مقامات سجدہ کی تعداد

امام مالک نے الموطأ میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک سجدہ کے مقامات قرآن میں گیارہ ہیں۔ المفصّل میں کوئی سجدہ نہیں ہے۔ ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ پہلا مقام سجدہ سورہ لأعراف کا خاتمہ ہے۔ دوسرا مقام سورہ الرعد کی آیت ۱۵ ہے:

وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَن فِيْ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ (الرّعد: ۱۵)

(وہ تو اللہ ہی ہے جس کو زمین و آسمان کی ہر چیز طوعاً و کرھاً سجدہ کر رہی ہے اور سب چیزوں کے سائے صبح و شام اُس کے آگے جھکتے ہیں)

تیسرا مقام سجدہ سورہ النحل میں أوْيَفْعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ (آیت ۵۰) ہے۔ چوتھا مقام سورہ بنی اسرائیل میں وَيَزِيدُهُم خُشُوعًا (آیت ۱۰۹) ہے۔ پانچواں مقام سورہ مریم میں خَرُّوا سُجَّدًا وَّبُكِيًّا (آیت ۵۸) ہے۔ چھٹا مقام سورہ الحج میں آیت إنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يشآءُ (آیت ۱۸) ہے اور یہ اس سورہ کا پہلا سجدہ ہے۔ ساتواں مقام سورہ الفرقان میں وَزَادَهُم نُفُورًا (آیت ۶۰) ہے۔ آٹھواں مقام سورہ النمل میں رَبُّ العَرْشِ العَظِيمِ (آیت ۲۶) ہے۔ نواں مقام سجدہ سورہ السّجدہ میں وَهُم لَا يَسْتَكْبِرُونَ (آیت ۱۵) ہے۔ دسواں مقام سورہ صٓ میں وَخَرَّ رَاكِعًا أنَابَ (آیت ۲۴) ہے۔ گیارہواں مقام سورہ حٰم السجدہ میں إنْ كُنْتُم إيَّاهُ تَعْبُدُونَ (آیت ۳۷) اور ایک قول کے مطابق وَهُم لَا يَسْأَمُونَ (آیت ۳۸) ہے۔

امام شافعی کے نزدیک چودہ مقاماتِ سجدہ ہیں: تین سورہ المفصّل میں ہیں، سورہ انشقاق میں ہے، سورہ النجم میں ہے اور إقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الأَعْلٰى میں سجدہ ہے۔ سورہ صٓ میں ان کے نزدیک سجدہ نہیں ہے کیوں کہ یہ شکر کے باب میں سے ہے۔

امام احمد پندرہ مقامات سجدہ کے قائل ہیں۔ انہوں نے سورہ الحج میں دوسرا سجدہ مانا ہے اور سورہ صٓ کے سجدہ کو بھی تسلیم کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ سجدہ کے بارہ مقامات کو تسلیم کرتے ہیں۔ طحاوی کہتے ہیں: یہ تمام سجدے خبر کے اسلوب میں آئے ہیں۔

اختلاف کا سبب اُن مسالک کا اختلاف ہے جن کا سہارا فقہا نے تعداد کے سلسلہ میں لیا ہے۔ بعض فقہا نے اہلِ مدینہ کے عمل کو اختیار کیا ہے۔ بعض نے قیاس سے کام لیا ہے اور بعض نے سماع پر اعتماد کیا ہے۔ اہلِ مدینہ کے عمل پر اعتماد کرنے والے امام مالک اور ان کے اصحاب ہیں۔ قیاس کا سہارا امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جن سجدوں پر ہم نے اجماع دیکھا ہے وہ سب خبر کے صیغوں میں ہیں یعنی اعراف، نحل، رعد، بنی اسرائیل، مریم، حج کا پہلا سجدہ، فرقان، نمل اور سوہ السجدہ کے سجدے۔ اس لیے خبر کے اسلوب میں وارد تمام سجدوں پر یہی حکم لگانا واجب ہے۔ اور وہ سورہ صٓ اور سورہ انشقاق کے سجدے ہیں۔ امر کے صیغے میں وارد تین سجدوں کو امام موصوف ساقط قرار دیتے ہیں یعنی سورہ النجم، سورہ الحج کا دوسرا سجدہ اور إِقْـرَأْ بِـاسْـمِ رَبِّكَ کا سجدہ۔ جن فقہا نے سماع پر اعتماد کیا ہے انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت سورہ انشقاق سورہ إِقْـرَأْ بِـاسْـمِ رَبِّكَ اور سورہ النجم کو مقامات سجدہ میں شامل کیا ہے۔ امام مسلم نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ الأثرم کہتے ہیں: امام احمد سے سوال کیا گیا، سورہ الحج میں کتنے سجدے ہیں؟ آپ نے کہا: دو سجدے ہیں۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی صحیح حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورہ الحج میں دو سجدے بتائے ہیں۔ یہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا قول ہے۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ امام شافعی نے سورہ صٓ کے سجدہ کو ساقط قرار دیا ہے کیوں کہ امام ابوداؤد نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منبر پر سورہ صٓ کی آیتِ سجدہ کی تلاوت کی۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منبر سے اترے اور سجدہ کیا دوسرے دن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پھر اسی آیت کی تلاوت کی تو لوگ سجدہ کے لیے کمربستہ ہو گئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّمَا هِيَ تَوبَةُ نَبِيّ وَلٰكِنْ رَأَيْتُكُم تُشِيْرُونَ لِلسُّجوُدِ فَنَزَلْتُ فَسَجدْتُ

(یہ تو ایک نبی کی توبہ تھی۔ مگر جب میں نے دیکھا کہ تم لوگ سجدہ کی طرف اشارے کر رہے ہو تو میں منبر سے اتر آیا اور میں نے سجدہ کر لیا۔)

اس میں امام ابوحنیفہ کے حق میں وجوبِ سجدہ کے سلسلہ میں حجّت ہے کیوں کہ انہوں نے اس سجدہ کو ترک کرنے کی ایک علّت بتائی ہے جو دوسرے سجدوں میں نہیں ہے اس لیے واجب ہوا کہ جس سجدہ میں علت نہیں ہے اس کا حکم اُس سجدہ سے مختلف ہو جس میں علّت ثابت ہے۔ یہ ایک طرح کا استدلال ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ اس کا تعلق دلیلِ خطاب کو جائز کرنے کے باب سے ہے۔ المفصّل میں سجدہ کو تسلیم کرنے والے حدیث عکرمہ بواسطہ ابن عباسؓ سے استدلال کرتے ہیں اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ ''جب سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ ہجرت کی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے المفصّل میں سجدہ نہیں کیا''۔ ابوعمر کہتے ہیں: ''یہ حدیث منکر ہے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے المفصّل میں سجدۂ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روایت کی ہے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مدینہ ہی میں رہتے تھے''۔ ثقہ راویوں نے ان سے روایت کی ہے آپ نے سورہ النجم میں سجدہ کیا ہے۔

فصل ثالث

سجدہ تلاوت کا وقت

وقت کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے نماز کے لیے ممنوع اوقات میں سجدۂ تلاوت کرنے سے منع کیا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے جو فرض نمازوں کو ان اوقات میں پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔ امام مالک نے بھی الموطا میں ان اوقات میں سجدۂ تلاوت سے منع کیا ہے کیوں کہ یہ اُن کے نزدیک نفل ہے اور اُن کے نزدیک ان اوقات میں نفل پڑھنا منع ہے۔ ابن القاسم نے ان سے روایت کی ہے کہ وہ عصر کے بعد سجدۂ تلاوت کرتے تھے جب تک کہ سورج زرد نہ ہو جائے یا اس کا رنگ نہ تبدیل ہو۔ اسی طرح صبح کے بعد بھی وہ سجدۂ تلاوت کرتے تھے۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ یہ سنت ہے اور ان اوقات میں سنتوں کی ادائیگی جائز ہے جب کہ سورج غروب یا طلوع کے قریب نہ ہو۔

فصل رابع

سجدۂ تلاوت کس پر واجب ہے

علما کا اجماع ہے کہ ان آیات کی تلاوت کرنے والے پر سجدہ واجب ہے خواہ وہ نماز میں مصروف ہو یا عام حالات میں تلاوت کر رہا ہو۔ سننے والے پر سجدہ واجب ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سامع پر سجدہ واجب ہے۔ وہ مرد اور عورت میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے۔ امام مالک کہتے ہیں: سامع دو شرطوں پر سجدہ کرے گا۔

۱۔ جب کہ وہ قرآن سننے کی غرض سے بیٹھا ہو۔

۲۔ تلاوت کرنے والا سجدہ کر رہا ہو۔

اس کے ساتھ ہی اس کا سامع کے لیے امام ہونا بھی صحیح ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ سامع سجدہ کرے گا جب کہ وہ قاری کے پاس بیٹھا ہو گرچہ قاری امامت کے لیے موزوں نہ ہو۔

فصل خامس

سجدہ کی صفت

سجدۂ تلاوت کی صفت کے سلسلہ میں تمام فقہا کہتے ہیں کہ جب قاری سجدہ کرے تو سجدہ میں جاتے ہوئے اور سجدہ سے سر اٹھاتے ہوئے تکبیر کہے۔ اس مسئلہ میں امام مالک کا قول مختلف ہے جب کہ وہ نماز میں مصروف نہ ہو۔ جب وہ نماز میں مصروف ہو تو ایک ہی بار تکبیر کہے۔

کتاب احکام المَیّتِ

اس کتاب کے احکام یعنی زندہ انسانوں پر مردوں کے حقوق چھ ابواب میں منقسم ہیں۔

باب(۱) جاں کنی کے مستحبات
باب(۲) میت کا غسل
باب(۳) میت کی تکفین
باب(۴) جنازہ اٹھانا
باب(۵) نمازِ جنازہ
باب(۶) میت کی تدفین

باب ۔ا
جاں کنی کے مستحبات

یہ مستحب ہے کہ موت کے وقت آدمی کو کلمہ شہادت کی تلقین کی جائے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ہے۔

لَقِنُوا مَوْتَاكُمْ شَهَادَةَ أَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

(اپنے مردوں کو مرتے وقت لاَ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کی شہادت دینے کی تلقین کرو۔)

وَ مَنْ كَانَ آخرَ قَولِهِ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهَ دَخَلَ الجَنَّةَ.

(جس شخص کی آخری بات یہ ہوئی کہ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ تو وہ جنت میں داخل ہو گیا۔)

مردے کو جاں کنی کے وقت قبلہ رو کرنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اسے مستحب سمجھتا ہے اور دوسرا گروہ اسے مستحب نہیں سمجھتا۔ امام مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا' یہ قدیم معاملہ نہیں ہے۔ سعید بن المسیب نے اس کا انکار کیا ہے اور کسی صحابی یا تابعی سے قبلہ رو کرنے کی بات منقول نہیں ہے۔ جب میت کا دم نکل جائے تو اس کی دونوں آنکھیں بند کر دی جائیں۔ تدفین میں جلدی کرنا مستحب ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں احادیث وارد ہیں' سوائے اس شخص کے جو پانی میں ڈوب کر مرا ہو۔ مسلک مالکی میں ڈوب کرنے مرنے والے کی تدفین تاخیر سے کرنا اس لیے مستحب ہے کہ اس کا اندیشہ ہے کہ پانی کی وجہ سے وہ بے ہوش ہو گیا ہو اور اس کی زندگی کا پتہ نہ چل رہا ہو۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں۔ جب ڈوبنے والے کے سلسلہ میں یہ احتیاط ہے تو بہت سے امراض میں بدرجۂ اولیٰ یہ احتیاط ملحوظ رکھنی چاہیے۔ جیسے کسی کو سکتہ ہو گیا ہو یا دوسرے امراض جو اطبا کے نزدیک معروف ہیں۔ طبیب کہتے ہیں کہ جس شخص کی سانس رک گئی ہو اسے تین گھنٹے کے بعد ہی دفن کر دینا چاہیے۔

باب ۔۲
میت کا غسل

اس باب سے متعلق چار فصلیں ہیں۔

فصل اوّل۔ غسل کا حکم

فصل ثانی۔ کن مردوں کو غسل دینا واجب ہے اور کن کو غسل دینا جائز ہے۔

فصل ثالث۔ غسل دینے والے کا حکم۔

فصل رابع۔ غسل کی صفت

فصل اوّل
غسل کا حکم

ایک قول ہے کہ میت کو غسل دینا فرض کفایہ ہے۔ دوسرا قول ہے کہ سنت کفایہ ہے۔ یہ دونوں اقوال مسلک مالکی کے ہیں سبب یہ ہے کہ عمل منقول نہیں ہے۔ عمل کا کوئی صیغہ نہیں ہوتا کہ اسے وجوب پر محمول کیا جائے یا نہ کیا جائے عبدالوہاب نے غسل کے وجوب پر استدلال قول نبویؐ سے کیا ہے۔ آپؐ نے اپنے صاحبزادی کے بارے میں فرمایا: تھا:

إغْسِلْنَهَا ثَلاثًا أوْ خمسًا.

(اسے غسل دو! تین بار یا پانچ بار)

محرم کے سلسلہ میں آپؐ کا حکم ہے إغْسِلُوه، (اسے غسل دو)

جن فقہا نے ان احادیث سے یہ سمجھا کہ یہ غسل کی صفت کی تعلیم دیتی ہیں، کوئی حکم نافذ نہیں کرتیں، انہوں نے میت کے غسل کو واجب نہیں مانا ہے۔ اور جن فقہا نے ان میں صفت اور حکم دونوں کو شامل سمجھا ہے انہوں نے غسل کو واجب کہا ہے۔

فصل ثانی
کن مردوں کو غسل دینا واجب ہے

جن مردوں کو غسل دینا واجب ہے ان میں اس مسلمان میت پر سب کا اتفاق ہے جو کافروں سے جنگ کرتے ہوئے کسی معرکہ میں شہید نہ ہوا ہو۔ علما نے شہید کو غسل دینے اور اس کی نمازِ جنازہ پڑھنے کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے اسی طرح مشرک کو غسل دینے میں بھی اختلاف ہے۔

وہ شہید جسے جنگ میں مشرکوں نے قتل کیا ہو، اسے غسل نہ دینے پر جمہور کا اتفاق ہے کیوں کہ روایت ہے کہ ''اللہ کے

رسول نے جنگِ احد کے مقتولین کے بارے میں حکم دیا اور وہ اپنے کپڑوں میں دفن کیے گئے اور ان کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی گئی۔''
حسن اور سعید بن المسیب کہتے ہیں۔ ہر مسلم کو غسل دیا جائے کیوں کہ ہر مردہ حالتِ جنابت میں ہوتا ہے۔ ان حضرات کے قول کی وجہ شاید یہ ہے کہ مقتولینِ احد کے ساتھ جو رویہ رکھا گیا وہ وقت کی ضرورت تھی یعنی انہیں غسل دینے میں زحمت تھی۔ فقہا میں سے عبید اللہ بن الحسن العنبر ی اسی کے قائل ہیں۔

ابن امنذر کی حکایت کی مطابق ابو عمر سے شہید کو غسل دینے کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا۔ حضرت عمرؓ کو غسل دیا گیا۔ کفن پہنایا گیا' حنوط لگایا گیا اور آپؓ کی نمازِ جنازہ پڑھی گئی حالانکہ وہ شہید تھے۔

مشرکوں کے خلاف جنگ میں مارے جانے والے شہدا کو غسل نہ دینے پر جن فقہا کا اتفاق تھا وہ چوروں اور مشرک کے سوا دوسرے قاتلوں سے شہادت پانے والوں کے بارے میں مختلف الرّائے ہیں۔ امام احمد' امام اوزاعی اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ اب شہیدوں کا حکم وہی ہے جو مشرک کے قاتلوں کی یلغار سے شہید ہونے والوں کا حکم ہے۔ امام مالک اور امام شافعی ایسے شہدا کو غسل دینے کے حق میں ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے غسل کے حکم کو رفع کرنے کے لیے مطلق شہادت کافی ہے یا کافروں کے ہاتھوں شہادت ضروری ہے؟ جن لوگوں نے مطلق شہادت کو سبب قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہر اس مقتول کو غسل نہ دیا جائے جسے اللہ کے رسول ﷺ نے شہید قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے کافروں کے ہاتھوں شہادت کو سبب قرار دیا ہے انہوں نے اس حکم کو انہی شہیدوں تک محدود رکھا ہے۔

کافر و مشرک کو غسل دینے کے سلسلہ میں امام مالک کہتے ہیں کہ مسلمان اپنے کافر والد کو غسل نہیں دے گا اور نہ اسے قبر میں دفن کرے گا' سوائے اس کے کہ لاش ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اسے مٹی کے نیچے چھپا دے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں کہ مسلمان اپنے رشتہ دار کو غسل دے اور اس کی تدفین کرے۔ یہی امام ابو ثور' امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ ابو بکر ابن المنذر کہتے ہیں۔ مشرک میت کو غسل دینے کی کوئی سنت نہیں ہے جس کی پیروی کی جائے۔ روایتوں میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے چچا کا جب انتقال ہو گیا تو آپؐ نے انہیں غسل دینے کا حکم دیا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا غسل عبادت ہے یا اس کا تعلق نظافت سے ہے۔ اگر عبادت ہے تو کافر کو غسل دینا جائز نہیں ہے اور اگر یہ نظافت ہے تو جائز ہے۔

فصل ثالث

غسل دینے والے کا حکم

کس شخص کے لیے غسل دینا جائز ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ مَرد مَردوں کو غسل دیں گے اور عورتیں عورتوں کو غسل دیں گی۔ علما کا اختلاف اس میں ہے کہ اگر عورت مردوں کے ساتھ مرے یا مرد عورتوں کے ساتھ مرے اور دونوں زوجین نہ ہوں تو کیا حکم ہوگا؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو کپڑے کے اوپر سے غسل دے دے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان میں سے کوئی اپنے ساتھی کو نہ غسل دے نہ تیمّم کرائے۔ یہ حیث بن سعد کو قول ہے۔ بلکہ بغیر غسل کے ان کی تدفین ہوگی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ممانعت کو امر پر یا امر کو ممانعت پر غلبہ حاصل ہوگا اور کسے ترجیح دی جائے گی۔ اس کی تفصیل

یہ ہے کہ میت کو غسل دینا امر ہے اور مرد عورت کا ایک دوسرے کے بدن کو دیکھا معذوری کے وقت نہی ہے۔ جن فقہا نے نہی کو مطلق غالب قرار دیا ہے یعنی انہوں نے مردے کو زندہ پر اس طور سے قیاس نہیں کیا ہے کہ طہارت کے لیے مٹی پانی کا بدل ہو سکے انہوں نے یہ مؤقف اپنایا کہ ان میں سے کوئی اپنے ساتھی کو غسل نہ دے نہ تیمم کرائے۔ اور جن فقہا نے امر کو نہی پر غالب قرار دیا ہے انہوں نے ان میں سے ہر ایک کے لیے اپنے ساتھی کو غسل دینے کا جواز فراہم کیا ہے۔ گویا انہوں نے امرِ غسل کو نہی پر مطلق غالب مانا ہے۔ جن فقہا نے صرف تیمم کی اجازت دی ہے ان کے نزدیک یہاں امر و نہی میں کوئی تعارض نہیں ہے کیوں کہ مقامات تیمم کی طرف دیکھنا دونوں صنفوں کے لیے جائز ہے اسی لیے امام مالک کی رائے ہے کہ مرد صرف عورت کے دونوں ہاتھ اور چہرہ پر تیمم کر دے کیوں کہ یہ اعضا ستر میں شامل نہیں ہے۔ اور عورت مرد کی کہنیوں تک تیمم کرا دے کیوں کہ یہ مرد کا ستر نہیں ہے۔ ان کے مسلک کے مطابق مرد کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے۔ گویا ان فقہا کے نزدیک میت کے حکم کو غسل سے تیمم تک منتقل کرنے والی ضرورت امر اور نہی کے درمیان تعارض ہے گویا اس ضرورت کو اس ضرورت کے مشابہ قرار دیا جس کی وجہ سے زندہ شخص کے لیے تیمم جائز ہوتا ہے۔ اور اس تشبیہ میں بُعد پایا جاتا ہے مگر جمہور اسی پر قائم ہیں۔

امام مالک کے قول میں اس سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ کبھی انہوں نے مطلق بات کہی ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو تیمم کرا دے اور کبھی محرم اور غیر محرم میں تفریق کی ہے اور کبھی محرم افراد میں مرد اور عورت میں فرق کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محرم افراد میں ان کے تین اقوال ہیں۔ سب سے مشہور قول ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو کپڑوں پر غسل دے دے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کوئی اپنے ساتھی کو غسل نہ دے بلکہ تیمم کرائے یعنی جو بات جمہور نے غیر محرم افراد کے بارے میں کہی ہے۔ تیسرا قول مردوں اور عورتوں کے درمیان تفریق کا ہے یعنی عورت مرد کو غسل دے سکتی ہے مگر مرد عورت کو غسل نہیں دے سکتا۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک دوسرے کے غسل کی جگہیں دیکھیں۔ اس معاملہ میں محرم اور اجنبی یکساں ہیں۔ مباح قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سخت ناگزیر ہے اور وہ اس میں اجنبی سے زیادہ معذور ہیں۔ تفریق کا سبب یہ ہے کہ مرد کا عورت کو دیکھنا عورت کے مرد کو دیکھنے سے زیادہ قابلِ ملامت ہے و کراہت ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ خواتین مردوں کی نگاہوں سے حجاب کر سکتی ہیں مگر مرد خواتین کی نگاہوں سے حجاب نہیں کر سکتے۔

اس باب میں علما کا اجماع ہے کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے مگر مرد کا اپنی بیوی کو غسل دینا مختلف فیہ ہے۔ جمہور فقہا اُسے جائز کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ مرد اپنے بیوی کو غسل نہیں دے سکتا۔ اختلاف کا سبب موت کو طلاق سے تشبیہ دینا ہے۔ جن فقہا نے طلاق کی تشبیہ دی ہے انہوں نے مرنے کے بعد بیوی کو دیکھنا جائز نہیں قرار دیا ہے اور جنہوں نے طلاق سے تشبیہ نہیں دی اور یہ جمہور ہیں' انہوں نے کہا کہ موت سے پہلے جن حصوں کو دیکھنا شوہر کے لیے جائز تھا وہ موت کے بعد بھی جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ نے موت کو طلاق سے تشبیہ اس لیے دی ہے کہ ان کی رائے ہے کہ اگر دونوں بہنوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو دوسری سے نکاح کرنا اس کے لیے جائز ہے یہی حالت طلاق کی صورت میں بھی پیش آتی ہے۔ مگر اس تشبیہ میں بڑی دوری ہے اس لیے کہ دو بہنوں کو جمع کرنے کی ممانعت کی علت زندہ اور مردہ بہن کے درمیان رفع ہو جاتی ہے اسی لیے دوسری بہن حلال ہو جاتی ہے سوائے اس کے کہ یہ دلیل لائی جائے کہ جمع بین الأختین کی علت عقل کے دائرہ سے باہر کی چیز ہے یہ محض عبادت ہے جس کا مفہوم و معنی ضروری نہیں ہے کہ سمجھ میں آئے۔ اس صورت میں امام ابو حنیفہ کا مسلک قوی ہو جاتا ہے۔

اسی طرح علما کا اس پر اجماع ہے کہ طلاق بائن پانے والی عورت اپنے شوہر کو غسل نہیں دے سکتی البتہ طلاق رجعی پانے والی عورت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ غسل دے سکتی ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ وہ غسل نہیں دے سکتی اگر چہ طلاق رجعی ہو اور یہ امام مالک کے قول کا قیاس ہے کیوں کہ ان کے نزدیک وہ مرد عورت کو نہیں دیکھ سکتا۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا مرد طلاق رجعی پانے والی بیوی کو دیکھ سکتا ہے یا نہیں؟

غسل دینے والے پر کیا واجب ہے، اس سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے، ایک گروہ کہتا ہے کہ جو میت کو غسل دے اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب حدیثِ ابو ہریرہؓ کا حدیثِ اسمآ سے تعارض ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ وَ مَنْ حَمَلَه‘ فَلْيَتَوَضَّأْ

(جو میت کو غسل دے وہ غسل کر لے اور جو میت کو لے جائے وہ وضو کر لے۔)

اس کی تخریج میں امام ابوداؤد نے کی ہے۔

حدیثِ اسماؓ میں ہے کہ انہوں نے جب حضرت ابوبکرؓ کو غسل دیا تو وہ نکلیں اور مہاجرین وانصار میں جو حاضر تھے ان سے پوچھا اور کہا، میں روزے سے ہوں اور آج شدید ٹھنڈک ہے تو کیا میرے اوپر غسل واجب نہیں ہے؟ لوگوں نے کہا نہیں۔ حدیثِ اسماؓ صحیح ہے۔ البتہ حدیثِ ابو ہریرہؓ اکثر اہلِ علم کے نزدیک، جیسا کہ ابوعمر نے بیان کیا ہے، صحیح نہیں ہے، مگر حدیثِ اسمآ اور اس میں درحقیقت کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیوں کہ جس نے کسی چیز کا انکار کیا ہے اس میں احتمال ہے کہ حدیث اس تک نہ پہنچ سکی ہو۔ حضرت اسماؓ کا سوال بتاتا ہے کہ اس مسئلہ میں صدر اول میں اختلاف موجود تھا۔ وَاللّٰہُ أعلمُ۔ انہی اسباب کی بنا پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حسب عادت اور حدیث کی طرف توجہ کی وجہ سے کہا ہے کہ میت کو غسل دینے والے پر غسل واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ حدیثِ ابو ہریرہؓ ثابت ہو۔

فصل رابع

غسلِ میت کی صفت

اس فصل میں متعدد مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ

کیا غسل دیتے ہوئے میت کی قمیض اتار لی جائے یا اس کی قمیض میں غسل دیا جائے؟ اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ جب میت کو غسل دیا جائے تو اس کا کپڑا اتار لیا جائے اور اس کا ستر ڈھک دیا جائے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی قمیض میں ہی اسے غسل دیا جائے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ رسولِ پاک ﷺ کو آپؐ کی قمیض میں غسل دینے کا عمل آپؐ ہی کیلیے مخصوص تھا یا یہ سنت پر عمل

تھا؟ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ یہ عمل آپ کے لیے مخصوص تھا اور یہ کہ میت کے ان حصوں کو دیکھنا حرام نہیں ہے جو اس کی زندگی میں دیکھے جا سکتے تھے انہوں نے کہا کہ میت کو عریاں غسل دیا جائے گا سوائے اس کے ستر کے جنہیں اس کی زندگی میں دیکھنا حرام تھا۔ اور جن فقہا نے اسے سنت قرار دیا جس کا تعلق اجماع کے باب سے یا امر خداوندی سے ہے کیوں کہ حدیث میں مذکور ہے کہ صحابہ نے ایک آواز سنی تھی۔ قمیض نہ اتارو جب کہ ان پر نیند طاری کر دی گئی تھی انہوں نے کہا۔ افضل یہ ہے کہ میت کو اس کی قمیض میں غسل دیا جائے۔

دوسرا مسئلہ

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ میت کو وضو نہیں کرایا جائے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اسے وضو کرایا جائے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر وضو کرا دیا جائے تو اچھا ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس حدیث سے تعارض ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ میت کو وضو نہ کرایا جائے کیوں کہ وضو ایک عبادت ہے جو عبادت کے لیے فرض کی گئی ہے۔ جب میت سے عبادت ساقط ہو گئی ہے تو اس کی شرط یعنی وضو بھی ساقط ہے اور اگر غسل احادیث میں وارد نہ ہوتا تو یہ بھی واجب نہ ہوتا۔

حضرت امّ عطیہؓ کا حدیث کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ وضو میت کے غسل کے لیے شرط ہو۔ کیوں کہ حدیث میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیٹی کو غسل دینے کے سلسلہ میں فرمایا:

إِبْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَ مَوَاضِعِ الْوُضُوْءِ مِنْهَا

(اس کے دائیں حصہ سے شروع کرو اور پہلے وضو کی جگہوں کو دھوؤ۔)

یہ اضافہ ثابت ہے۔ اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ اسی لیے ان روایات کے ساتھ تعارض ناگزیر ہوا جن میں غسل کا مطلق حکم ہے اس لیے کہ مقیّد پر حکم لگاتا ہے کیوں کہ اس میں اضافہ ہے اس پر جو بہت سے لوگ سمجھتے ہیں۔ اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مطلق مقیّد کا مخالف ہے۔ ایسی احادیث بہت ہیں جن میں میّت کو بغیر وضو کے غسل دینے کا مطلق حکم آیا ہے۔ ان فقہا نے مقید پر مطلق کو ترجیح دی ہے کیوں کہ قیاس بھی ہے اس کا مخالفت ہے۔ امام شافعی نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا اصول اختیار کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ

غسل میں توقیت (تعداد غسل) کے مسئلہ میں علما میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے توقیت کو واجب کہا ہے اور کچھ لوگوں نے اس مستحسن اور مستحب قرار دیا ہے۔ توقیت کو واجب کہنے والوں سے بعض فقہا نے طاق کو واجب مانا ہے اور خواہ طاق کی گنتی کوئی ہو۔ یہ ابن سیرین کا قول ہے۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے صرف تین بار غسل کو واجب کہا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ کچھ لوگوں نے طاق کی قلیل ترین گنتی کی حد مقرر کی ہے اور کہا ہے کہ تین بار سے کم غسل نہ دیا جائے۔ طاق کی زیادہ سے زیادہ گنتی کی حد مقرر نہیں کی ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ بعض فقہا نے طاق کے اکثر عدد کی حد مقرر کی ہے اور کہا ہے کہ سات کا عدد تجاوز نہ کرے یہ امام احمد بن حنبل کا مسلک ہے۔ جن علما نے وتر (طاق کے عدد) کو مستحب کہا ہے اور اس کی کوئی حد مقرر

نہیں کی ہے وہ امام مالک بن انس اور ان کے اصحاب ہیں۔

توقیت کی شرط قرار دینے والوں اور شرط نہ قرار دینے والوں بلکہ اسے مستحب ماننے والوں کے درمیان اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث کے مخالف ہونا ہے۔ حدیثِ ام عطیہؓ کا ظاہر توقیت کا تقاضا کرتا ہے کیوں کہ اس میں حکم نبویؐ ہے کہ تین بار یا پانچ بار غسل دیں یا اگر مناسب سمجھو تو اس سے زیادہ دفعہ غسل دو۔ بعض روایات میں سات بار غسل دینے کا حکم ہے۔ دوسری طرف طہارت کے معاملہ میں زندہ پر مردے کو قیاس کرنے کا تقاضا ہے کہ اس میں کوئی توقیت نہ ہو جس طرح زندہ شخص کی طہارت میں کوئی توقیت نہیں ہے۔ جن فقہا نہ حدیث کو قیاس پر ترجیع دی انہوں نے توقیت کا اثبات کیا۔ اور جن لوگوں نے حدیث اور قیاس میں جمع کی صورت نکالی انہوں نے توقیت کو استحباب پر محمول کیا۔ جن فقہا نے مختلف توقیتیں اختیار کیں ہیں اس کا سبب حضرت ام عطیہؓ سے مروی روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ عدد تین سے کم نہ ہو کیوں کہ حدیثِ ام عطیہؓ میں طاق کی سب سے کم گنتی یہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ جو طاق عدد بھی ہو وہ مباح ہے کیوں کہ حدیث میں أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَالِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ (یا اس سے زیادہ دفعہ اگر تم لوگ مناسب سمجھو) کے الفاظ بھی موجود ہیں۔

امام احمد نے طاق عدد کے اس اکثر کو اختیار کیا ہے جس کی صراحت حدیث کی بعض روایتوں میں کی گئی ہے اور وہ سات کا عدد ہے امام ابوحنیفہ نے تین کے عدد میں اسے محدود رکھا ہے کیوں کہ روایت ہے کہ محمد بن سیرین نے ام عطیہؓ سے تین کے عدد کی روایت اخذ کی، دو بار بیری کے پتے سے غسل دیا جائے اور تیسری بار پانی اور کافور سے۔ ان کے نزدیک شرعی طاق کی گنتی صرف تین ہے۔

امام مالک اسے مستحب کہتے تھے کہ پہلی دفعہ خالص پانی سے غسل دیا جائے۔ دوسری بار بیری کے پتے سے اور تیسری بار پانی اور کافور سے غسل دیا جائے۔

اس میں اختلاف ہے کہ اگر میت کے پیٹ سے کوئی گندگی نکلے تو اسے دوبارہ غسل دیا جائے یا نہیں؟ ایک قول ہے کہ دوبارہ غسل دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ دوبارہ غسل دیا جائے۔ جو لوگ اعادہ کے قائل ہیں ان میں اختلاف اس پر ہوا کہ اگر گندگی دوبارہ نکل آئے تو کتنی بار غسل کا اعادہ کیا جائے؟ ایک قول ہے کہ غسل کا اعادہ ایک بار ہو گا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ تین بار غسل کا اعادہ ہو گا۔ تیسرا قول ہے کہ سات بار غسل کا اعادہ ہو گا۔ اس پر اجماع ہے کہ سات دفعہ پر کوئی اضافہ نہیں کیا جائے گا۔

میت کے ناخن اور بال کاٹنے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کے ناخن اور بال کاٹ لیے جائیں گے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہ ناخن کاٹے جائیں گے نہ بال۔ اس سلسلہ میں کوئی حدیث نہیں ہے۔ اس میں اختلاف کا سبب صدر اول کا اختلاف ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اختلاف کی وجہ زندہ شخص پر مردے کو قیاس کرنا ہو۔ جس نے زندہ شخص پر اسے قیاس کیا اس نے ناخن اور بال کاٹنا واجب قرار دیا کیوں کہ زندہ شخص کے لیے یہ متفقہ طور پر مسنون ہے۔

اسی طرح میت کے پیٹ کو غسل سے پہلے دبانے میں بھی اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے اسے مناسب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کی نفی کی ہے۔ جن لوگوں نے اس کا اثبات کیا ہے ان کے نزدیک غسل سے پہلے یہ ایک طرح سے ناپاکی سے صفائی کا عمل ہے اور یہ زندہ و مردہ دونوں سے مطلوب ہے۔ جن لوگوں نے اس کی نفی کی ہے انہوں نے اسے شریعت سے ماورا ہو کر مکلف بنانے کا عمل قرار دیا ہے اور اس مسئلہ میں زندہ شخص کے ساتھ معاملہ میت کے برخلاف ہے۔

باب ۔ ۳
میت کی تکفین

اس باب میں اصل یہ حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کی تکفین تین سفید سوتی کپڑوں میں کی گئی اس میں نہ قمیض تھی نہ عمامہ تھا۔'' امام ابوداؤد نے لیلیٰ بنت قائف ثقفیؓ سے تخریج کی ہے۔ وہ کہتی ہیں ''میں رسول اللہ کی صاحبزادی ام کلثوم کو غسل دینے والوں میں شامل تھی۔ اللہ کے رسول ﷺ نے سب سے پہلے مجھے ازار بند دیا پھر قمیض دی پھر دوپٹہ دیا اور پھر چادر دی۔ اس کے بعد وہ ایک دوسرے کپڑے میں لپیٹی گئیں۔ وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ دروازے پر تشریف فرما تھے۔ آپؐ کے پاس کفن کے کپڑے تھے۔ آپؐ ہمیں ایک ایک کپڑا دیتے جاتے تھے۔''

بعض علما نے ان دونوں حدیثوں کے ظاہر پر عمل کیا اور کہا کہ مرد کی تکفین تین کپڑوں میں اور عورت کی تکفین پانچ کپڑوں میں ہوگی یہی امام شافعی، امام احمد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت کی تکفین کے لیے کم سے کم تین کپڑے ہوں۔ ویسے سنت پانچ کپڑوں کی ہے۔ مرد کی تکفین کم از کم دو کپڑوں میں ہو۔ ویسے سنت تین کپڑوں کی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حد نہیں ہے۔ دونوں صنفوں میں ایک کپڑا بھی کافی ہوسکتا ہے مگر طاق ہو تو مستحب ہے۔

توقیت میں یہ اختلاف ان دونوں حدیثوں کے مفہوم میں اختلاف کی وجہ سے ہے۔ جن فقہا نے ان حدیثوں سے اباحت کا حکم مراد لیا ہے انہوں نے توقیت نہیں کی ہے سوائے اس کے کہ طاق عدد کو انہوں نے مستحب کہا ہے کیوں کہ اس پر دونوں حدیثوں کا اتفاق ہے انہوں نے مرد اور عورت میں بھی فرق نہیں کیا ہے گویا انہوں نے توقیت کو چھوڑ کر اباحت کا حکم سمجھا ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے توقیت کی شرعی حیثیت سمجھی ہے کہ شرع سے یہی ہم آہنگ ہے۔

جن فقہا نے عدد سے یہ سمجھا ہے کہ اس نے اباحت کو شرعی حیثیت دی ہے انہوں نے توقیت کا اثبات کیا ہے یا تو واجب کے طور پر یا مستحب کے طور پر۔ ان سب کی گنجائش ہے اور اس میں متعین اور محدود قانون نہیں ہے۔ ایسے مسئلہ میں قانون بنانا جس میں کوئی قانون نہ ہو، محض تکلف ہے۔ حضرت مصعب بن عمیرؓ کی تکفین جنگِ احد میں ایک دھاری دھار چادر میں کی گئی تھی۔ اور حالت یہ تھی کہ لوگ جب ان کا سر ڈھانکتے تو دونوں پاؤں کھل جاتے اور جب پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا۔ تب اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''سر ڈھک دو اور پاؤں پر گھاس ڈال دو۔''

علما کا اتفاق ہے کہ میت کا سر ڈھکا جائے گا اور اسے خوشبو لگائی جائے گی۔ البتہ کوئی حالتِ احرام میں مر جائے تو اس کے سلسہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ محرم اور غیر محرم دونوں برابر ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ محرم کا

سرنہ ڈھکا جائے اور نہ اسے خوشبو لگائی جائے۔ اختلاف کا سبب عموم اور خصوص میں تعارض ہے۔ خصوص تو حدیثِ ابن عباسؓ میں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کی خدمت میں ایک شخص لایا گیا جس کا آخری وقت تھا۔ حالتِ احرام میں اس کا انتقال ہو گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

كَفِّنُوهُ فِي ثَوبَيْنِ وَاغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ وَلَا تَقْرَبُوهُ طِيبًا فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُلَبِّي.

(اس کی تکفین دو کپڑے میں کرو اور اسے پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، اس کا سر نہ ڈھانکو نہ اسے خوشبو لگاؤ، قیامت کے دن اسے اٹھایا جائے گا تو وہ تلبیہ کرتے ہوئے اٹھے گا۔)

عموم ان احادیث میں سے جن میں میت کو غسل دینے کا مطلق حکم بیان کیا گیا ہے۔ جن فقہا نے مندرجہ بالا حدیث کی روشنی میں محرم کی تخصیص کی ہے جس طرح جنگ احد میں مقتولین کی تخصیص کی تھی اور ایک شخص کے سلسلہ میں حکم نبوی کو تمام افراد پر عام کیا ہے انہوں نے کہا محرم کا سر نہ ڈھکا جائے اور نہ اسے خوشبو لگائی جائے۔ جن فقہا نے استثنا اور تخصیص کی جگہ جمع و تطبیق کا مسلک اختیار کیا انہوں نے کہا کہ اعرابی کی حدیث اسی کے ساتھ مخصوص ہے اس کا حکم مقدس نہیں ہے۔

باب ۔۴

جنازہ کے ساتھ چلنا

جنازہ کے ساتھ چلنے کی سنت میں علما کا اختلاف ہے۔ اہلِ مدینہ کہتے ہیں کہ جنازہ کے آگے چلنا سنت ہے۔ اہلِ کوفہ اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ اختلاف کا سبب ان احادیث کا اختلاف ہے جسے ہر فریق نے سلف سے بیان کیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے۔ امام مالک نے نبی ﷺ سے جنازہ کے آگے چلنے کی مرسل روایت بیان کی ہے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے اور یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔

اہلِ کوفہ نے اس حدیث پر عمل کیا ہے جس کی روایت وہ حضرت علی بن ابی طالبؓ سے بطریق عبدالرحمٰن بن اَبزی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں میں علیؓ کے ساتھ ایک جنازہ میں جا رہا تھا۔ وہ میرا ہاتھ پکڑے ہوئے جنازہ کے پیچھے چل رہے تھے اور حضرات ابوبکرؓ وعمرؓ جنازہ کے آگے چل رہے تھے۔ میں نے اس بارے میں سوال کیا تو فرمایا: جنازہ کے پیچھے چلنے والے کی فضیلت جنازہ کے آگے چلنے والے پر وہی ہے جو فرض نماز پر ہے۔ وہ دونوں اس سے واقف ہیں مگر وہ عوام الناس کے لیے آسانی فراہم کر رہے ہیں۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:۔ ''جنازہ کو اپنے آگے رکھو اور اپنی نگاہوں کا مرکز بنائے رکھو کیوں کہ یہ عبرت ہے، نصیحت ہے اور یاد دہانی ہے۔'' حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے وہ کہتے تھے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے جنازہ کے ساتھ چلنے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا:

الجنَازَةُ متبُوعَةٌ وَ لَيسَتْ بتَابِعَةٍ وَ لَيسَ مَعهَا مَنْ يُقَدِّمُهَا

(جنازہ تابع نہیں متبوع ہوتا ہے اس کے ساتھ وہ لوگ نہ ہو جو اس کے آگے آگے چلیں۔)

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث بھی ہے وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الَّرَاكِبُ يَمْشِىْ أَمَامَ الجنَازَةِ وَالْمَاشِىْ خَلْفَهَا وَ أَمَا مَهَا وَ مَنْ يَمِينِهَا وَ يسَارِ هَا قَرِيْبًا مِّنْهَا

(سوار جنازہ کے آگے چلے اور پیدل افراد جنازہ سے قریب ہو کہ اس کے آگے پیچھے اور دائیں بائیں چلیں۔)

حدیث ابو ہریرہؓ بھی اسی مفہوم میں ہے۔ اس کے الفاظ ہیں۔

إمْشُوا خَلْفَ الجنَازَةِ.

(جنازہ کے پیچھے چلو۔)

ان احادیث کو اہلِ کوفہ نے پیش نظر رکھا۔ وہ ان احادیث کو صحیح اور ان کے علاوہ دوسری حدیثوں کو ضعیف کہتے ہیں۔

اکثر علما کہتے ہیں کہ جنازہ کے لیے کھڑا ہونا اس روایت کی وجہ سے منسوخ ہے جسے امام مالک نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے

بیان کیا ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ جنازوں میں کھڑے رہتے تھے پھر آپؐ بیٹھنے لگے۔" ایک گروہ نے قیام کو واجب کہا ہے اور اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں کھڑے ہونے کا حکم ہے جسے عامر بن ربیعہؓ کی حدیث۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

إذَا رَأَيْتُمُ الجنَائِز فَقُومُوا حَتّٰى تخلفكُمْ أَوْ تُوضَعَ

(جب تم جنازوں کو دیکھو تو ان کے لیے کھڑے ہو جاؤ تا آنکہ وہ تمہیں پیچھے چھوڑ دیں یا رکھ دیے جائیں۔)

تدفین کے وقت قبر پر کھڑے ہونے کے حکم کو منسوخ قرار دینے والے آپس میں مختلف الرّائے ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ منسوخی ممانعت میں شامل نہیں ہے اور بعض لوگوں نے ظاہرِ لفظ کے مطابق اسے ممانعت میں شامل قرار دیا۔ جن لوگوں نے ظاہرِ لفظ سے اسے خارج قرار دیا ہے انہوں نے حضرت علیؓ کے عمل سے استدلال کیا ہے۔ وہی نسخ کے راوی ہیں مگر وہ ابن المکفف کی قبر پر کھڑے رہے۔ کہا گیا۔ امیر المؤمنین، آپ بیٹھ کیوں نہیں جاتے؟ فرمایا:۔ اپنے بھائی کی قبر پر تھوڑی ہی دیر تو کھڑا ہونا ہے۔

باب ۔ ۵

نمازِ جنازہ

نمازِ جنازہ کے وجوب کی معرفت کے بعد اس باب سے متعلق پانچ فصلیں ہیں۔

فصل اول

نماز جنازہ کی صفت

نماز جنازہ کی صفت سے متعلق متعدد مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ: تکبیر کی تعداد

صدر اول میں تکبیر کی تعداد میں بڑا اختلاف تھا۔ صحابہ کرام کے درمیان تین سے سات تکبیروں کی روایت موجود ہے مگر فقہا کہتے ہیں کہ جنازہ کی تکبیریں چار ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ اور جابر بن زید پانچ تکبیروں کے قائل ہیں۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ حدیث ابو ہریرہؓ کے الفاظ ہیں کہ ’’ اللہ کے رسول ﷺ کو نجاشی کی وفات کی اطلاع اسی دن مل گئی تھی جس دن اس کا انتقال ہوا۔ چنانچہ آپ لوگوں کے ساتھ عید گاہ نکل گئے۔ ان کی صف بندی کی اور چار تکبیریں کہیں۔‘‘

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ اسی لیے جمہور فقہا نے اس پر عمل کیا ہے۔ اسی مفہوم کی ایک اور حدیث ہے کہ ’’ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک غریب عورت کی نماز جنازہ پڑھائی اور چار تکبیریں کہیں۔‘‘ امام مسلم نے عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے بھی روایت کی ہے کہ ’’ زید بن ارقمؓ جنازوں میں چار تکبیریں کہتے تھے۔ مگر ایک جنازہ میں آپ نے پانچ تکبیریں کہیں۔ ہم نے جب اس بارے میں سوال کیا تو فرمایا: ۔ اللہ کے رسول ﷺ تکبیریں کہا کرتے تھے۔

ابو خیثمہ سے بواسطہ ان کے والد مروی ہے کہ ’’ نبی جنازوں میں چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ تکبیریں کہا کرتے تھے تا آنکہ نجاشی کا انتقال ہوا تو لوگوں نے آپؐ کے پیچھے صف بندی کی اور آپؐ نے چار تکبیریں کہیں پھر آپؐ اپنی وفات تک چار تکبیروں پر ثابت قدم رہے۔‘‘ اس میں جمہور فقہا کے لیے واضح دلیل ہے۔

نماز جنازہ کی پہلی تکبیر میں رفع یدین کرنے پر علما کا اجماع ہے۔ دوسری تکبیروں میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ ساری تکبیروں میں رفع یدین کا قائل ہے۔ دوسرا گروہ بقیہ تکبیروں میں رفع یدین کا قائل نہیں ہے۔ امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ جنازہ میں تکبیر کہتے تو پہلی تکبیر میں رفع یدین کرتے اور اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھتے۔" جن فقہا نے اس حدیث کے ظاہر پر توجہ کی ہے اور عام نمازوں میں وہ صرف تکبیر تحریمہ میں رفع یدین کے قائل ہیں انہوں نے جنازہ کی پہلی تکبیر میں رفع یدین کو تسلیم کیا ہے اور جو فقہا ہر تکبیر میں رفع یدین کے قائل ہیں انہوں نے دوسری تکبیر کو پہلی تکبیر کے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ قیام اور استوا میں سب کچھ یکساں ہے۔

دوسرا مسئلہ: قرأت کا حکم

نماز جنازہ میں قرأت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی قرأت نہیں ہے بس دعا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں سورہ فاتحہ کی قرأت پر ہمارے ملک میں کہیں عمل نہیں ہو رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر کے بعد حمد وثنا کی جائے پھر دوسری تکبیر کہی جائے اور نبی ﷺ پر درود بھیجا جائے۔ پھر تیسری تکبیر کہی جائے اور میت کے لیے شفاعت کی جائے پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دیا جائے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر کے بعد سورہ فاتحہ کی قرأت کی جائے پھر اسی طرح تمام تکبیروں میں کیا جائے۔ امام احمد اور امام داؤد کا یہی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب عمل کی حدیث سے مخالفت ہے اور یہ مسئلہ بھی ہے کہ نماز جنازہ پر لفظ صلوٰۃ کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں ہوتا؟ عمل کی حکایت امام مالک نے اپنی ملک کے بارے میں کی ہے۔ حدیث وہ ہے جس کی روایت امام بخاری نے طلحہ بن عبداللہ بن عوف سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک جنازہ کی نماز ابن عباسؓ کے پیچھے ادا کی۔ آپؓ نے سورہ فاتحہ کی قرأت کی اور فرمایا: تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ سنت ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث کو عمل پر ترجیح دی اور ان کے نزدیک لفظ صلوٰۃ کا اطلاق نماز جنازہ پر ہوتا ہے۔ جب کہ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان بھی ہے:

لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ

"سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔"

انہوں نے نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو واجب کہا۔ امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال ان احادیث کے ظواہر سے بھی ہوسکتا ہے جن میں رسول اللہ ﷺ سے نماز جنازہ کی دعائیں منقول ہیں۔ مگر ان میں قرأت کہیں منقول نہیں ہے اس بنیاد پر وہ احادیث گویا حدیث ابن عباسؓ سے متصادم قرار پائیں اور انہوں نے حدیث لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ کی تخصیص کی۔ امام طحاوی نے ابن شہاب سے بواسطہ ابو امامہ بن سہل بن حنیف تذکرہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو امامہ کبار صحابہ میں سے تھے اور شہدا بدر میں سے ایک شہید کے بیٹے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک صحابی نے انہیں بتایا کہ نماز جنازہ کی سنت یہ ہے کہ امام تکبیر کہے پھر سورہ فاتحہ کی سرّی قرأت کرے پھر تینوں تکبیروں میں خالص دعا کرے۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں نے ابو امامہ کی یہ بات محمد بن سوید فہری کو بتائی تو انہوں نے کہا کہ میں نے ضحاک بن قیس سے سنا وہ حبیب بن مسلمہ سے نماز جنازہ کے سلسلہ میں اسی طرح کی حدیث بیان کر رہے تھے جو ابو امامہ نے بیان کی ہے۔

تیسرا مسئلہ: سلام پھیرنے کا حکم

علما نے اختلاف کیا ہے کہ ایک بار سلام پھیرا جائے یا دو بار؟ جمہور کا مسلک ہے کہ ایک بار سلام پھیرا جائے۔ امام ابو حنیفہ اور ایک گروہ کا خیال ہے کہ دو سلام پھیرے جائیں۔ اصحاب شافعی میں سے المزنی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اختلاف کا سبب نماز میں سلام پھیرنے کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے اور نماز جنازہ کو فرض نمازوں پر قیاس کرنا ہے۔ جن فقہا کے نزدیک فرض نماز میں ایک ہی سلام ہے اور نماز جنازہ کو انہوں نے اسی پر قیاس کیا ہے وہ ایک سلام کے قائل ہیں۔ جن فقہا کے نزدیک فرض نماز میں دو سلام ہیں ان کے نزدیک جنازہ کی نماز میں بھی دو سلام ہیں۔ اگر نماز میں سلام پھیرنا سنت تھا تو جنازہ میں بھی سنت ہے اور اگر وہاں فرض تھا تو یہاں بھی فرض ہے۔ اس طرح مسلک مالکی میں اختلاف ہے کہ سلام پھیرنا سِرّی ہوگا یا جہری ہوگا؟

چوتھا مسئلہ: امام کے قیام کی جگہ

علما کا اختلاف ہے کہ امام جنازہ سے کس طرف کھڑا ہو؟ متعدد علما نے کہا ہے کہ جنازہ کے وسط میں کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اگر عورت کا جنازہ ہو تو درمیان میں کھڑا ہو اور اگر مرد کا جنازہ ہو تو اس کے سر کے پاس کھڑا ہو۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ میت مرد ہو یا عورت' ان کے سینے کے پاس امام کھڑا ہو۔ یہ ابن القاسم کا قول ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ امام جہاں چاہے کھڑا ہو جائے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ امام بخاری اور امام مسلم نے حدیثِ سمرہ بن جندبؓ کی تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے اللہ کے رسول ﷺ کے پیچھے ام کعب کا جنازہ پڑھا جن کا زچگی کے ایام میں انتقال ہو گیا تھا۔ چنانچہ اللہ کے رسول نماز کے لیے ان کے درمیان میں کھڑے ہوئے۔'' امام ابو داؤد نے حدیث ہمام بن غالب کی تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں ''میں نے انس بن مالکؓ کے ساتھ ایک آدمی کا جنازہ پڑھا۔ آپ اس کے سر کے مقابل کھڑے ہوئے۔ پھر لوگ ایک عورت کا جنازہ لے کر آئے اور درخواست کی: اے ابوحمزہ! اس کا جنازہ پڑھ دیجئے۔ چنانچہ آپ چارپائی کے وسط میں کھڑے ہو گئے۔'' العلاء بن یزید نے اس پر سوال کیا: کیا اسی طرح آپ نے اللہ کے رسول ﷺ کو جنازوں کی نماز پڑھتے دیکھا ہے؟ آپ چار بار تکبیر کہتے اور عورت کے جنازہ میں اسی جگہ کھڑے ہوتے جہاں آپ کھڑے ہوئے ہیں اور مرد جنازے میں اسی جگہ کھڑے ہوتے جہاں آپ کھڑے ہوئے ہیں؟ آپ نے فرمایا: ! جی ہاں۔

ان افعال کے مفہوم میں اختلاف ہو گیا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ ان جگہوں میں اور دوسری جگہوں میں رسول اللہ کا کھڑا ہونا اباحت اور عدم تحدید پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ ان میں سے کسی ایک جگہ پر اللہ کے رسول کا قیام شرع کا حصہ ہے اور اس سے تحدید معلوم ہوتی ہے۔ پھر یہ لوگ دو جماعتوں میں بٹ گئے ایک جماعت نے حدیثِ سمرہ بن جندبؓ کے متفق علیہ ہونے کی وجہ سے اس پر عمل کیا اور مرد اور عورت کو اس معاملہ میں یکساں قرار دیا کیوں کہ اصلاً دونوں کا حکم ایک ہے سوائے اس کے کہ شریعت خود دونوں میں فرق کرے۔ دوسری جماعت نے حدیث ابن غالب کو صحیح قرار دیا اور کہا کہ اس میں حدیثِ سمرہؓ پر

اضافہ ہے اس لیے اسے اختیار کرنا واجب ہے اور ان دونوں کے درمیان اصلاً کوئی تعارض نہیں ہے۔ ابن القاسم اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کی تائید میں مجھے کسی سماعی دلیل کا پتہ نہیں سوائے اس روایت کے جو حضرت ابن مسعودؓ سے اس سلسلہ میں کی جاتی ہے۔

پانچواں مسئلہ: مرد اور عورت کے جنازوں کی ترتیب

مردوں اور عورتوں کے جنازے جب اکٹھا ہو جائیں تو ان کی ترتیب میں اختلاف ہے۔ اکثر علما کہتے ہیں کہ مرد کا جنازہ امام کے قریب رکھا جائے اور عورت کا جنازہ قبلہ کے قریب رکھا جائے۔ ایک گروہ اس کے برعکس کہتا ہے یعنی عورت کا جنازہ امام سے قریب ہو اور مرد کا جنازہ قبلہ سے قریب ہو۔ ایک تیسرا قول یہ ہے کہ مردوں کی نماز الگ پڑھی جائے اور عورتوں کی نماز جنازہ الگ پڑھی جائے۔ اختلاف کی وجہ یہ ظن غالب ہے کہ احوال شریعت کے اعتبار سے اس میں کوئی متعین شرع واجب ہے جب کہ شریعت میں اسلسلہ میں کوئی چیز نہیں ہے جس کے مطابق کوئی متعین بات کہی جائے۔ اس لیے ایک بڑی تعداد کی رائے ہے کہ اس طرح کے مقامات میں شریعت نے کوئی تعیین نہیں کی ہے اگر اس میں کوئی چیز ہوتی تو اس کی وضاحت کر دی جاتی اکثر علما نے مردوں کے جنازوں کو عورتوں پر مقدم رکھنے کی حمایت اس روایت کی وجہ سے کی ہے جو امام مالک نے الموطأ میں بیان کی ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ 'عبداللہ بن عمرؓ اور ابو ہریرہؓ مدینہ میں مردوں اور عورتوں کے جنازوں پر ایک ساتھ نماز پڑھتے تھے۔ وہ مردوں کو امام سے قریب اور عورتوں کو قبلہ سے قریب رکھتے تھے۔ عبدالرزاق نے ابن جریج سے بواسطہ نافع بواسطہ ابن عمرؓ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے اسی طرح ایک جنازہ کی نماز پڑھی جس میں ابن عباسؓ 'ابو ہریرہؓ 'ابوسعید خدریؓ اور ابو قتادہؓ بھی تھے اور اس دن امامت حضرت سعید بن العاصؓ کر رہے تھے۔ انہوں نے ان صحابہ سے اس بارے میں سوال کیا یا کسی کو پوچھنے کے لیے کہا تو ان لوگوں نے جواب دیا یہی سنت ہے۔ ان فقہا کے نزدیک یہ حدیث مسند میں شامل ہے۔ ہوسکتا ہے کہ جن فقہا نے مردوں کو آگے رکھنے کی بات کہی ہے انہوں نے امام کے آگے ان کی حالت کو بحالت نماز امام کے پیچھے کی حالت سے مشابہ قرار دیا ہو۔ اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ:

أَخِّرُو هُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَّرَ هُنَّ اللّٰهُ

(ان کو پیچھے رکھو کیوں کہ اللہ نے انہیں پیچھے رکھا ہے۔)

جن فقہا نے مردوں پر عورتوں کو مقدم رکھنے کی رائے قائم کی ہے ممکن ہے کہ انہوں نے یہ سمجھا ہو کہ اوّل وہ ہے جو سب سے آگے ہو اور امام سے قربت کو مقدم ہونے کی ہم معنی نہ قرار دیا ہو۔ جن فقہا نے تفریق کی ہے انہوں نے احتیاط کو پیش نظر رکھا ہے مبادا کہ ممنوع جائز قرار پا جائے۔ کیوں کہ جمعہ کے جواز کی کوئی سنت نہیں ہے۔ اس کا احتمال ہے کہ وہ اباحت کی اصل پر قائم رہے اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ شرعاً ممنوع قرار پائے۔ جب احتمال موجود ہے تو توقف ناگزیر ہے بشرطیکہ اس کی صورت ہو۔

چھٹا مسئلہ: تکبیر کا فوت ہو جانا

اس شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جس کی نماز جنازہ کی بعض تکبیریں فوت ہوگئی ہوں۔ کیا وہ تکبیر کے ساتھ نماز میں شامل ہو؟ جو فوت ہوگئی ہے کیا اس کی قضا کرے گا؟ اور اگر اسے قضا کرنا تو کیا تکبیر کے درمیان وہ دعا پڑھے گا؟

اشہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ وہ شخص نماز میں شامل ہوتے وقت تکبیر کہے گا۔ یہی امام شافعی کا بھی ایک قول

ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں وہ انتظار کرے جب امام تکبیر کہے تو وہ بھی تکبیر کہے۔ یہ امام مالک سے ایک روایت ابن القاسم نے لی ہے۔ قیاس تکبیر کے حق میں ہے کیوں کہ فرض نماز میں شامل ہونے والے پر قیاس کیا گیا ہے۔ امام مالک' امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا اتفاق ہے کہ جو تکبیر فوت ہوگئی ہے اس کی قضا کرے البتہ فرق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ قضا شدہ تکبیر کے درمیان دعا کے قائل ہیں اور امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ترتیب کے مطابق قضا کرے۔ ان کا اتفاق محض قضا پر ہے کیوں کہ حدیث نبویؐ عام ہے:

مَا أَدْرَكْتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا

(جو نماز مل جائے پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اسے مکمل کرلو۔)

جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ عموم دعا اور تکبیر دونوں کو شامل ہے انہوں نے کہا کہ تکبیر اور جو دعا فوت ہوگئی ہے اسے قضا کرے۔ جنہوں نے اس سے دعا کو خارج کر دیا ہے کیوں کہ دعا موقت نہیں ہے انہوں نے کہا کہ صرف تکبیر کی قضا کرے گا کیوں کہ یہ موقت ہے۔ اس عموم سے دعا کی تخصیص دراصل قیاس کے ذریعہ عام کی تخصیص کے باب سے ہے۔ امام ابوحنیفہ نے عموم کو اختیار کیا ہے اور ان لوگوں نے خصوص کو۔

ساتواں مسئلہ: قبر پر نماز پڑھنا

جس شخص کی نماز جنازہ فوت ہوگئی ہو کیا وہ قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ قبر پر نماز نہیں پڑھے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قبر پر صرف ولی نماز پڑھ سکتا ہے جب کہ اس کی نماز جنازہ چھوٹ گئی ہو۔ اور جس نے جنازہ کی نماز پڑھی ہے وہ ولی نہ ہو۔ امام احمدؒ امام شافعیؒ امام داؤد اور ایک جماعت کا مسلک ہے کہ جس کی نماز جنازہ چھوٹ جائے وہ قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے۔ قبر پر نماز کو جائز تسلیم کرنے والے اس پر متفق ہیں کہ اس کے لیے شرط ہے کہ تدفین ہو چکی ہو۔ البتہ تدفین کے بعد مدت میں اختلاف ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک ماہ ہے۔

اختلاف کا سبب عمل کا حدیث کے خلاف ہونا ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے پوچھا وہ حدیث جو نبی ﷺ سے وارد ہے کہ آپؐ نے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی تھی' اس کا کیا مطلب ہوگا؟ آپ نے فرمایا! یہ حدیث آئی ہے مگر اس پر عمل نہیں ہے۔ جب کہ قبر پر نماز پڑھنا اصحاب حدیث کے اتفاق کے ساتھ ثابت ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں۔ قبر پر نماز پڑھنے کی روایت نبی ﷺ سے چھ طریقوں سے مروی ہے اور یہ سارے طریقے حسن ہیں۔ بعض محدثین نے تین طریقوں کا اضافہ کیا ہے۔ اس طرح کل نو طریق ہوگئے۔ امام بخاری اور امام مسلم نے طریق ابو ہریرہؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ اور امام مالک نے ابوامامہ بن سہل سے اس کی مرسل تخریج کی ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے امام شافعی جیسا قول نقل کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے میرے خیال میں حسب معمول رائے قائم کی ہے یعنی انہوں نے ان اخبار آحاد کو رد کرنے کی روش اپنائی ہے جن میں عموم بلوئی ہو مگر وہ نہ پھیل سکے ہوں نہ ان پر عمل مشہور ہوا ہو۔ کیوں کہ کسی ایسی خبر کا نہ پھیلنا جسے عام ہونا چاہیے تھا' اس کی کمزوری کی دلیل ہے اور اس کی صداقت کا غلبہ گمان شک میں یا اس کے جھوٹ یا منسوخ ہونے میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے اپنی اس کتاب کے گزشتہ مباحث میں عمل سے استدلال پر بھرپور گفتگو کی ہے اور اس نوعیت کے استدلال کو بھی ہم نے پیش نظر رکھا ہے جسے احناف ''عموم البلوئ'' کہتے ہیں اور ہم نے دونوں کو ایک ہی جنس میں شمار کیا ہے۔

فصل ثانی

کس کی نماز جنازہ پڑھی جائے؟

اکثر اہل علم کا اجماع ہے کہ کلمہ شہادت کا اقرار کرنے والے ہر شخص کی نماز جنازہ جائز ہے۔ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

صَلُّوْا عَلٰى مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

(ہر اس شخص کی نماز جنازہ پڑھو جو لا اِلٰہ اِلّا اللہ کہتا ہے۔)

خواہ اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہو یا وہ اہل بدعات میں سے ہو۔ البتہ امام مالک اصحاب علم وفضل کے لیے مکروہ سمجھتے ہیں کہ وہ اہل بدعات کی نماز جنازہ میں شرکت کریں۔ جو شخص حد کے نفاذ میں قتل ہوا ہو اس کی نماز جنازہ پڑھانا مسلمانوں کے امام کے لیے وہ درست نہیں سمجھتے۔ خودکشی کرنے والے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس کی نماز جنازہ کو درست نہیں سمجھتا دوسرا گروہ اسے جائز قرار دیتا ہے۔ متعدد علما ایسے ہیں جو کبائر کا ارتکاب کرنے والوں اور باغیوں اور بدعتی لوگوں کی نماز جنازہ کو درست نہیں قرار دیتے۔

اس اختلاف کے متعدد اسباب ہیں۔ اہل بدعات کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیا انہیں کافر قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے دور دراز کی تاویل کر کے ان کی تکفیر کی ہے انہوں نے ان کی نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں قرار دیا ہے اور جن فقہا نے ان کی تکفیر نہیں کی ہے کیوں کہ کفر ان کے نزدیک اقوالِ رسول کی تاویل کرنا نہیں بلکہ ان کی تکذیب کرنا ہے انہوں نے بدعت کرنے والوں کے لیے نماز جنازہ جائز قرار دی ہے۔

منافقین کی نماز نہ پڑھنے پر علما کا اتفاق ہے گرچہ وہ لفظی شہادت دیتے رہیں کیوں کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَداً وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ (التوبہ: ۸۴)

(اور آئندہ ان میں سے جو کوئی مرے اس کی نماز جنازہ تم ہرگز نہ پڑھنا اور نہ کبھی اس کی قبر پر کھڑے ہونا۔)

گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والوں کے سلسلہ میں ان کے اختلاف کی وجہ یہی ہوسکتی ہے کہ گناہوں کی وجہ سے ان کی تکفیر کے سلسلہ میں اختلاف ہو۔ یہ تکفیر اہل سنت کا مسلک نہیں ہے اس لیے فقہا کو ایسے لوگوں کی نماز جنازہ پڑھنے سے منع نہیں کرنا چاہیے۔ امام مالک نے اہل بدعات کی نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیا ہے تو ان کی تنبیہ وتوبیخ پیش نظر ہے۔ حد میں مقتول شخص کی نماز جنازہ پڑھنے سے امام وقت کو امام مالک نے اس لیے منع کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے ماعز کی نماز جنازہ نہیں پڑھی نہ ان کی نماز جنازہ پڑھنے سے لوگوں کو آپ نے روکا۔'' اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ کے سلسلہ میں اختلاف حدیث سمرہ بن جندبؓ کی وجہ سے ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنے سے منع کر دیا ہے۔'' جن لوگوں نے اس حدیث کو صحیح سمجھا ہے انہوں نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ کی ممانعت کی ہے اور جن لوگوں نے اس حدیث کو صحیح نہیں سمجھا ہے انہوں نے اس پر عام مسلمانوں کا

حکم لگایا ہے گرچہ وہ جہنمی ہو جیسا کہ حدیث میں آیا ہے مگر وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا کیوں کہ اس کا تعلق اہل ایمان سے ہے۔ رسول اللہ نے اپنے رب کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

أَخْرِجُوا مِنَ النَّاسِ مَنْ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنَ الايْمَانِ

(نکالو جہنم سے اس شخص کو جس کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہو۔)

معرکہ میں قتل ہونے والے شہدا کی نماز جنازہ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ معرکہ میں مقتول شہید کی نہ تو نماز جنازہ پڑھی جائے نہ اسے غسل دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اسے غسل دیا جائے گا۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث میں اختلاف ہے۔ امام ابوداؤد نے حضرت جابرؓ کے طریق سے تخریج کی ہے کہ ''آپؐ نے شہدا احد کے بارے میں حکم دیا اور وہ اپنے کپڑوں میں دفن کئے گئے۔ ان کی نہ تو نماز جنازہ پڑھی گئی نہ انہیں غسل دیا گیا۔'' حضرت ابن عباسؓ کے طریق مسند روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے مقتولین احد کی نماز جنازہ پڑھی اور حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ پڑھی مگر نہ انہیں غسل دیا گیا نہ تیمم کرایا گیا۔'' حدیث ابو مالک الغفاری سے بھی یہی مرسل روایت آتی ہے۔ اسی طرح روایت کی گئی ہے کہ ایک اعرابی کے حلق میں تیر لگا اور اس کی موت ہوگئی چنانچہ نبی ﷺ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی اور فرمایا:

اِنَّ هٰذا عَبْد خَرَجَ مُجَاهِدًا فِي سَبِيْلِکَ فَقُتِلَ شَهِيدًا وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْهِ

(بارالہا' یہ بندہ تیری راہ میں مجاہد بن کر نکلا تھا۔ اسے شہادت عطا ہوئی اور میں اس پر گواہ ہوں)

ہر فریق ان احادیث کو ترجیح دیتا ہے جن کو اس نے اختیار کیا ہے۔ شوافع اس حدیث ابن عباسؓ کو معلول قرار دیا ہے کیوں کہ اس کے ایک راوی ابن ابی الزناد کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ آخر عمر میں ان کا دماغ اختلال کا شکار ہو گیا تھا۔ شعبہ ان پر طعن کرتے تھے۔ ان کے نزدیک مرسل روایات حجت نہیں ہیں۔

علما میں اختلاف ہے کہ بچے کی نماز جنازہ کب ادا کی جائے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ بچے کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی تا آنکہ اس کے رونے کی آواز سنائی دے۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جب اس میں روح پھونک دی گئی تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ یعنی اپنی ماں کے پیٹ میں چار ماہ یا اس سے زائد رہ چکا تو اس کا مستحق ہو جائے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے۔

اختلاف کا سبب مطلق کا مقید کے مخالف ہونا ہے۔ امام ترمذی نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الطِّفْلُ لاَ يُصَلّٰى عَلَيْهِ وَلاَ يَرِثُ وَلاَ يورَثُ حَتّٰى يَسْتَهِلَّ صَارِخًا.

(بچے کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ وہ نہ وارث ہوگا نہ اسے وارث بنایا جائے گا تا آنکہ اس کے رونے کی آواز سنائی دے۔)

حدیث مغیرہ بن شعبہؓ کے الفاظ ہیں:

الطِفْلُ يُصَلّٰى عَلَيْهِ

(بچے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔)

جن فقہا نے حدیثِ جابرؓ کا مسلک اختیار کیا انہوں نے دوسری حدیث کو عام اور اس کو اس کی تفسیر قرار دیا۔ اس لیے اس عام کو اس تفسیر پر محمول کرنا واجب ٹھہرا۔ حدیث مغیرہ کے معنی اس صورت میں یہ ہوں گے کہ بچے کی نماز پڑھی جائے گی جب کہ اس کے رونے کی آواز آئے۔ اور جن فقہا نے حدیثِ مغیرہؓ کا مسلک اپنایا انہوں نے کہا کہ یہ معلوم ہے کہ نماز میں قابل اعتبار اسلام کا حکم اور زندگی ہے۔ بچہ اگر حرکت کرے تو وہ زندہ ہے اور اس پر مسلمانوں کا حکم نافذ ہوگا اور ہر زندہ مسلمان کی موت ہونے پر اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ چنانچہ ان فقہا نے اس عموم کو اس خصوص پر ترجیح دی کیوں کہ قیاس بھی اسی سے سازگاری رکھتا ہے۔ ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ بچوں کی اصلاً نماز جنازہ ہی نہیں ہے۔ روایت ہے کہ ''نبی ﷺ نے اپنے بیٹے ابراہیم کی نماز جنازہ نہیں پڑھی تھی جب کہ وہ آٹھ ماہ کے تھے۔'' دوسری روایت میں ہے'' کہ آپؐ نے نماز جنازہ پڑھی تھی جب کہ آپ ستر راتوں کے زائیدہ تھے۔''

قید کئے گئے بچوں کی نماز جنازہ کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک نے علمائے بصرہ کی روایت کے مطابق یہ رائے قائم کی کہ یہ بچے حربیوں کی اولاد ہیں ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ تا آنکہ وہ اسلام کو سمجھنے لگیں خواہ اپنے والدین کے ساتھ گرفتار ہوئے ہوں یا علیحدہ۔ ان پر نافذ ان کے والدین ہی کا حکم ہوگا۔ الّا یہ کہ باپ مسلمان ہو جائے تو وہ اسی کا تابع مانا جائے گا یا نہیں۔ امام شافعی نے ان کی موافقت کی ہے مگر وہ کہتے ہیں کہ والدین میں سے کسی ایک کے مسلمان ہو جانے پر وہ ان کا تابع ہوگا صرف باپ کا تابع نہیں ہوگا جیسا کہ امام مالک سمجھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قید کیے گئے بچوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور ان پر وہی حکم نافذ ہوگا جو گرفتار کنندگان کا حکم ہوگا۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ جب مسلمان ان کے مالک ہو جائیں گے یعنی جب وہ قیدی بنا کر بیچ دیئے جائیں گے تو مسلمان ان کی نماز جنازہ پڑھیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرحدی ملکوں میں اسی پر عمل ہے اور یہی فتویٰ جاری ہے۔ تمام فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ جب وہ اپنے والدین کے ساتھ ہوں اور مسلمان ان کے مالک نہ ہوں نہ والدین میں سے کوئی اسلام لایا ہو تو ان پر وہی حکم نافذ ہوگا جو ان کے والدین پر نافذ ہوگا۔

اختلاف کا سبب یہ اختلافی مسئلہ ہے کہ مشرکین کے بچے جنتی ہیں یا جہنمی ہیں؟ بعض احادیث میں وارد ہے کہ وہ اپنے آبا سے ہیں یعنی ان پر وہ حکم نافذ ہوگا جو ان کے والدین پر نافذ ہوتا ہے۔ دوسری حدیث ہے کہ:

كُلُّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ

(ہر بچہ فطرتِ صحیحہ پر پیدا ہوتا ہے۔)

یہ دلیل ہے کہ بچوں پر مسلمانوں ہی کے حکم کا اطلاق ہوگا۔

نماز جنازہ پڑھانے کا حقدار سب سے پہلے کون ہے؟ ایک قول ہے کہ ولی حقدار ہے۔ دوسرا قول ہے کہ والی حکومت زیادہ حقدار ہے۔ والی کو حقدار قرار دینے والوں نے اس کی تشبیہ نماز جمعہ سے دی ہے کیوں کہ یہ نماز باجماعت ہے۔ ولی کو حقدار قرار دینے والوں نے اس کی تشبیہ ان تمام حقوق سے دی ہے جن کا ولی مالک ہوتا ہے جیسے تکفین و تدفین وغیرہ۔ اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ والی زیادہ مستحق ہے۔ ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں۔ حسین بن علیؓ نے حسن بن علیؓ کی نماز جنازہ کے لیے حضرت سعید بن العاصؓ کو آگے بڑھایا کیوں کہ مدینہ کے گورنر وہی تھے۔ انہوں نے فرمایا:۔ اگر یہ سنت نہ ہوتی تو میں آگے نہ بڑھتا۔ ابوبکر کہتے ہیں: یہی میرا

قول ہے۔اور اکثر علما کی رائے ہے کہ حاضر میت ہی کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔بعض فقہا حدیث نجاشی کی وجہ سے غائبانہ نماز جنازہ کے قائل ہیں جمہور کی رائے ہے کہ معاملہ نجاشی کے لیے مخصوص تھا۔

علما کا اختلاف ہے کہ جسم کے بعض حصوں کی نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ جسم کے اکثر حصے پر نماز پڑھی جاسکتی ہے کیوں کہ میت کے لفظ کا اطلاق اس پر ہوتا ہے۔جن فقہانے جسم کے قلیل ترین حصہ پر نماز کو جائز بتایا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ بعض حصوں کی حرمت بھی وہی ہے جو کل کی ہے۔خاص طور سے جب کہ وہ بعض حصہ زندگی کا محل ہو۔ جب کہ اس گروہ کا تعلق نماز جنازہ غائبانہ کی اجازت دینے والوں سے ہے۔

فصل ثالث

نماز جنازہ کا وقت

علما نے نماز جنازہ کے وقت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ ان تین اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھی جائے جو ممنوع اوقات ہیں یعنی غروب آفتاب کا وقت' طلوع آفتاب کا وقت اور زوال آفتاب کا وقت جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث میں صراحت کہ'' تین اوقات ہیں جن میں نماز پڑھنے سے اور اپنے مردوں کو دفن کرنے سے اللہ رسول ﷺ نے ہمیں روک دیا ہے۔'' دوسرا گروہ کہتا ہے، کہ ممانعت صرف طلوع وغروب آفتاب کے اوقات میں ہے۔عصر کے بعد نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے جب تک کہ سورج زرد نہ ہو۔نماز صبح کے بعد بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے جب تک کہ صبح روشن نہ ہوئی ہو۔ تیسرا گروہ کہتا ہے ان پانچ اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھی جائے جن میں نماز پڑھنے سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع کیا ہے۔یہ عطا اور نخعی وغیرہ کا قول ہے یہ امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس ہے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ تمام اوقات میں نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے کیوں کہ ممانعت کا اطلاق ان کے نزدیک نوافل پر ہوتا ہے سنتوں پر نہیں' جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

فصل رابع

نماز جنازہ کی جگہ

علما نے مسجد میں نماز جنازہ ادا کرنے کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔بعض علما نے اس کی اجازت دی ہے اور بعض نے اسے مکروہ قرار دیا ہے آخر الذکر میں امام ابوحنیفہ اور بعض اصحاب مالک ہیں۔ایک روایت کراہت کی امام مالک سے بھی منقول ہے۔اور اس کی صورت یہ ہے کہ جنازہ مسجد سے باہر ہو اور لوگ مسجد میں ہوں۔

اختلاف کا سبب حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثیں ہیں۔حدیث عائشہؓ کی روایت امام مالک نے کی ہے کہ'' حضرت عائشہؓ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا جنازہ مسجد میں ان کے سامنے سے گزارنے کے لیے کہا تا کہ وہ ان کے حق میں دعا کرسکیں تو لوگوں نے اظہارِ ناپسندیدگی کیا۔حضرت عائشہؓ نے کہا۔لوگ کتنی جلدی بھول گئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سہل بن بیضا کی نماز مسجد میں پڑھائی تھی۔جب کہ ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ صَلّٰی عَلٰی جنازَةٍ فِی الْمَسْجِدِ فَلاشَیْءَ لَهٗ

(جو شخص مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھے اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔)

حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ یا اس کے ثابت ہونے پر اتفاق نہیں ہے۔ مگر حضرت عائشہؓ کے سامنے صحابہ کرام کی ناپسندیدگی کا اظہار یہ ثابت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک مشہور عمل اس کے برخلاف تھا۔ اس کے حق میں نجاشی کی نماز جنازہ کے لیے آپؐ کا ظہور ہے۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ مرا ہوا شخص مردار ہے۔ اس میں کمزوری ہے کیوں کہ مردار کا حکم شرعی ہے اور انسان کے لیے بغیر دلیل کے مردار کے حکم کا اثبات نہیں کیا جا سکتا۔ بعض فقہا نے قبرستان میں نماز جنازہ ادا کرنے کو مکروہ کہا ہے کیوں کہ وہاں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ اکثر فقہا نے اسے جائز کہا ہے کیوں کہ حدیثِ نبویؐ عام ہے۔

جُعِلَتْ لِیَ الْأرضُ مَسْجِدًا وَّ طُهُورًا

(میرے لیے زمین سجدہ گاہ اور وجہ طہارت بنائی گئی ہے۔)

فصل خامس

نمازِ جنازہ کی شرائط

اکثر علما کا اس پر اتفاق ہے کہ طہارت اس کی شرط ہے اسی طرح قبلہ رو ہونے کی شرط پر بھی اتفاق ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جنازہ کی نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمّم جائز ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا کہ فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمّم کر کے نماز جنازہ میں شریک ہو جائے۔ یہی امام ابو حنیفہ، امام سفیان ثوری، امام اوزاعی اور ایک جماعت کے مسلک ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی رائے ہے کہ تیمّم کر کے نمازِ جنازہ پڑھنا ٹھیک نہیں ہے۔ سببِ اختلاف فرض نمازوں پر اسے قیاس کرنا ہے۔ جن فقہا نے اسے فرض نماز کے مشابہ قرار دیا انہوں نے تیمّم کی اجازت دی اور جنہوں نے فرض نماز کے مشابہ نہیں قرار دیا انہوں نے تیمّم کی اجازت نہیں دی۔ کیوں کہ یہ ان کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ یہ شعبی کا قول ہے۔ ان لوگوں نے کہا ہے کہ صلوٰۃ کا لفظ نماز جنازہ کو شامل نہیں ہے اس پر لفظ دعا کا اطلاق ہوتا ہے کیوں کہ اس میں رکوع اور سجدہ نہیں ہوتا۔

باب ۔ ٦

میت کی تدفین

تدفین کے واجب ہونے پر علما کا اجماع ہے۔اس میں اصل بنیاد قرآن کی یہ آیات ہیں۔

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً ، أَحْيَاء وَأَمْوَاتاً (المرسلات:۲۵۔۲٦)

(کیا ہم نے زمین کو سمیٹ کر رکھنے والی نہیں بنایا' زندوں کے لیے بھی اور مردوں کے لیے بھی)

فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ (المائدہ: ۳۱)

(پھر اللہ نے ایک کوّا بھیجا جو زمین کھودنے لگا۔)

امام مالک اور امام شافعی نے قبروں پر چونا پھیرنے سے منع کیا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اس کی اجازت دی ہے۔ایک گروہ نے قبروں پر بیٹھنے سے منع کیا ہے اور ایک گروہ نے اس کی جائز کہا ہے اور حکمِ ممانعت کی تاویل یہ کی ہے کہ ضرورت کے وقت بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔اس سلسلہ میں وارد احادیث میں سے ایک حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے۔وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے قبروں پر چونا پھیرنے' ان پر کچھ لکھنے' ان پر بیٹھنے اور تعمیر کرنے سے منع کیا ہے۔'' دوسری حدیث عمرو بن حزمؓ کی ہے وہ کہتے ہیں'' مجھے رسول ﷺ نے ایک قبر پر دیکھا تو فرمایا:۔قبر سے اترو صاحب کو تکلیف نہ پہنچاؤ اور نہ وہ تمہیں تکلیف پہنچائے۔'' قبر پر بیٹھنے کی اجازت دینے والوں نے حضرت زید بن ثابتؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے کسی ناپاکی یا پاخانہ پیشاب کی وجہ سے قبروں پر بیٹھنے سے منع کیا ہے۔'' وہ لوگ کہتے ہیں کہ اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ جَلَسَ عَلٰی قَبْرٍ يَبُولُ أَو يَتغَوَّطُ فَكَأَنَّمَا جَلَسَ عَلٰی جَمْرَةِ نَارٍ

(جو شخص کسی قبر پر پیشاب یا پاخانہ کے لیے بیٹھتا ہے گویا وہ آگ کے انگارے پر بیٹھتا ہے۔)

امام مالک' امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

کتاب الزّکوٰۃ

اس عبادت پر مشتمل کلام اس کے وجوب کی معرفت کے بعد پانچ موضوعوں میں منقسم ہے۔

پہلا موضوع۔ زکوٰۃ کس پر واجب ہے؟

دوسرا موضوع۔ زکوٰۃ کن چیزوں پر واجب ہے؟

تیسرا موضوع۔ مقدارِ زکوٰۃ۔

چوتھا موضوع۔ زکوٰۃ کب واجب ہے؟

پانچواں موضوع۔ مستحقینِ زکوٰۃ۔

زکوٰۃ کا واجب ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے معلوم ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

پہلا موضوع۔ زکوٰۃ کس پر واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ ہر اس شخص پر واجب ہے جو مسلمان ہو' آزاد ہو' بالغ ہو' عاقل ہو اور نصاب کی مکمل ملکیت رکھتا ہو۔ اختلاف ہے اس میں کہ یتیم پر' مجنوں پر' غلام پر' ذمّی پر اور ناقص ملکیت رکھنے والے پر (مثال کے طور پر وہ مقروض ہو یا اس کا دوسروں پر قرض ہو یا وہ مال روک لیا گیا ہو) زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

کم سن پر زکوۃ کے وجوب کے سلسلہ میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ ان کے دولت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ حضرات علیؓ، ابن عمرؓ، جابرؓ اور عائشہؓ جیسے صحابہ وصحابیات کا قول ہے اور امام مالک' امام شافعی' امام ثوری' امام احمد' امام اسحاق اور امام ابوثور وغیرہ فقہا کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یتیم کے مال میں سرے سے زکوۃ نہیں ہے۔ یہ امام نخعی' امام حسن اور امام سعید بن جبیر جیسے تابعین کا قول ہے۔ تیسرے گروہ نے زمین کی پیداوار اور دوسری انواعِ دولت میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ زمین کی پیداوار میں یتیم پر زکوٰۃ ہے اور اس کے علاوہ جو دولت ہے جیسے چوپائے' گھر کے سامان اور نقدی وغیرہ۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے۔ کچھ دوسرے فقہا نے نقدی وغیر نقدی میں تفریق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہے سوائے نقدی کے۔

کم سن پر زکوٰۃ کے واجب ہونے یا نہ ہونے کا سببِ اختلاف یہ ہے کہ زکوٰۃ شرعی کا مفہوم کیا ہے۔ کیا یہ نماز روزہ کی طرح خالص عبادت ہے یا مالداروں پر غریبوں کا حق ہے؟ جن لوگوں نے اسے خالص عبادت قرار دیا انہوں نے اس میں بلوغ کی شرط رکھی اور جنہوں نے کہا کہ یہ مالداروں کی دولت میں فقرا و مساکین کا واجب حق ہے انہوں نے بلوغت وغیرہ کا اعتبار نہیں کیا۔ جن فقہا نے زمین کی پیداوار اور دوسری انواعِ دولت میں فرق کیا ہے یا ظاہر و مخفی مالک کی تفریق کی ہے ان کی کوئی سندؒ مجھے اس وقت معلوم نہیں ہے۔

ذمیّوں پر زکوٰۃ واجب نہ ہونے پر اکثر علما کا اتفاق ہے البتہ ایک گروہ نے بنوتغلب کے عیسائیوں سے زکوٰۃ لینے کی روایت کی ہے یعنی ذمیوں سے وہی زکوۃ لی جائے جو مسلمانوں سے ہر چیز میں لی جاتی ہے۔ اس گروہ میں امام شافعی' امام ابوحنیفہ' امام احمد اور امام ثوری ہیں۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں کوئی قول منقول نہیں ہے۔ اس گروہ نے یہ رائے اس لیے اختیار کی ہے کہ یہ ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ان سے زکوٰۃ وصول کی تھی گویا انہوں نے حضرت عمرؓ کی اس فعل کو توقیفی قرار دیا مگر اصول سے اس کا تعارض ہے۔

غلام کے سلسلہ میں تین مسلک ہیں۔ ایک مسلک یہ ہے کہ ان کی دولت میں سرے سے کوئی زکوٰۃ نہیں ہے یہ صحابہ میں سے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کا قول ہے اور فقہا میں سے امام مالک' امام احمد' اور امام ابوعبید کا مسلک ہے۔ دوسرا مسلک ہے کہ غلام کی دولت میں جو زکوٰۃ واجب ہے اس کی ادائیگی کی ذمہ داری اس کے آقا کی ہے۔ ابن المنذر کے قول کے مطابق یہ امام شافعی کا قول ہے اور امام ثوری' امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب یہی رائے رکھتے ہیں۔

تیسرے مسلک کے مطابق غلام کی دولت میں زکوٰۃ واجب ہے اور اس کی ادائیگی اسی کو کرنی ہے۔ یہ صحابہ میں سے

حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔ تابعین میں سے حضرت عطا کا اور فقہا میں سے امام ابوثور اور اہلِ ظاہر کا مسلک ہے۔ ان میں سے بعض فقہا اور جمہور علما کہتے ہیں کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ اس کی گردن چھوٹ جائے۔ امام ابوثور کہتے ہیں کہ مکاتب کے مال میں زکوٰۃ ہے۔

غلام پر زکوٰۃ کے واجب ہونے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا غلام مکمل ملکیت رکھتا ہے۔ یا اس کی ملکیت ناقص ہے۔ جن فقہا نے کہا کہ غلام مکمل ملکیت نہیں رکھتا اور مالک تو اس کا آقا ہے کیوں کہ جب مال ہے تو اس کا مالک ضرور ہوگا' انہوں نے کہا' آقا پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اور جن فقہا نے کہا کہ آقا نہیں بلکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مکمل ملکیت رکھتا ہے کیوں کہ غلام کا ہاتھ دولت پر ہے آقا کا ہاتھ نہیں۔ غلام بھی مکمل مالک نہیں ہے کیوں کہ آقا جب چاہے غلام کو اس سے محروم کر سکتا ہے' انہوں نے کہا غلام کی دولت میں زکوٰۃ سرے سے ہے ہی نہیں۔ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ ملکیت جس کے ہاتھ میں ہے وہی اس میں تصرف کرے گا اس لیے یہ آزاد آدمی کے ہاتھ کے مشابہ ہے اور اس سے زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے انہوں نے غلام پر زکوٰۃ کو واجب قرار دیا یہ خاص طور سے ان فقیہوں کی رائے ہے جو عام خطاب کو آزاد اور غلام سب پر مشتمل مانتے ہیں اور زکوٰۃ کو ایسی عبادت قرار دیتے ہیں جو مال کے تصرف کرنے کے مکلّف شخص سے تعلق رکھتی ہے۔

علما کا ان صاحبانِ نصاب کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہے جن پر اتنا قرض ہے جو ان کی پوری دولت پر حاوی ہے یا اس دولت پر حاوی ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہے اور ان کے ہاتھوں میں اتنی دولت ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی دولت میں خواہ غلہ ہو یا کچھ اور' زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ وہ قرض سے بَری ہو جائے۔ قرض کی ادائیگی کے بعد وہ صاحب نصاب ہے تو زکوٰۃ ادا کرے گا ورنہ نہیں۔ یہ امام ثوری' امام ابوثور' ابن المبارک اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ قرض غلّوں کی زکوٰۃ میں مانع نہیں ہے اور دوسری چیزوں میں مانع ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ قرض صرف نقدی کی زکوٰۃ میں مانع ہے سوائے اس کے کہ اس کے پاس اتنا ساز و سامان ہو جس سے قرض کی ادائیگی ہو جائے تو اس صورت میں قرض مانع نہیں ہے۔ ایک گروہ پہلے قول کے برعکس مؤقف رکھتا ہے یعنی یہ کہ قرض زکوٰۃ میں سے مانع نہیں ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا زکوٰۃ ایک خالص عبادت ہے؟ یا دولت میں مسکینوں کا مقرر کردہ حق ہے۔ جو لوگ اسے حق قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قرض دار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیوں کہ قرض دینے والے کا حق مسکینوں سے پہلے ہے اور یہ درحقیقت قرض دینے والے کی دولت ہے اس کی دولت نہیں ہے جس کے ہاتھ میں ہے جو فقہا زکوٰۃ کو عبادت قرار دیتے ہیں وہ زکوٰۃ کو اس شخص پر واجب قرار دیتے ہیں جس کے ہاتھ میں دولت ہے کیوں کہ شرعی تکلیف شرط یہی ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ مکلّف پر واجب جو خواہ وہ قرض دار ہو یا نہ ہو۔ یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ یہاں دو حق ہیں ایک اللہ کا حق ہے اور دوسرا حق آدمی کا ہے۔ اللہ کے حق کی ادائیگی زیادہ ضروری ہے۔ مقصد شریعت سے زیادہ ہم آہنگ یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرض دار سے زکوٰۃ ساقط ہو۔ اللہ کے رسول ﷺ نے کا قول ہے:

فِيهَا صَدَقَةٌ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِ هِمْ وَ تُرَدُّ عَلٰى فُقَرَاءِ هِمْ

(دولت میں صدقہ ہے جو ان کے مالداروں سے لیا جاتا ہے اور ان کے محتاجوں کو لوٹا دیا جاتا ہے۔)

اور یہ واضح ہے کہ قرض کو دولت میں شمار نہیں کر سکتے۔

جن فقہا نے غلّہ اور مال کی دوسری قسموں میں اور نقدی وغیر نقدی میں فرق کیا ہے ان کی کوئی واضح تشبیہ مجھے نہیں معلوم۔ ابو عبیدؒ کہا کرتے تھے کہ اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ اس پر قرض ہے سوائے اس کے قول کے تو اس کو سچا نہیں سمجھا جائے گا اور اگر معلوم ہو جائے کہ اس پر قرض ہے تو اس سے زیادہ زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ یہ قول ان لوگوں کے خلاف نہیں ہے جو قرض کی وجہ سے زکوٰۃ کی ساقط قرار دیتے ہیں یہ قول ان لوگوں کے خلاف ہے جو قرض میں بھی صدقہ کے اسی طرح قائل ہیں جس طرح مال میں قائل ہیں۔

وہ مال جو دوسروں کے ذمہ ہو اور مالک کے ہاتھ نہ ہو یعنی اس نے قرض دے رکھا ہو تو اس سلسلہ میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ اس میں زکوٰۃ کو واجب نہیں مانتا۔ اگر مالک قبضہ میں کر لے اور زکوٰۃ کی شرط پوری ہو جائے یعنی اس پر ایک سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ امام شافعی کا ایک قول ہے اور یہی لیث کا قول ہے یا ان کے قول کا قیاس ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ جیسے ہی وہ قابض ہو زکوٰۃ ادا کر دے کیوں کہ کئی برس گزر چکے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ ایک سال کی زکوٰۃ دے گا گرچہ قرض دار کے پاس وہ دولت برسوں رہی ہو بشرطیکہ اس کی اصل عوض میں ہو۔ اور اگر بغیر عوض کے ہے جیسے میراث تو حولانِ حول کا اعتبار کرے گا۔ مسلک مالکی میں اسی کی بڑی تفصیل ہے۔

اسی باب میں ان پھلوں کی زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف ہے جو روک لیے گئے ہو اور کرایہ کی زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ کا واجب ہونا ہے کہ کھیتی کرنے والے پر یہ زکوٰۃ واجب ہے یا مالک زمین پر؟ یہی اختلاف خراجی زمینوں میں ہے جب کہ وہ اہلِ خراج سے نکل کر مسلمانوں یعنی اصحاب عشر کی ملکیت میں منتقل ہوں یا جب عشری زمین مسلمانوں کی ملکیت سے نکل کر خراج ادا کرنے والے ذمیوں کی ملکیت ہو جائے۔ اس کا امکان ہے کہ ان تمام مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ ہو کہ یہ ناقص ملکیت ہے۔

پہلا مسئلہ: روکے گئے پھلوں کی زکوٰۃ

امام مالک اور امام شافعی ان پھلوں میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیتے ہیں اور امام مکحول اور امام طاؤس ان میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔ ایک گروہ نے تفریق کی ہے کہ وہ مسکینوں کے لیے روکے گئے ہیں یا کچھ متعین لوگوں کے لیے۔ اگر دوسری شکل ہے تو اس میں صدقہ کو انہوں نے واجب قرار دیا ہے اور اگر مسکینوں کے لیے ہے تو صدقہ کو واجب نہیں کہا ہے۔ جن فقہا نے مسکینوں کے لیے روکے گئے پھلوں پر زکوٰۃ کو واجب کہا ہے ان کی بات بے معنی ہے کیوں کہ اس میں دو چیزیں جمع ہو گئی ہیں، ایک تو ملکیت ناقص ہے دوسری بات یہ ہے کہ وہ پھل ایسے افراد کے لیے روکے گئے ہیں جو اس صنف کے غیر متعین لوگوں میں شامل ہیں جن کی طرف صدقہ کا مال لوٹایا جاتا ہے نہ یہ کہ ان پر صدقہ کا مال واجب ہو۔

دوسرا مسئلہ: کرایہ کی زمین

کرایہ کی زمینوں کی پیداوار کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ زکوٰۃ کھیتی کرنے والے پر واجب ہے یہ امام مالک، امام شافعی، امام ثوری، امام ابن مبارک، امام ابوثور اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ زکوٰۃ زمین کے مالک پر واجب ہے، بٹائی کرنے والے پر نہیں۔

اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ عشر کی زمین کا حق ہے؟ یا زراعت کا حق ہے یا ان دونوں کا حق ہے؟ کسی نے عشر کو

دونوں کا حق نہیں مانا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں کا حق ہے۔ چونکہ فقہا کے نزدیک زمین اور زراعت میں سے کسی ایک کا حق ہے اس لیے اختلاف اس میں ہوا ہے کہ ان میں سے کون اس لائق زیادہ ہے کہ اس کو اس جگہ سے منسوب کیا جائے جس میں اتفاق ہو یعنی زراعت اور زمین کا ایک مالک کے لیے ہونا۔ جمہور نے یہ رائے قائم کی کہ جس چیز کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ غلّہ ہے مگر امام ابوحنیفہ نے کہا کہ وجوبِ زکوٰۃ کے لیے اصل زمین ہے۔

خراجی زمین جب مسلمانوں کے ہاتھ میں آجائے تو اس میں اختلاف ہے کہ عشر بھی خراج کے ساتھ ادا کیا جائے یا عشر نہیں ادا کیا جائے گا۔ جمہور کا مسلک ہے کہ اس میں عشر یعنی زکوٰۃ ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اس میں عشر نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب جیسا کہ ہم نے کہا' یہ ہے کہ زکوٰۃ زمین کا حق ہے یا غلّہ کا حق ہے؟ اگر ہم اسے زمین کا حق مان لیں تو اس میں دو حق جمع نہیں ہو سکتے یعنی عشر اور خراج دونوں واجب نہیں ہو سکتے اور اگر ہم اسے غلّہ کا حق تسلیم کر لیں تو خراج زمین کا حق ہے اور زکوٰۃ غلّہ کا حق ہے۔ اختلاف رونما اس لیے ہوا کہ یہ ناقص ملکیت ہے اسی لیے علما نے خراجی زمین کو بیچنے کے جواز کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ اگر عشری زمین ذمی کو منتقل ہو جائے اور وہ کاشت کرنے لگے تو جمہور کا مسلک ہے کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جب کوئی ذمی عشری زمین خریدتا ہے تو وہ خراجی زمین ہو جاتی ہے گویا ان کا مقصد یہ ہے کہ عشر مسلمانوں کی زمین کا حق ہے اور خراج ذمیوں کی زمین کا حق ہے۔ مگر اس اصول کے مطابق یہ واجب ہو جاتا ہے کہ جب خراجی زمین مسلمانوں کو منتقل ہو جائے تو اس کی حیثیت عشری زمین کی ہو جائے جس طرح امام موصوف کے نزدیک جب عشری زمین ذمّی کو منتقل ہوتی ہے تو خراجی زمین میں بدل جاتی ہے۔

مالک سے متعلق متعدد مسائل اور ہیں جن کے ذکر کا مناسب مقام یہی باب ہے۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ آدمی نے زکوٰۃ نکالی اور پھر وہ ضائع ہوگئی۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب زکوٰۃ نکالنا ممکن ہوا تو نکالنے سے پہلے مال کا بعض حصہ ضائع ہوگیا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ آدمی مرگیا اور اس پر زکوۃ واجب ہے۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ جب اس نے کھیت یا پھل بیچا اس وقت اس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی تھی یا جب اس نے ہبہ کیا تو اس پر زکوٰۃ واجب تھی؟

پہلا مسئلہ: زکوٰۃ نکالنے کے بعد ضائع ہوگئی

ایک گروہ کی رائے ہے کہ جب زکوۃ ضائع ہوگئی تو اب وہی کافی ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ آدمی کی حیثیت ضامن کی ہے تا آنکہ زکوٰۃ کی دولت کو اس کی جگہ پہنچا دے۔ تیسرے گروہ نے تفریق کی ہے کہ جب اس کے لیے ممکن ہو سکا تب اس نے زکوٰۃ نکالی ہے یا وجوب اور امکان کے پہلے مرحلہ ہی میں اس نے زکوۃ نکال دی ہے ان میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر اس نے امکان اور وجوب کے کچھ دنوں کے بعد زکوٰۃ نکالی ہے تو ضامن ہے اور اگر وجوب کے پہلے مرحلہ میں نکال دی ہے اور اس کی جانب سے کوئی کوتاہی سرزد نہیں ہوئی ہے تو وہ ضامن نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا مشہور قول ہے۔ اسی گروہ کے کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کوتاہی کی ہے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر کوتاہی نہیں کی ہے تو جو مال بچا ہے اس کی زکوٰۃ نکال دے گا۔ یہ امام ابوثور اور امام شافعی کا قول ہے۔ ایک تیسری جماعت کہتی ہے کہ وہ ضائع ہونے والے مال کو شمار کرے اور باقی ماندہ مال میں مساکین اور صاحبِ مال دونوں صاحب مال کے حصّہ کے تناسب سے شریک ہو جائیں جیسے دو شریک ہوں اور مشترک مال کا کچھ

حصہ چلا جائے اور باقی مال میں اسی نسبت سے شریک ہو جائیں۔اسی طرح اس مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں۔

۱۔ وہ مطلق ضامن نہیں ہوگا۔

۲۔ وہ مشروط ضامن ہوگا۔

۳۔ اگر کوتاہی کی ہے تو ضامن ہوگا اور اگر کوتاہی نہیں کی ہے تو ضامن نہیں ہوگا۔

۴۔ اگر کوتاہی کی ہے تو ضامن ہوگا اور اگر کوتاہی نہیں کی ہے تو باقی ماندہ کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔

۵۔ باقی ماندہ مال میں دونوں شریک ہوں گے۔

دوسرا مسئلہ: جب وجوبِ زکوٰۃ کے بعد ہی مال ضائع ہو جائے

جب مال کا کوئی حصہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد ہی ضائع ہو جائے اور صاحب مال زکوۃ نہ نکال سکے تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ باقی ماندہ میں زکوٰۃ نکال دے۔دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ مسکینوں اور صاحب مال کا معاملہ دوان شریکوں کا سا ہے جو اپنا کچھ مال ضائع کر دیں۔اختلاف کا سبب زکوٰۃ کو قرضوں سے تشبیہ دینا ہے یعنی اس میں حق مال سے متعلق نہ ہو بلکہ ذمہ سے متعلق ہو یا ان کی تشبیہ ان حقوق سے دی جائے جو عین مال سے متعلق ہوتے ہیں اور جن کا تعلق اس آدمی کے ذمہ سے نہیں ہوتا جس کا ہاتھ مال پر ہے جیسے امین وغیرہ جن فقہا نے مالکانِ زکوٰۃ کو امین کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے کہا کہ جب زکوٰۃ نکال دی گئی اور پھر وہ دولت ضائع ہوگئی تو اب کچھ وضاحت نہیں ہے اور جن فقہا نے قرض داروں سے تشبیہ دی انہوں نے اسے ضامن قرار دیا۔

اور جن فقہا نے تفریط اور عدم تفریط میں تفریق کی ہے انہوں نے امین سے ہر پہلو سے اُسے مشابہ قرار دیا ہے۔کیوں کہ کوتاہی کی صورت میں امین ضامن ہوتا ہے۔جن فقہا نے یہ کہا ہے کہ کوتاہی نہ ہونے کی صورت میں باقی ماندہ کی زکوٰۃ ادا کر دے۔انہوں نے زکوٰۃ نکالنے کے بعد مال کے کسی حصّہ کے ضائع ہونے کو اس شخص کے معاملہ کے مشابہ قرار دیا ہے۔جس کے مال کا کچھ حصّہ زکوٰۃ واجب سے پہلے ضائع ہو جائے جس طرح کہ زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں وہ صرف مالِ موجود کی زکوٰۃ نکالنا۔اس طرح یہ شخص بھی صرف مالِ موجودہ سے زکوٰۃ نکالے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ایسا شخص قرض دار کے مشابہ ہے یا امین کے یا شریکِ مال کے یا اُس شخص کے جس کے مال کا کچھ حصّہ زکوٰۃ واجب ہونے سے پہلے ضائع ہو گیا ہو؟ لیکن اگر زکوٰۃ واجب ہوئی اور قدرت کے باوجود اس نے زکوٰۃ نہیں نکالی تا آنکہ مال کا کچھ حصّہ ضائع ہو گیا تو میرے خیال میں علما کا اتفاق ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔البتہ چوپایوں کا معاملہ مختلف ہے کیوں کہ بعض لوگوں نے ان میں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے سال پورا ہونے کے علاوہ مُحصّل کے نکلنے کی شرط بھی رکھی ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

تیسرا مسئلہ: زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد آدمی مر جائے

زکوٰۃ واجب ہو اور ادائیگی سے قبل آدمی کو موت آجائے تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کی دولت سے زکوٰۃ نکال دی

جائے۔ یہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور امام ابوثور کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر اُس نے وصیت کی ہے تو ایک تہائی دولت سے زکوٰۃ نکال دی جائے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ اسی میں کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر ثلث کم پڑے تو ازسرِ نو زکوٰۃ نکالی جائے۔ بعض لوگ نئے سرے سے زکوٰۃ نکالنے کے قائل نہیں ہیں۔ امام مالک سے دونوں اقوال مروی ہیں۔ مگر مشہور قول اُن کا یہی ہے کہ یہ زکوٰۃ وصیت کی مانند ہے۔

صدقہ واجب ہونے کے بعد مال فروخت کر دیا گیا تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ صدقہ کرنے والا اسی مال سے زکوٰۃ نکال لے اور خریدنے والا اس کی قیمت بیچنے والے کو واپس کر دے۔ یہ امام ابوثور کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ خریدنے والے کو اختیار ہے۔ چاہے تو بیع کو تسلیم کرے اور چاہے تو رد کر دے۔ عشر اُس پھل یا غلّہ سے وصول کر لیا جائے گا جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ زکوٰۃ بیچنے والے پر ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مالِ زکوٰۃ کی فروخت کو اس کو ضائع کرنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ جن لوگوں نے اس تشبیہ کو درست سمجھا ہے وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تلف اور ضائع کرنے والے کے ذمہ عائد ہوتی ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ بیع عین مال کو تلف کرنا اور اس کو ضائع کرنا نہیں ہے بلکہ یہ فروخت کرنا اس شخص کے قائم مقام ہے جس نے ایک ایسی چیز بیچی جو اس کی ملکیت نہیں تھی۔ انہوں نے کہا کہ زکوٰۃ عین مال میں ہے۔ یہ مسئلہ کہ یہ سودا فسخ ہو جائے گا یا نہیں، اس کا تعلق کتاب البیوع سے ہے اور یہ انشاءاللہ وہیں زیرِ بحث ہوگا۔

ہبہ کردہ مال کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں اختلاف کی نوعیت بھی یہی ہے۔ اس طرح کے بعض مسائل کے بارے میں مسلک مالکی میں تفصیل موجود ہے۔ مگر ہم نے ان سے تعرض نہیں کیا ہے کیوں کہ وہ ہمارے مقصود سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ مزید یہ کہ ان امتیازات و تفریقات کے اسباب فراہم کرنا دشوار بھی ہے کیوں کہ اُن میں سے اکثر کا تعلق استحسان سے ہے جیسے زکوٰۃ والے قرضوں اور بے زکوٰۃ قرضوں کی تفصیل، زکوٰۃ کو ساقط کرنے والے قرضوں اور ساقط نہ کرنے والے قرضوں میں فرق وغیرہ۔ ہم نے اس جملہ میں بس اسی قدر مباحث کو چھیڑنا مناسب سمجھا، یعنی زکوۃ کس پر واجب ہے؟ ملکیت کی شرائط اور جس پر زکوٰ واجب ہے اس سے متعلق احکام۔ ان احکام میں سے ایک مشہور حکم رہ گیا وہ یہ کہ اُس شخص کا حکم کیا ہوگا جس نے زکوٰۃ دینے سے منع کر دیا مگر اس کے وجوب کا منکر نہیں ہے؟ حضرت ابوبکرؓ کی رائے ہے کہ اس پر مرتد کا حکم نافذ ہوگا۔ یہی بنیاد تھی جس کی وجہ سے آپ نے مانعینِ زکوٰۃ کے خلاف جنگ کی تھی اور ان کی اولاد کو قید کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ان کی مخالفت کی تھی اور جو اُن میں سے غلام بنائے گئے تھے اُن کو اپنے دور میں آزاد کر دیا تھا۔ جمہور نے حضرت عمرؓ کی رائے اختیار کی ہے۔ ایک گروہ ان لوگوں کو کافر کہتا ہے جو اسلام کے کسی فریضہ سے منع کریں اگر چہ اس کے واجب ہونے کا انکار نہ کریں۔

بِنائے اختلاف یہ ہے کہ ایمان جو کفر کی ضد ہے، اس کا اطلاق عمل کے بغیر صرف عقیدہ پر ہوتا ہے یا عقیدہ کے ساتھ عمل کی موجودگی شرط ہے؟ بعض فقہا کہتے ہیں کہ عمل کا وجود ایمان کی شرائط میں شامل ہے اور دوسرے فقہا اسے شرط قرار نہیں دیتے۔ یہاں تک کہ شہادت کے الفاظ ادا نہ کرے مگر اس کی تصدیق کرتا ہو تو اللہ کے نزدیک وہ مومن ہوگا۔ جمہور یعنی اہلِ سنت عمل کی شرط کو تسلیم نہیں کرتے۔ کفر کی ضد ایمان کے لیے وہ کلمہ شہادت کے اقرار کو کافی تصور کرتے ہیں۔ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

أُمِرْتُ اَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْ اَلا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ لِیُوْمِنُوا بِیْ

(مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں تا آنکہ وہ لا الٰہ اَلَا اللّٰہ کہہ دیں اور مجھ پر ایمان لائیں۔)

یہاں علم کے ساتھ قول کی شرط ہے اور یہ خود ایک عمل ہے۔ جن فقہا نے تمام واجب افعال کو قول کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کہا کہ تمام فرض اعمال اُس علم کے لیے شرط ہیں جس کا نام ایمان ہے۔ اور جن فقہا نے قول کو اُن تمام افعال کے مشابہ قرار دیا جن کے بارے میں جمہور کا اتفاق ہے کہ وہ اس علم کے لیے شرط نہیں ہیں جس کا نام ایمان ہے، انہوں نے کہا کہ صرف تصدیق ایمان کی شرط ہے اور اس سے اللہ کے نزدیک اس کا شمار مومنوں میں ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں اقوال شاذ ہیں۔ شہادتین کے لفظی اقرار کو تمام اعمال سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور اسی پر جمہور قائم ہیں۔

دوسرا موضوع۔ کس مال میں زکوٰۃ واجب ہے؟

جن اموال میں زکوٰۃ واجب ہے ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔ جن اموال میں زکوٰۃ کے واجب ہونے پر علما کا اتفاق ہے ان میں سے معدنیات میں سے سونا اور چاندی جو زیور کے طور پر استعمال نہ ہوتے ہوں، حیوانات میں سے تین صنف اونٹ، گائے اور بکری، غلّوں کی دو قسم گیہوں اور جَو اور دو قسم کے پھل کھجور اور منقّٰی ہیں۔ تیل کے بارے میں ایک شاذ اختلاف ہے۔

سونے کے سلسلہ میں صرف زیورات کے بارے میں اختلاف ہے۔ فقہائے حجاز امام مالک، امام لیث اور امام شافعی کی رائے کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے جب کہ ان کا استعمال لباس اور زینت کے لیے ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اُن میں زکوٰۃ کے قائل ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اسے گھر کے ساز و سامان سے بھی مشابہت دی گئی ہے اور سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے بھی جن سے مقصود لین دین ہوتا ہے۔ جن فقہا نے ساز و سامان سے تشبیہ دی ہے جس سے اولاً فائدہ اٹھانا مقصود ہوتا ہے انہوں نے کہا کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور جن لوگوں نے سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے تشبیہ دی ہے جن سے اولین مقصود لین دین ہوتا ہے انہوں نے زیور میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیا ہے۔

اختلاف کا ایک سبب اور ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سیاق میں وارد احادیث مختلف ہیں۔ حضرت جابرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَيسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ

(زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے)

عمرو بن شعیب نے بواسطہ اپنے والد بواسطہ اپنے دادا روایت کی ہے کہ ''ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنی بیٹی کے ساتھ حاضر ہوئی۔ اس کی بیٹی کے ہاتھ میں سونے کا کنگن تھا۔ آپؐ نے اس سے پوچھا: کیا تم اس کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تم اسے پسند کرو گی کہ ان کے بدلے اللہ تمہیں آگ کے کنگن پہنائے؟ چنانچہ اس نے دونوں کنگن اتار دیئے اور انہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ڈال دیا اور عرض کیا: یہ اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہیں''۔

دونوں حدیثیں کمزور ہیں خاص طور سے حدیث جابرؓ کمزور ہے۔ اس لیے ان کے اختلاف کا اصل سبب یہی ہے کہ پہننے کے لیے بنایا گیا زیور یا تو سونے کے ڈھیلے اور چاندی کے مثل سمجھ لیا گیا جن کا اولین مقصد فائدہ اٹھانا نہیں بلکہ لین دین کرنا ہوتا ہے یا اسے گھر کے ساز و سامان کے مثل سمجھا گیا جس کا اصل مقصد سونے کے ڈھیلے اور چاندی کے برعکس ہوتا ہے یعنی لین دین نہیں بلکہ استفادہ کرنا۔ لین دین کا مطلب قیمت کے عوض سودا کرنا ہے۔ کرایہ کے لیے بنائے گئے زیورات کے سلسلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی انھوں نے پہننے کے لیے بنائے گئے زیور سے اسے مشابہ قرار دیا ہے اور کبھی تجارتی لین دین کے

لیے بنائے گئے سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے۔

جن حیوانات میں زکوٰۃ کے واجب ہونے میں علما کا اختلاف ہے ان میں سے بعض اختلافات حیوانات کی نوع میں ہیں اور بعض اُن کی صنف میں۔ نوعِ حیوان جو مختلف چیز ہے وہ گھوڑا ہے۔ جمہور گھوڑے میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر گھوڑا چرنے والا ہے اور اس سے مقصود افزائشِ نسل ہے تو اس میں زکوٰۃ ہے، خواہ نر ہو یا مادہ۔

اختلاف کا سبب قیاس کا لفظ سے اختلاف اور ایک لفظ کا دوسرے لفظ سے اختلاف ہے۔ جو لفظ گھوڑے میں زکوٰۃ کو واجب نہ قرار دینے کا تقاضا کرتا ہے وہ اس حدیث میں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيْسَ عَلَى الْمُسلِمِ فِي عَبْدِهٖ وَلَا فَرَسِهٖ صَدَقَةٌ

(مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑوں میں صدقہ نہیں ہے۔)

اس کے مفہوم کا مخالف قیاس یہ ہے کہ چرنے والا گھوڑا ایک ایسا حیوان ہے جس سے مقصود نمو اور افزائشِ نسل ہے اس لیے اونٹ اور بکری کے مشابہ ہے۔ اس عموم کا مخالف جس لفظ کو سمجھا جاتا ہے وہ حدیث میں ہے آپؐ نے گھوڑے کا ذکر کیا اور اس کی گردن اور پیٹھ میں اللہ کا حق فراموش نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اللہ کا حق وہی زکوٰۃ ہے۔ یہ گفتگو چرنے والے گھوڑے کے بارے میں ہے۔ قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: اس لفظ کا مجمل ہونا اس کے عام ہونے سے زیادہ مناسب ہے کہ اس طرح زکوٰۃ کے سلسلہ میں اس سے استدلال کیا جائے۔ اس مسئلہ میں صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد نے امام ابوحنیفہ کی مخالفت کی ہے اور حضرت عمرؓ کے بارے میں صحیح روایت ہے کہ وہ گھوڑوں میں زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔ کہا گیا ہے کہ یہ لوگوں کی جانب سے اختیاری تھا۔

صنفِ حیوان میں جو اختلاف ہے تو وہ اونٹ، گائے اور بکری میں سے چرنے اور نہ چرنے والے مویشیوں کی تفریق ہے۔ ایک گروہ نے ان تینوں اصناف میں زکوٰۃ کو واجب کہا ہے خواہ وہ چرنے والے ہوں یا چرنے والے نہ ہوں۔ یہ امام لیث اور امام مالک کا قول ہے۔ دوسرے تمام فقہا کہتے ہیں کہ ان تمام اصناف میں جو چرنے والے نہیں ہیں ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب مطلق کا مقید سے اختلاف اور قیاس کا عمومِ لفظ کے مخالف ہونا ہے۔ مطلق حدیث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے:

فِيْ أَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ

(چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔)

مقید حدیث درج ذیل ہے:

فِيْ سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكوٰةُ

(چرنے والی بکریوں میں زکوٰۃ ہے۔)

جن فقہا نے مطلق کو مقید پر غالب کیا انہوں نے چرنے والے اور نہ چرنے والے تمام جانوروں میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیا۔ اور جنہوں نے مقید کو غالب مانا انہوں نے فقط چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کو واجب مانا۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ

اختلاف کا ایک سبب دلیل خطاب کی عموم سے مخالفت ہے۔ کیوں کہ حدیث فِيْ سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكوٰة میں دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ جو جانور چرنے والے نہیں ہیں اُن میں زکوٰۃ نہ ہو۔ اور حدیث فِيْ أَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ کے عموم کا تقاضا ہے کہ چرنے والے اور نہ چرنے والے دونوں برابر ہوں۔ مگر عموم دلیل خطاب سے زیادہ قوی ہے۔ جس مقید کو مطلق پر غالب کرنا مطلق کو مقید پر غالب ماننے سے زیادہ مشہور ہے۔ امام ابو محمد بن خزم کی رائے ہے کہ مطلق مقید کا فیصلہ کرتا ہے اور بکریوں میں، خواہ چرنے والی ہوں یا چرنے والی نہ ہوں، زکوٰۃ ہے۔ اسی طرح اونٹ کے بارے میں ہے کیوں کہ حدیث رسولؐ ہے۔

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسِ زَوْدٍ مِنَ الْإِبِلِ صَدَقَةٌ

(پانچ اونٹوں سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔)

گائے کے بارے میں چونکہ کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اس لیے اس میں اجماع پر عمل کرنا واجب ہے۔ یعنی جو چرنے والی گائیں ہیں انھی میں زکوٰۃ ہے۔ چنانچہ گائے اور دوسرے جانوروں میں فرق کرنا تیسرا قول ہے۔

حدیث نبویؐ فِيْ أَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ کے عموم کا مخالف قیاس یہ ہے کہ چرنے والے جانور ہی میں نمو اور فائدہ مقصود ہوتا ہے اور وہ گائے میں سب سے زیادہ موجود ہے۔ زکوٰۃ تو مال کا زائد حصّہ ہوتا ہے اور یہ زائد حصّہ چرنے والے جانوروں میں سب سے زیادہ ہوتا ہے اسی لیے اس میں سال گزرنے کی شرط ہے۔ جن لوگوں نے اِس قیاس کے ذریعہ اُس عموم کی تخصیص کی انہوں نے نہ چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کو واجب نہیں کہا اور جنہوں نے اس کی تخصیص نہیں کی اور عموم کو قوی تر سمجھا انہوں نے دونوں صنفوں میں زکوٰۃ کو واجب بتایا۔ جن حیوانات میں زکوٰۃ کے واجب ہونے میں اختلاف تھا اُن کی یہ نوعیت تھی۔

علما کا اتفاق ہے کہ حیوانات سے خارج ہونے والی کسی چیز میں زکوٰۃ نہیں ہے البتہ شہد کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اس میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔ ایک گروہ اس میں زکوٰۃ کو واجب مانتا ہے۔ اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد حدیث کے صحیح ہونے میں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے

فِيْ كُلِّ عَشْرَةِ أَزِقٍّ زِقٌّ"

(دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ ہے۔)

نباتات کی چار اصناف پر اتفاق کرنے کے بعد جس چیز میں علما نے اختلاف کیا ہے وہ نباتات کی جنس ہے۔ بعض فقہا نے اوپر مذکور چاروں نباتات ہی میں صرف زکوٰۃ کو واجب کہا ہے۔ یہ ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور ابن مبارک کا قول ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے کہ نباتات سے حاصل ہونے والے تمام ماکولات میں زکوٰۃ ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب یا تو زکوٰۃ کو چاروں متفق علیہ نباتات کے اندر محصور کرنے یا ان کے حکم کو ہر قابل استعمال خوراک تک متعدی کرنے میں ہے یعنی اختلاف کا نکتہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق بعینہٖ ان چاروں نباتات سے ہے یا ان کے اندر پائی جانے والی کسی علت (یعنی ان سے خوراک حاصل کرنا) سے ہے۔ جن فقہا نے زکوٰۃ کو بعینہٖ انہی چاروں سے متعلق قرار دیا انہوں نے وجوب کا حکم اُنہی میں محدود کر دیا اور جنہوں نے روزی حاصل کرنے کی علت سے اسے متعلق قرار دیا انہوں نے نباتات کی تمام ماکولات میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیا۔ اختلاف کی بنیاد نباتات کی تمام ماکولات میں زکوٰۃ کو محدود کرنے اور اجمائی چیزوں حشیش، بانس اور ایندھن کو چھوڑ کر

زمین کی تمام پیداوار میں زکوٰۃ کے وجوب کو متعدی کرنے کے درمیان ہے اور یہی قیاس کا عموم لفظ کے مخالف ہونا ہے۔ عموم کا تقاضا کرنے والا لفظ اس حدیث میں موجود ہے:

فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشرُ وَ فِيمَا سُقِيَ بالنَّضحِ نِصفُ العُشرِ

(جسے آسمان سیراب کرے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس کی پانی سے سیرابی کی جائے اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے۔)

یعنی حدیث میں 'ما' الذی کے معنی میں ہے اور یہ عموم کے الفاظ میں سے ہے۔ قرآن کہتا ہے:

وَهُوَ الَّذِیٓ أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعرُوشَاتٍ وَغَيرَ مَعرُوشَاتٍ وَالنَّخلَ وَالزَّرعَ مُختَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوۡمَ حَصَادِهِ (الأنعام: ۱۴۱)

(وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان اور نخلستان پیدا کیے، کھیتیاں اگائیں جن سے قسم قسم کے ماکولات حاصل ہوتے ہیں، زیتون اور انار کے درخت پیدا کیے جن کے پھل صورت میں مشابہ اور مزے میں مختلف ہوتے ہیں۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھل دیں، اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو۔)

قیاس کہتا ہے کہ زکوٰۃ کا مقصود محض ضروریات کی تکمیل ہے اور عام طور پر یہ قابل طعام اشیا ہی سے متعلق ہے اس لیے جن فقہا نے عموم کو اس قیاس سے مخصوص کیا انھوں نے ماکولات کے علاوہ دوسری تمام چیزوں سے زکوٰۃ کو ساقط کر دیا۔ اور جن لوگوں نے عموم کو غالب رکھا انھوں نے دوسری چیزوں میں بھی زکوٰۃ کو واجب کہا، سوائے اُن چیزوں کے جن میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے پر اجماع ہے۔ جن فقہا نے ماکولات پر اتفاق کیا ہے انھوں نے بعض چیزوں میں اس پہلو سے اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ ماکولہ ہے یا ماکولہ نہیں ہے؟ یا اسے متفقہ چیزوں پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا قیاس نہیں کیا جا سکتا؟ مثال کے طور پر زیتون کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔ امام مالک اس میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیتے ہیں اور امام شافعی مصر میں اپنے آخری قول کے مطابق اس میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ زیتون کا شمار خوراک میں ہوتا ہے یا نہیں۔ اسی باب سے متعلق انجیر کے سلسلہ میں اصحاب مالک کا اختلاف بھی ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں۔ بعض فقہا صرف پھلوں میں زکوٰۃ کے قائل ہیں۔ سبزیوں میں نہیں۔ یہ ابن حبیب کا قول ہے۔ کیوں کہ آیت قرآنی میں جَنّٰتٍ معروشاتٍ وغیر معروشاتِ کے الفاظ ہیں۔ جن فقہا نے آیت مذکور پھلوں اور زیتون میں تفریق کی ہے تو ان کے قول کی کوئی تاویل نہیں ہے سوائے ایک کمزور تاویل ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ گھر کے ساز و سامان میں جن سے تجارت مقصود نہ ہو، زکوٰۃ نہیں ہے۔ لیکن ان میں سے جو سامانِ تجارت کے طور پر استعمال ہو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ تمام فقہا اس میں زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں۔ مگر اہلِ ظاہر

نے اس کی مخالفت کی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قیاس کے ذریعہ زکوٰۃ واجب کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اور حدیث سمرہ بن جندبؓ کے صحیح ہونے میں اختلاف بھی اس کا سبب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم دیتے تھے کہ تجارت کے لیے ہم جو سامان تیار کرتے ہیں اس میں سے ہم زکوٰۃ نکالیں''۔ دوسری روایت میں ہے کہ ''گیہوں کی زکوٰۃ ادا کرو''۔ جمہور نے جس قیاس کو اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ تجارت کے لیے تیار کئے گئے مال کا مقصود نمو و ارتقا ہے اس لیے اسے تینوں اجناس سے مشابہت دی گئی جن میں زکوٰۃ متفقہ طور پر واجب ہے یعنی کھیتی، مویشی اور سونا چاندی۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ سامان میں زکوٰۃ حضرت عمرؓ وابن عمرؓ سے ثابت ہے اور صحابہ میں سے کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی ہے۔ بعض فقہا اس طرح کے اقوال کو صحابہ کا اجماع قرار دیتے ہیں یعنی کسی صحابی کا قول ہو اور دوسرے صحابہ سے اس کی مخالفت میں کوئی قول نہ نقل ہوا ہو۔ مگر اس میں ضعف ہے۔

تیسرا موضوع۔ نصابِ زکوٰۃ

قابل زکوٰۃ اموال میں سے ہر ایک کا نصاب کیا ہے یعنی وہ کون سی مقدار ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہے اور اس کا نصاب کیا ہوگا اور اس میں واجب کیا ہے یعنی عین واجب اور اس کی مقدار۔ ہم ان تمام متفق علیہ اور مختلف فیہ اجناس میں سے ہر جنس کے بارے میں علیحدہ علیحدہ گفتگو کریں گے اور جن امور پر اتفاق ہے اور جن میں اختلاف پایا جاتا ہے سب سے بحث کریں گے۔ اس میں گفتگو چھ فصلوں میں منقسم ہے۔

فصل اول : سونے چاندی کا نصاب
فصل ثانی : اونٹ کا نصاب
فصل ثالث : بکری کا نصاب
فصل رابع : گائے کا نصاب
فصل خامس : پودوں میں نصاب
فصل سادس : ساز وسامان کا نصاب

فصل اوّل

سونے چاندی کا نصاب

کتنی چاندی میں زکوٰۃ واجب ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ پانچ اوراق میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَیسَ فِیمَا دُونَ خَمسِ أواقٍ مِنَ الوَرَقِ صَدَقَةٌ
(پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں صدقہ نہیں ہے۔)

البتہ کان سے نکلنے والی چاندی کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس میں نصاب اور واجب مقدار دونوں مختلف فیہ ہیں۔ اوقیہ فقہا کے نزدیک چالیس درہم کے وزن کے برابر ہوتا ہے۔ مقدار واجب کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ چالیسواں حصہ ہے یعنی سونا اور چاندی دونوں برابر ہیں۔ بشرطیکہ کان سے نہ نکلے ہوں۔ علما نے اس باب میں پانچ مسائل میں اختلاف کیا ہے۔

۱۔ سونے کا نصاب
۲۔ کیا سونے چاندی میں وقص ہے؟ یعنی کیا نصاب کے اوپر کوئی مقدار ہے جس کے اضافہ سے زکوٰۃ میں اضافہ نہ ہو؟
۳۔ کیا زکوٰۃ دیتے وقت دونوں کو ایک دوسرے میں ملایا جا سکتا ہے اور انہیں نصاب قائم کرتے وقت ایک ہی صنف میں شمار کیا جا سکتا ہے؟ یا دونوں دو مختلف اصناف ہیں؟

۴۔ کیا نصاب کے لیے شرط ہے کہ مالک ایک ہو دو نہ ہوں؟

۵۔ معدنیات کا نصاب کیا ہے اور اس میں مقدار واجب کیا ہے؟

پہلا مسئلہ: سونے کا نصاب

اکثر علما کی رائے ہے کہ زکوٰۃ بیس دینار کے وزن میں واجب ہے جس طرح دو سو درہم چاندی کے وزن میں واجب ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، امام احمد اور فقہا کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔ ایک گروہ جس میں حسن بن ابو الحسن بصری اور اکثر اصحاب داؤد بن علی ہیں، سمجھتا ہے کہ سونے میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ چالیس دینار نہ ہوں۔ اس نصاب میں چالیسواں حصہ یعنی ایک دینار زکوٰۃ ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ سونے میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ اس کا مبادلہ دو سو درہم یا اس کی قیمت کے برابر نہ ہو جائے۔ جب اتنا سونا ہو جائے تو اس کا چالیسواں حصہ نکالا جائے۔ سونے سے اس نصاب کا وزن بیس دینار یا کچھ کم و بیش ہو گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ راس المال چالیس دینار سے کم ہو۔ جب چالیس دینار ہو تو سونے ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔ درہم کے مبادلہ یا قیمت کا اعتبار نہیں ہو گا۔

سونے کے نصاب میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ چاندی کے برخلاف اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے۔ حدیثِ علیؓ سے حسن بن عمارہ نے جو روایت کی ہے کہ

هَاتُوا زَكَاةَ الذَّهَبِ مِنْ كُلِّ عِشْرِيْنَ دِيْنَارًا نِصْفَ دِيْنَارٍ

(سونے کی زکوٰۃ ہر بیس دینار میں نصف دینار دو۔)

تو اکثر علما کے نزدیک اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے کیوں کہ حسن بن عمارہ منفرد راوی ہیں۔ جن فقہا کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے انہوں نے اجماع کا سہارا لیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ چالیس دیناروں میں متفقہ طور پر واجب ہے۔ امام مالک نے عملِ اہلِ مدینہ پر اعتماد کیا ہے اسی لیے انہوں نے الموطأ میں کہا ہے کہ: میرے نزدیک جس سنت میں اختلاف نہیں ہے وہ یہ ہے کہ بیس دینار میں زکوٰۃ واجب ہے۔ جس طرح دو سو درہم میں واجب ہے۔ جن فقہا نے چالیس دینار سے کم میں دراہم کی اتباع میں زکوٰۃ کو واجب کہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کے نزدیک دونوں ایک ہی جنس سے ہیں اور اس میں چاندی اصل ہے کیوں کہ اس کے بارے میں ثابت نص موجود ہے۔ انہوں نے وزن میں نہیں بلکہ قیمت میں سونے کو چاندی کا تابع قرار دیا ہے اور یہ اجماع سے کم تر ہے۔ یہ بھی دلیل دی گئی ہے کہ لفظ 'رِقّہ' کا اطلاق سونے اور چاندی دونوں پر ہوتا ہے کیوں کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ:

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خمسٍ أَوَاقٍ مِّنَ الرِّقَّةِ صَدَقَةٌ

(پانچ اوقیہ سے کم رِقّہ میں صدقہ نہیں ہے۔)

دوسرا مسئلہ: نصاب سے زائد میں زکوٰۃ

نصاب سے زائد سونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ دو سو درہم کے وزن سے زائد جو سونا ہو اس میں زکوٰۃ اُسی حساب سے ہے یعنی چالیسواں حصہ۔ یہ امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ کے صاحبین امام ابو یوسف اور

امام محمد، امام احمد بن حنبل اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ اہل عمل کا ایک گروہ جس میں عراقیوں کی اکثریت ہے، اس بات کا قائل ہے کہ دوسو درہم سے جو زائد ہو اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ وہ اضافہ چالیس درہم کے برابر نہ ہو جائے اور جب یہ مقدار ہو جائے تو اس میں چالیسواں حصّہ یعنی ایک درہم زکوٰۃ نکالی جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام زفر اور ان دونوں کے اصحاب کے ایک گروہ کا قول ہے اختلاف کا سبب حدیثِ حسن بن عمارہ کی صحت میں اختلاف اور دلیل خطاب کی اس سے مخالفت ہے نیز یہ وجہ بھی ہے کہ یہ دونوں اصل میں ایک ہیں اور حکم میں مختلف ہیں یعنی چوپایہ اور غلّہ سے ان کی مشابہت ہے۔

حسن بن عمارہ نے ابواسحٰق سے بواسطہ عاصم بن حمزہ بواسطہ علیؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

قَدْ عفوتُ عَنْ صَدَقهِ الخَيْلِ وَالرَّقِيْقِ فَهَا تُوا مِنَ الرِّقَّةِ رُبعَ العُشْرِ مِنْ مِائَتَیْ دِرْهَم خمسَةَ دَرَاهِمَ وَمِنْ كُلِّ عِشْرِيْنَ دِيْنَارًا نِصْفُ دِيْنَارٍ وَلیسَ فِي مِائَتَی درْهَم شَیْءٌ حَتّٰی يَحُوْلَ عَلَيْهَا الحَولُ فَفِيْهَا خمسَةُ دَرَاهِمَ فَمَا زَادَ فَفِیْ كُلِّ أَرْبَعِيْنَ دِرْهمًا دِرْهَمٌ وَفِی كُلِّ أَرْبَعَةِ دَنَا نِيْرَ تَزِيْدُ علىٰ العِشْرِيْنَ دِيْنَارًا دِرْهَمٌ حَتّٰی تَبلُغَ أَرْبَعِيْنَ دِيْنَارًا فَفِیْ كُلِّ أَرْبَعِيْنَ دِيْنَار وَ فِي كُلِّ أَرْبَعةٍ وَّ عِشْرِيْنَ نِصْفُ دِيْنَارٍ وَّ دِرْهَمٌ

(گھوڑے اور غلام میں صدقہ معاف ہے۔ چاندی میں سے زکوٰۃ نکالو۔ ہر دوسو درہم میں پانچ درہم ہے اور ہر ہر بیس دینار میں نصف دینار ہے۔ دو درہم میں کچھ واجب نہیں ہوتا تا آنکہ سال گزر جائے جب سال گزر جائے تو پانچ درہم زکوٰۃ نکالو۔ جو نصاب سے زائد ہے تو ہر چالیس درہم میں ایک درہم ہے اور بیس دینار سے زائد ہر چار دینار میں ایک درہم ہے تا آنکہ وہ چالیس دینار ہو جائے۔ پھر ہر چالیس دینار میں ایک دینار ہے اور ہر چوبیس دینار میں آدھا دینار اور ایک درہم ہے۔)

اس حدیث کی مخالف دلیل خطاب یہ حدیث ہے کہ ''پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں صدقہ نہیں ہے''۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے زائد جو بھی چاندی ہو کم یا بیش، اس میں صدقہ ہے۔ مویشی اور غلّہ کے درمیان ان دونوں اشیا کے گردش کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مویشی کے سلسلہ میں وقص کا نص حدیث میں وارد ہے اور غلّوں میں وقص نہ ہونے پر علما کا اجماع ہے۔ جن فقہا نے سونے چاندی کو مویشی سے تشبیہ دی انہوں نے وقص کی حمایت کی اور جنہوں نے ان کو غلّوں کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کہا کہ اس میں وقص نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: سونے کو چاندی میں ملانا

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ درہم اور دینار ملا دیئے جائیں اور جب ان کے مجموعہ سے نصاب تشکیل پائے تو زکوٰۃ دی جائے۔ امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کہتے ہیں کہ سونے کو چاندی میں نہ ملایا جائے۔ نہ چاندی کو سونے میں ملایا جائے۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ آیا دونوں میں بعینہٖ زکوٰۃ واجب ہے یا کسی علت کی وجہ سے جو دونوں میں موجود ہے، زکوٰۃ

واجب ہوتی ہے؟ یعنی فقہا کی اصطلاح میں رأس المال میں زکوٰۃ واجب ہے یا تلف ہونے والی چیزوں کی قدر میں؟ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ ان دونوں میں قابل اعتبار رأس المال ہے اور اس لیے ان میں نصاب میں بھی اختلاف ہے، اُنہوں نے کہا کہ یہ دو جنس ہیں انہیں آپس میں نہیں ملایا جا سکتا جیسے گائے اور بکری کا معاملہ ہے۔ اور جن فقہا کی رائے یہ ہوئی کہ ان میں قابل اعتبار وہ جامع چیز ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اُنہوں نے سونے اور چاندی کو آپس میں ملانا ضروری قرار دیا۔ ہوسکتا ہے کہ زیادہ واضح معاملہ یہ ہو کہ احکام بدل جاتے ہیں جب اسما میں تبدیلی آتی ہے اور خود موجودات میں تبدیلی آ جاتی ہے اگر چہ منفعت کا اتفاق اس غلط فہمی میں مبتلا کرتا ہے کہ دونوں ایک ہیں۔ اسی اصول کا امام مالک نے اس باب میں اور ربا کے باب میں سہارا لیا ہے۔ جن فقہا نے ملانے کی اجازت دی ہے ان کے درمیان ملانے کی صفت میں اختلاف ہو گیا ہے۔ امام مالک محدود مبادلہ کے ذریعہ ان کے ملانے کے قائل ہیں یعنی دینار کو دس درہم کے مقام پر رکھیں جیسا کہ پرانے زمانہ میں تھا۔ پس جس کے پاس دس دینار اور سو درہم ہوں اُن کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہ جائز ہے کہ ایک سے نکل کر دوسرے میں چلا جائے۔ اسی گروہ میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے وقت قیمت ملا دی جائے۔ جس شخص کے پاس مثال کے طور پر سو درہم اور نو مثقال سونا ہو (اور نو مثقال کی قیمت سو درہم ہو) تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جس شخص کے پاس گیارہ مثقال کے مساوی سو درہم ہو اور نو مثقال ہو اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے اور اسی طرح کا قول امام ثوری کا ہے مگر انہوں نے ملانے میں مساکین کے لیے زیادہ احتیاط کی رعایت کی ہے یعنی قیمت یا محدود مبادلہ کی ان میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ جو کم ہے اسے اکثر میں ملایا جائے مگر جو زیادہ ہے اسے کم میں نہ ملایا جائے۔ دوسرے علما کہتے ہیں کہ ہمیشہ دیناروں کی قیمت ملائی جائے خواہ دینار درہم سے کم ہوں اور درہم کو دینار میں نہ ملایا جائے کیوں کہ درہم اصل ہے اور دینار فرع ہے، کیوں کہ دینار کے سلسلہ میں نہ کوئی حدیث ثابت ہے نہ اجماع تا آنکہ وہ چالیس ہو جائے۔ بعض علما کہتے ہیں کہ جب ان میں سے کسی ایک کا نصاب ہو جائے تو دوسری جنس کا قلیل و کثیر اسی میں ملا دے۔ وہ تکمیلِ نصاب کے لیے ملانے کو درست نہیں سمجھتے جب کہ ان میں سے کسی ایک میں نصاب نہ ہو بلکہ دونوں کو ملا کر نصاب بنے۔ اس ژولیدگی کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے دو چیزوں سے جو وزن میں مختلف ہیں نصاب بنایا ہے۔ یہ سب بے معنی ہے۔ شاید سونے اور چاندی کو ملانے والوں نے شریعت میں ایک حکم کو ایجاد کیا ہے جب کہ اس کا کوئی حکم نہیں ہے کیوں کہ اس نے ایک ایسا نصاب بنایا ہے جو نہ سونے کا نصاب ہے نہ چاندی کا۔ شرعی تکلیف و توضیح میں یہ بات ناممکن معلوم ہوتی ہے کہ اس طرح کی احتمالی چیزوں میں کوئی مخصوص حکم ہو۔ شریعت خاموش ہے اور یہی خاموشی سبب بنی ہے کہ اس میں ایسا اختلاف رونما ہوا کہ بات یہاں تک پہنچی جب کہ شارع علیہ السّلام اختلافات کو رفع کرنے کے لیے تشریف لائے تھے۔

چوتھا مسئلہ: شرکاء کی ملکیت

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں شریکوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے جب تک ان میں سے ہر ایک صاحب نصاب نہ ہو جائے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مشترک مال پر حکم ایک آدمی کے مال کا ہی لگے گا۔ سبب اختلاف وہ اجماع ہے جو حدیث نبوی ”پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں صدقہ نہیں ہے“ کی وجہ سے ہے۔ صاحب نصاب ہونے کے لیے اس مقدار کا مالک

ہونا ایک فرد کے لیے بھی ممکن ہے اور ایک سے زیادہ افراد اس کے مالک ہوں تب بھی یہی حکم لگایا جا سکتا ہے۔ مگر چونکہ نصاب متعین کرنے میں نرمی کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اس لیے نصاب کی واجب یہی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ نصاب ایک مالک کے لیے ہے اور یہی زیادہ واضح ہے واللہ اعلم۔ امام شافعی نے شرکت کو گویا خُلطہ کے مشابہ قرار دیا ہے مگر زکوٰۃ میں خُلطہ کی تاثیر پر اتفاق نہیں ہے جیسا کہ بحث بعد میں آئے گی۔

پانچواں مسئلہ: معدنیات کا نصاب

معدنیات میں نصاب اور اس میں واجب مقدار کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے معدنیات میں نصاب کا لحاظ کیا ہے۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ امام مالک نے سال گزرنے کی شرط نہیں رکھی ہے اور امام شافعی نے اس کی شرط لگائی ہے۔ جیسا کہ تفصیل چوتھے موضوع میں آئے گی۔ دونوں کے درمیان اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ معدنیات میں نصاب چالیسواں حصہ ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس میں کوئی نصاب مقرر نہیں کیا ہے نہ سال گزرنے کی کوئی شرط رکھی ہے بس خُمس نکالنا واجب قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا 'رکاز' کا لفظ معدنیات میں شامل ہے یا نہیں؟ کیوں کہ حدیث نبویؐ ہے۔

فی الرِّکَازِ الخُمُسُ

(زمین دھات میں پانچواں حصہ ہے۔)

اشہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ وہ معدنیات جس پر کوئی کام نہ ہوا ہے 'رکاز' ہے اور اس کا نصاب خُمس ہے۔ گویا اختلاف کی وجہ لفظ کی دلالت ہے اور یہی اُن عام اختلافات کا ایک سبب رہا ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

فصلِ ثانی

اونٹ کا نصاب اور واجب مقدار

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ہر پانچ اونٹ پر نصاب ایک بکری ہے۔ چوبیس تک یہی نصاب ہے۔ جب تعداد پچیس اونٹوں کی ہو جائے تو اس میں پینتیس اونٹوں تک نصاب اونٹ کا ایک مادہ بچہ ہے جسے ایک سال پورا ہو گیا ہو اور دوسرے سال میں داخل ہوا ہو اور اگر یہ نہ ہو تو اونٹ کا ایک نر بچہ ہے جسے دو سال پورے ہو گئے ہوں اور تیسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ جب تعداد ۳۶ ہو جائے تو ۴۵ تک اونٹ کا ایک مادہ بچہ نصاب ہے جسے دو سال پورے ہو گئے ہوں اور تیسرے سال میں داخل ہو گیا ہو اور جب تعداد ۴۶ ہو جائے تو ۶۰ اونٹوں تک نصاب مکمل تین سال کی ایک اونٹنی ہے جو چوتھے سال میں داخل ہو گئی ہو اور جب تعداد ۶۱ ہو جائے تو ۷۵ تک نصاب مکمل چار سال کی ایک اونٹنی ہے جو پانچویں سال میں داخل ہو گئی ہو۔ اور جب تعداد ۷۶ ہو جائے تو ۹۰ تک نصاب اونٹ کے دو مادہ بچے ہیں جنھیں دو سال مکمل ہو گئے ہوں۔ جب تعداد ۹۱ ہو جائے تو ۱۲۰ تک مکمل تین سال کی دو اونٹنیاں ہیں۔ ان سب کا ثبوت کتاب الصدقہ میں ہے جس کا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اور اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے اسے نافذ کیا تھا۔

اس میں اختلاف کے بعض مواقع ہیں جیسے ایک سو بیس سے زائد اونٹوں کی تعداد میں زکوٰۃ کا نصاب کیا ہے؟ واجب سال

کا جانور نہ ہو بلکہ اس سے بڑی عمر یا کم عمر کا جانور ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اور کیا کم سن اونٹوں میں زکوٰۃ ہے اگر ہے تو واجب کیا ہے؟

پہلا مسئلہ: ۱۲۰ سے زائد تعداد کا نصاب

اونٹوں کی تعداد ۱۲۰ سے زائد ہو جائے تو امام مالک کہتے ہیں کہ صدقہ لینے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو تین دو سالہ مادہ بچے کو لے لے اور چاہے تو دو سہ سالہ اونٹنیوں کو لے لے۔ جب تعداد ایک سو تیس ہو جائے تو ایک سہ سالہ اونٹنی اور دو دو سالہ مادہ بچے ہیں اصحاب مالک میں سے ابن القاسم کہتے ہیں کہ بغیر اختیار کے وہ تین دو سالہ مادہ بچے لے اور جب تعداد ۱۸۰ ہو جائے تو نصاب ایک سہ سالہ اونٹنی اور دو دو سالہ مادہ بچے ہیں۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ کہتے ہیں کہ محصّل بغیر کسی انتخاب کے ایک سو تیس اونٹوں تک میں صرف دو سہ سالہ اونٹنیاں لے لے گا۔ اہلِ کوفہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام ثوری کہتے ہیں کہ جب تعداد ۱۲۰ سے زائد ہو جائے تو فرضِ زکوٰۃ از سرِ نو شروع ہو گا یعنی ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہو گی یعنی اگر ۱۲۵ اونٹ ہوں تو نصاب دو سہ سالہ اونٹنیاں اور ایک بکری ہو گا، دو سہ سالہ اونٹنیاں ۱۲۰ اونٹوں پر اور ایک بکری ۵ اونٹوں پر۔ جب یہ تعداد ۱۳۰ ہو جائے تو نصاب دو سہ سالہ اونٹنیاں اور دو بکریاں ہیں۔ اور ۱۳۵ سے ۱۴۰ تک کی تعداد میں دو سہ سالہ اونٹنیاں اور تین بکریاں ہیں اور ۱۴۰ سے ۱۴۵ تک کی تعداد میں دو سہ سالہ اونٹنیاں ۱۲۰ اونٹوں پر اور ایک ایک سالہ مادہ بچہ ۲۵ اونٹوں پر جس طرح پہلے فرض میں تھا۔ جب تعداد ۱۵۰ ہو جائے تو تین سہ سالہ اونٹیاں ہیں۔ جب یہ تعداد ۱۵۰ سے متجاوز ہو جائے تو فرض اوّل کا ناصب پھر دوہرایا جائے تا آنکہ یہ تعداد دو سو تک پہنچ جائے اس تعداد میں نصاب چار سہ سالہ اونٹنیاں ہیں پھر فرض اوّل کا حساب ہوگا۔

اہلِ کوفہ کو چھوڑ کر دوسرے فقہا کا اتفاق ہے کہ ۱۳۰ کی تعداد پر جو اضافہ ہو تو ہر چالیس اونٹوں میں ایک دو سالہ مادہ بچہ ہے اور ہر پچاس میں ایک سہ سالہ اونٹنی ہے۔

فرض اوّل کے اعادہ اور عدم اعادہ میں اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے کیوں کہ کتاب الصدقہ میں موجود ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فَمَازَادَ عَلٰی العِشْرِيْنَ وَمِائَةٍ فَفِيْ كُلِّ أَرْبَعِيْنَ بِنْتُ لَبُوْنٍ وَ فِي كُلِّ خَمْسِيْنَ حِقَّةٌ

(ایک سو بیس کی تعداد پر جو اضافہ ہو تو ہر چالیس میں ایک دو سالہ مادہ بچہ ہے اور ہر پچاس میں ایک سہ سالہ اونٹنی ہے۔)

ابو بکر بن عمرو بن حزم کے طریق سے بواسطہ ان کے والد بواسطہ ان کے دادا مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب الصدقہ تحریر کرائی اور اس میں لکھوایا کہ:

إِذَا زَادَتِ الإِبلُ عَلٰى مِائَةٍ وَّ عِشْرِيْنَ أُسْتُئْنِفَتِ الفَرِيْضَةُ

(جب اونٹوں کی تعداد ایک سو بیس سے زائد ہو جائے تو از سر نو فریضہ شمار کیا جائے گا۔)

جمہور نے پہلی حدیث کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ زیادہ ثابت ہے۔ اہلِ کوفہ نے حدیث عمرو بن حزم کو ترجیح دی ہے کیوں کہ یہ ان کے نزدیک حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی وجہ سے ثابت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قول توقیفی ہی ہوں گے اس طرح کے معاملات میں قیاس سے کوئی بات نہیں کہی جا سکتی۔

امام مالک اور ان کے اصحاب اور امام شافعی کے درمیان ایک سو بیس سے لے کر ایک سو تیس اونٹوں تک کی تعداد میں

نصاب کے بارے میں جو اختلاف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک چوتھی اور پانچویں دہائی کا حساب مستقیم نہیں ہے۔ جن فقہا نے سوچا کہ ایک سے بیس سے حساب مستقیم ہونے تک وقص ہے انہوں نے کہا کہ ثابت حدیث کے ظاہر پر اضافہ میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ ایک سو تیس کی تعداد ہو جائے جو حدیث کے ظاہر کے مطابق ہے۔ امام شافعی اور امام ابن القاسم کی رائے ہے کہ اس میں تین دو سالہ مادہ بچے ہیں کیوں کہ کتاب الصدقہ میں ابن شہاب سے روایت ہے کہ ''جب اونٹوں کی تعداد ۱۲۱ تک ہو جائے تو ان میں تین دو سالہ مادہ بچے ہیں اور جب ۱۳۰ کی تعداد ہو جائے تو ایک سہ سالہ اونٹنی اور دو دو سالہ مادہ بچے ہیں''۔ چنانچہ ابن الماجشون اور ابن القاسم کا اختلاف ثابت حدیث کے ظاہر کی اس حدیث سے مخالفت کی وجہ سے ہے۔ ابن الماجشون نے حدیث کے ثبوت پر اتفاق ہونے کی وجہ سے اس کے ظاہر کو ترجیح دی ہے اور ابن القاسم اور امام شافعی نے مجمل کو مفصل پر محمول کیا ہے۔ امام مالک نے مخصِّل کو جو اختیار دیا ہے اس کی وجہ شاید دونوں حدیثوں کو جمع کرنے کی کوشش ہے۔ واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ: جب واجب عمر کا بچّہ فراہم نہ ہو

یعنی جب اونٹ کی زکوٰۃ میں واجب عمر کا اونٹ موجود نہ ہو اور مالک کے پاس اس سے بڑی عمر یا چھوٹی عمر کا اونٹ موجود ہو تو امام مالک کہتے ہیں کہ وہ مطلوبہ عمر کا اونٹ خریدنے کا مکلّف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ جس عمر کا اونٹ اس کے پاس ہے وہی زکوٰۃ میں دے دے اور بیس درہم مزید دے اگر اس کے پاس موجود اونٹ کم عمر ہے یا دو بکریاں دے دے۔ اور اگر زیادہ عمر کا اونٹ موجود ہے تو بیس درہم صدقہ لینے والا واپس کر دے یا دو بکریاں لے لے۔ یہ کتاب الصّدقہ میں ثابت ہے اس لیے اس میں اختلاف کا کوئی موقع نہیں ہے۔ شاید امام مالک تک یہ حدیث نہیں پہنچی۔ اس حدیث پر امام شافعی اور امام ابوثور کا عمل ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ میں قیمتوں کی ادائیگی کے اصول کے مطابق اس پر واجب ہے کہ قیمت ادا کرے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ جس عمر کا بچہ اس کے پاس ہے وہ زکوٰۃ میں دے دے اور اگر قیمتوں میں کوئی فرق ہے تو وہ بھی ادا کر دے۔

تیسرا مسئلہ: کم سِن اونٹوں میں زکوٰۃ

چھوٹے اور کم سِن اونٹوں میں کیا زکوٰۃ واجب ہے اور اگر واجب ہے تو اس کی مقدار کیا ہوگی؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کم سن اونٹوں پر لفظ 'جنس' کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ ان میں زکوٰۃ کی نفی کرنے والوں میں امام ابوحنیفہ اور اہلِ کوفہ کی ایک جماعت ہے۔ انہوں نے حدیث سوید بن غفلہؓ سے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مخصِّل آیا۔ میں اس کے پاس پہنچا اور اس کی خدمت میں بیٹھ گیا۔ میں نے اسے کہتے ہوئے سنا کہ ''مجھے نصیحت کی گئی ہے کہ میں دودھ پیتے بچوں میں سے زکوٰۃ نہ لوں اور منتشر تعداد کو جمع نہ کروں اور مجتمع تعداد کو منتشر نہ کروں''۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص بڑے کوہان والی اونٹنی لے کر آیا تو اس نے لینے سے انکار کر دیا۔ زکوٰۃ کو واجب قرار دینے والوں میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ واجب عمر کے بچے کو خریدنے کا وہ مکلّف ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ مخصِّل اس میں سے زکوٰۃ وصول کر لے گا اور قیاس سے زیادہ میل کھاتی بات یہی ہے۔ اس طرح کے اختلافات کا اظہار کم سن گایوں اور بکری کے بچوں کے سلسلہ میں علما نے کیا ہے۔

فصل ثالث

گائے کا نصاب اور اس میں واجب مقدار

جمہور علما کا قول ہے کہ تیس گایوں میں ایک سالہ بچھڑا یا بچھیا ہے اور چالیس گایوں میں دو سالہ بچھڑا ہے اور ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ تیس کی تعداد تک ہر دس گائے میں ایک بکری ہے اور تیس گایوں میں ایک سالہ بچھڑا یا بچھیا ہے۔ایک قول ہے کہ جب پچیس کی تعداد ہو جائے تو ایک گائے ہے پچھتر کی تعداد تک۔ اور جب تعداد اس سے متجاوز ہو جائے تو اس میں دو گائیں ہیں اور جب تعداد ۱۲۰ ہو جائے تو ہر چالیس کی تعداد میں ایک گائے ہے۔ یہ سعید بن المسیَّب سے منقول ہے۔ چالیس اور ساٹھ کے درمیان فقہا میں اختلاف ہے۔امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ثوری اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ چالیس سے اوپر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ تعداد ۶۰ ہو جائے جب ۶۰ گائیں ہو جائیں تو ستّر کی تعداد تک دو ایک سالہ بچھڑے یا بچھیا ہیں اور ستر کی تعداد سے ۸۰ تک دو ایک سالہ بچھڑے اور ایک دو سالہ بچھڑا ہے اور اسّی سے نوّے تک کی تعداد میں دو دو سالہ بچھڑے ہیں اور ۹۰ سے سو تک کی تعداد میں تین ایک سالہ بچھڑے ہیں اور جب تعداد سو پوری ہو جائے تو دو ایک سالہ بچھڑے اور ایک دو سالہ بچھڑا ہے۔اسی طرح جو اضافہ ہوتا جائے اس میں زکوٰۃ بڑھتی جائے گی یعنی ہر تیس گائے کی تعداد میں ایک ایک سالہ بچھڑا ہے اور ہر چالیس کی تعداد میں ایک دو سالہ بچھڑا ہے۔

نصاب کے اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیث معاذؓ کی صحت پر اتفاق نہیں ہے اس لیے شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ گایوں میں وقص کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اسی حدیث معاذؓ میں وارد ہے کہ انہوں نے وقص میں توقف کیا تھا اور کہا کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ لوں مگر جب وہ مدینہ آئے تو اللہ کے رسول کی وفات ہو چکی تھی۔ جب اس میں کوئی نص وارد نہیں ہے تو قیاس کے ذریعہ ہی اس کا حکم معلوم کیا جائے گا۔جن فقہا نے اونٹ اور بکری پر اسے قیاس کیا انہوں نے وقص میں زکوٰۃ واجب نہیں کی اور جن لوگوں نے کہا کہ وقص میں بھی زکوٰۃ ہے سوائے اس کے کہ دلیل اسے مستثنیٰ کر دے انہوں نے گائے میں وقص کو تسلیم نہیں کیا کیوں کہ اجماع وغیرہ سے کوئی دلیل اس کے حق میں نہ تھی۔

فصل رابع

بکری کا نصاب اور اس میں واجب مقدار

علما کا اجماع ہے کہ چرنے والی بکریوں کی تعداد جب چالیس ہو جائے تو چالیس سے ایک سو بیس کی تعداد تک ایک بکری کی زکوٰۃ ہے اور جب ۱۲۰ سے تعداد متجاوز ہو جائے تو دو سو کی تعداد تک دو بکریاں ہیں اور جب یہ تعداد دو سو سے متجاوز ہو جائے تو تین سو تک تین بکریاں ہیں اور جب تین سو سے تعداد زائد ہو جائے تو ہر سو کی تعداد پر ایک بکری ہے۔ یہ جمہور کا مسلک ہے مگر حسن بن صالح کی رائے ہے کہ جب بکریوں کی تعداد تین سو ایک ہو جائے تو اس میں چار بکریوں کا نصاب ہے اور جب چار سو ایک بکریاں ہو جائیں تو ان میں پانچ کا نصاب ہے۔ان کا یہ قول منصور سے بواسطہ ابراہیم مروی ہے۔ کتاب الصدقہ کی

مرفوع اور ثابت احادیث سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ بکرے کو بکری سے ملا دیا جائے گا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ملانے کی صورت میں کس صنف سے محصّل وصول کرے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جس صنف کی تعداد زیادہ ہو اس میں سے وصول کرے گا۔ اگر دونوں کی تعداد برابر ہو تو محصّل کو اختیار ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ صنف مختلف ہوں تو محصّل کو پورا اختیار ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مختلف اصناف سے اوسط درجہ کے جانور لے گا کیوں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: تھا ''بکری کا بچہ بھی جسے چرواہا لیے ہوئے ہو، شمار ہوگا مگر ہم اسے زکوٰۃ میں نہیں لیں گے اور نہ اس بکری کو لیں گے جو موٹی کی گئی ہو نہ اس میں سے عمدہ چھانٹ کر لیں گے نہ حاملہ لیں گے اور نہ نر بکرے کو (خصّی) کو لیں گے۔ ہم جذعہ (چھوٹا بچہ) اور ثنیہ (جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں) لیں گے''۔ یہ بہترین مال اور اوسط درجے کے مال کے درمیان توازن اور انصاف ہے۔

اسی طرح فقہا کی جماعت اس پر متفق ہے کہ زکوٰۃ میں نر بکرا نہ لیا جائے بوڑھا جانور لیا جائے اور نہ کانا لیا جائے۔ کیوں کہ کتاب الصدقہ میں اس کی صراحت ہے۔ سوائے اس کے کہ محصّل اسے غریبوں کے حق میں بہتر سمجھے۔ علما کا اختلاف ہے کہ اندھی اور عیب دار بکری مال میں شمار ہوگی یا نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اسے بھی شمار کیا جائے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اسے شمار نہ کیا جائے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ لفظ کا اطلاق صحت مند اور بیمار دونوں پر ہوتا ہے نہیں؟

علما کا اس باب میں یہ اختلاف بھی ہے کہ آیا ماؤں کی نسل کو انہی میں شمار کر لیا جائے تاکہ نصاب مکمل ہو جائے جب کہ اُن کے بغیر نصاب مکمل نہ وہ رہا ہو؟ امام مالک انہیں شمار کرنے کے حق میں ہیں اور امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابوثور انہیں شمار کرنے کے حق میں نہیں ہیں سوائے اس کے کہ ماؤں سے نصاب بن رہا ہو۔ اختلاف کا سبب حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے کہ ''بکری کے بچوں کو شمار کیا جائے مگر انہیں زکوٰۃ میں نہ لیا جائے''۔ اس سے ایک گروہ نے یہ سمجھا کہ جب مائیں نصاب ہوں تو اس پر عمل کیا جائے اور دوسرے گروہ نے اس کا مطلق مفہوم مراد لیا ہے۔ میرے خیال میں اہلِ ظاہر بکری کے بچوں میں کچھ واجب نہیں مانتے اور یہ انہیں شمار کرتے۔ خواہ مائیں نصاب ہوں یا نہ ہوں کیوں کہ ان کے نزدیک لفظ جنس کا بچوں پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ زکوٰۃ کی واجب مقدار میں خُلطہ کا اثر ہے۔ مگر اس کے قائل علما میں اس بات پر اختلاف ہے کہ نصاب کی مقدار پر اس کا اثر ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب خلطہ کی تاثیر کے قائل نہیں ہیں نہ مقدار واجب میں اور نہ مقدار نصاب میں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور اکثر فقہا کا اتفاق ہے کہ خُلَطاء یعنی شرکا ایک مالک کی زکوٰۃ ادا کریں گے مگر اس میں دو چیزوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک یہ کہ شرکا کے نصاب میں قابل اعتبار یہ ہوگا کہ ایک مالک کا نصاب شمار کیا جائے خواہ ان میں سے ہر ایک صاحبِ نصاب ہو یا نہ ہو؟ یا وہ ایک آدمی کی زکوٰۃ ادا کریں گے جب ان میں سے ہر ایک صاحبِ ناصب ہو؟ ادوسرا اختلاف خُلطہ کی صفت میں ہے جس کا زکوٰۃ پر اثر پڑ رہا ہے۔

نصاب اور مقدار واجب میں خلطہ کی تاثیر اور عدم تاثیر کا اختلاف اس وجہ سے ہے کہ کتاب الصّدقہ صراحت کرتی ہے کہ

لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ وَلَا يفَرَّقُ بَيْنَ مُجتَمِعٍ خشيَةَالصَّدَقَةِ

(منتشر کو جمع نہ کیا جائے اور نہ مجتمع کو منتشر کیا جائے صدقہ کے ڈر سے)

شرکا کا معاملہ یہاں یکساں نظر آتا ہے کیوں کہ ہر فریق اس حدیث کا مفہوم اپنی رائے کے مطابق بیان کرتا ہے۔

کیوں کہ جولوگ نصاب اور مقدار واجب میں یا صرف مقدار واجب میں خُلطہ کی تاثیر کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے کہ

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيْطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ

(اور دو خلیطوں کا جو معاملہ ہے تو دونوں یکساں دست بردار ہوں گے۔)

یہ حدیث اور اوپر کی حدیث دونوں وضاحت کرتی ہیں کہ شرکا کی ملکیت ایک آدمی کی ملکیت کی طرح ہے۔ یہ حدیث درج ذیل حدیث کی تخصیص کرتی ہے کہ ''پانچ اونٹوں سے کم میں صدقہ نہیں ہے''۔ یہ تخصیص امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ میں ہے یعنی قدر واجب میں ہے اور امام شافعی اور ان کے اصحاب کے نزدیک قدر واجب اور نصاب دونوں میں ہے۔

جو فقہا خلطہ کی تاثیر کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ دو شرکا کو کبھی خلیط کہہ دیا جاتا ہے اور اس بات کا احتمال ہے کہ حدیث لَا يُجْمَع بَيْنَ مُفْتَرِقٍ میں محصّلین کے لیے نہی وارد ہوئی ہو مبادا وہ ایک شخص کی ملکیت کو اس طرح تقسیم کر دیں جس سے زیادہ زکوٰۃ واجب ہو جائے۔ مثال کے طور پر کسی کے پاس ۱۲۰ بکریاں ہوں اور محصّل انہیں چالیس کے حساب سے تین بار تقسیم کر دے یا ایک شخص کی ملکیت کو دوسرے کی ملکیت سے جوڑ دے اور اس جمع سے زکوٰۃ زیادہ واجب ہو جائے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب اس حدیث میں یہ احتمال موجود ہے تو واجب ہے کہ اس کے ذریعہ متفق علیہ ثابت اصولوں کی تخصیص نہ کی جائے یعنی یہ کہ زکوٰۃ میں حقِ واجب اور نصاب کا اعتبار ایک فرد کی ملکیت سے ہوتا ہے۔

خلطہ کے قائل فقہا کہتے ہیں کہ خلطہ کا لفظ شرکت کے مفہوم سے زیادہ مفہوم رکھتا ہے اس لیے حدیث نبویؐ إِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں پر حقِ واجب کا حکم فرد واحد کا حکم ہوگا اور یہ حدیث بتاتی ہے کہ دونوں خلیط شریک نہیں ہیں کیوں کہ دو شریکوں میں یہ بات نا قابل تصور ہے کہ دونوں دست بردار ہوں جب کہ مال ماخوذ شرکت سے متعلق ہو۔ جس نے اسی مفہوم پر اکتفا کیا اور اس پر نصاب کو قیاس نہیں کیا اس نے کہا: دونوں خلیط فرد واحد کی زکوٰۃ دیں گے جب کہ ان میں سے کوئی ایک صاحب نصاب ہو اور جس نے نصاب کے حکم کو حقِ واجب کے حکم کے تابع قرار دیا اُس نے کہا: دونوں کا نصاب فرد واحد کا نصاب ہے جس طرح دونوں کی زکوٰۃ فرد واحد کی زکوٰۃ ہے اور ان میں سے ہر فریق نے حدیث لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ کو اپنے مسلک کے مطابق مفہوم کا جامہ عطا کیا ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ مجتمع کا مطلب یہ ہے کہ ہر خلیط کے لیے ایک سو ایک بکری ہو اور ان دونوں پر تین بکریاں واجب ہوں اور جب دونوں الگ الگ ہوں تو اُن میں سے ہر ایک پر ایک بکری واجب ہو اور دوسرے حصّہ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ کا مطلب یہ ہوگا کہ تین نفر میں سے ہر ایک کے لیے چالیس بکریاں ہوں اور جب انہیں جمع کیا جائے تو اُن میں سے ہر ایک پر ایک بکری واجب ہو۔ اُن کے مسلک کے مطابق ممانعت کا رخ خُلَطاء کی جانب ہے جن میں سے ہر ایک صاحبِ نصاب ہو۔ امام شافعی نے وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ مُجْتَمِعٍ کا مطلب یہ بتایا ہے کہ دو آدمی ہوں اِن کے پاس چالیس بکریاں ہوں۔ جب دونوں کی بکریوں کو الگ کر دیا جائے تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک خُلطاء کا نصاب حکم میں ایک مالک کا نصاب ہے۔

خلطہ کے قائل اس کی صفت کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ خلطہ کی شرط یہ ہے کہ دونوں

کے مویشی ملا دیئے جائیں۔ ایک آدمی کے لیے انہیں چرایا جائے، ایک کے لیے انہیں دوہا جائے، ایک آدمی کے گھر واپس لایا جائے اور ایک ساتھ انہیں پانی پلایا جائے۔ اور ان دونوں کے نر بکرے ملے ہوئے ہوں۔ امام موصوف کے نزدیک خلطہ اور شرکت میں کوئی فرق نہیں ہے اسی لیے وہ دونوں شرکا میں سے ہر ایک کے لیے نصاب کا مکمل ہونا وہ ضروری قرار دیتے ہیں جیسا کہ اوپر گزرا۔

امام مالک کے نزدیک خلیط وہ ہیں جو ڈول، حوض، باڑہ، چرواہا اور نر بکرا سب میں مشترک ہوں۔ ان کے اصحاب میں ان میں سے بعض اوصاف یا تمام اوصاف کی رعایت کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ سبب اختلاف لفظ خلطہ کا اشتراک ہے۔ اسی لیے ایک گروہ زکوٰۃ میں خلطہ کی تاثیر کا قائل نہیں ہے اور یہ ابو محمد بن حزم اندلسی کا مسلک ہے۔

فصل خامس

پھلوں اور غلوں کا نصاب اور ان میں واجب مقدار

علما کا اجماع ہے کہ غلوں میں واجب آسمانی بارش سے سیراب ہونے کی صورت عشر (دسواں حصّہ) اور سینچائی کی صورت میں نصف عشر (بیسواں حصّہ) ہے کیوں کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ مالِ زکوٰۃ کی اس جنس میں نصاب کے واجب ہونے میں علما کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ جمہور اس میں نصاب کو واجب مانتے ہیں اور وہ پانچ وسق ہے اور ایک وسق اجماعی طور پر ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور صاع مدّ نبویؐ سے چار مُد کا ہوتا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہ مُد سوا رطل بغدادی سے کچھ زیادہ تھا۔ امام ابو یوسف نے اسی کی طرف رجوع کیا تھا جب امام مالک نے ان سے اہلِ عراق کے مسلک پر نقد کیا تھا کیوں کہ اہلِ مدینہ کا عمل یہی تھا۔ امام ابو حنیفہ دو رطل کا ایک مُد قرار دیتے تھے۔ اور صاع میں آٹھ رطل قرار دیتے تھے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ غلّوں اور پھلوں میں کوئی نصاب نہیں ہے۔

سبب اختلاف عموم و خصوص کی باہم مخالفت ہے۔ عموم کا مفہوم اس حدیث سے سمجھ میں آتا ہے

فِيمَا سَقَتِ السَّماءُ العُشرُ وَفِيمَا سُقِىَ بِالنَّضحِ نِصفُ العُشرِ

(جس زمین کو آسمان سیراب کرے اس میں دسواں حصّہ ہے اور جس زمین کی سینچائی کی جائے اس میں بیسواں حصّہ ہے۔)

خصوص کا مفہوم درج ذیل حدیث سے نکلتا ہے

لَيسَ فِيمَا دُونَ خمسَةِ أوسقٍ صَدَقَةٌ

(پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔)

دونوں حدیثیں ثابت ہیں۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ خصوص عموم پر استوار ہوتا ہے انہوں نے کہا کہ نصاب ناگزیر ہے اور یہی مشہور اور جن فقہا نے سوچا کہ عموم اور خصوص میں تعارض ہے جب کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کس حدیث کو زمانی اولیت حاصل ہے اور کون سی حدیث بعد کی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک عموم کے ذریعہ خصوص منسوخ ہو جاتا ہے خصوص کے

ذریعہ عموم بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ جس پر عمل کرنا واجب ہے اس کا منسوخ ہونا جائز بھی ہے اور نسخ کبھی بعض کے لیے ہوتا ہے اور کبھی کُل کے لیے ہوتا ہے اور جس نے عموم کو ترجیح دی اس نے کہا کوئی نصاب نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک جمہور کا خصوص کو عموم پر ترجیح دینا اُس جز میں عموم پر خصوص کو ترجیح دینے کے باب سے ہے جس میں دونوں حدیثوں میں تعارض ہے کیوں کہ اس میں عموم ظاہر ہے اور خصوص کے تعیّں نص موجود ہے۔ اس پر غور کیجیے۔ یہی وہ سبب ہے جس نے جمہور کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ عام کی بِنا خاص پر ہوئی ہے جب کہ درحقیقت یہ بِنا کا عمل نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں میں تعارض موجود ہے سوائے اس کے کہ خصوص عموم سے متصل ہو اور استثنا ہو جائے۔ اس عموم سے امام ابوحنیفہ کا استدلال کرنا کمزور ہے کیوں کہ حدیث مقدارِ واجب کی وضاحت کے لیے آئی ہے۔

نصاب کے سلسلہ میں تین مسائل میں علما نے اختلاف کیا ہے؟

۱۔ مختلف غلّوں کو نصاب میں ایک دوسرے میں ملانا۔

۲۔ انگور اور کھجور میں اندازے سے نصاب متعین کرنے کا جواز۔

۳۔ فصل کاٹنے اور پھل توڑنے سے پہلے جو کچھ استعمال میں آجاتا ہے کیا نصاب میں اس کا حساب رکھا جائے گا؟

پہلا مسئلہ: غلّوں کو ایک دوسرے میں ملانا

علما کا اجماع ہے کہ غلّوں اور پھلوں کی ایک صنف اچھی خراب سب ایک جگہ جمع کی جائے اور سب میں سے ان کے تناسب سے زکوٰۃ نکالی جائے یعنی اچھا اور خراب دونوں اس میں شامل ہوں۔ اگر پھل مختلف اصناف کے ہیں تو ان کے وسط سے زکوٰۃ نکالی جائے۔ البتہ علما کا اس میں اختلاف ہے کہ مختلف قسم کی روئی آپس میں ملا دی جائے یا گیہوں، جو اور بغیر چھلکے کے جو کو آپس میں ملایا جائے۔ امام مالک کہتے ہیں، روئی کی تمام اقسام ایک ہی صنف سے تعلق رکھتی ہیں اور یہی معاملہ گیہوں، جو اور بغیر چھلکے کے جو کا بھی ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ روئی کی مختلف اصناف ہیں اور ان کے مختلف نام ہیں اور نصاب میں انہیں ملایا نہیں جا سکتا۔ اسی طرح ان کے نزدیک گیہوں، جو اور بغیر چھلکے کا جو تین اصناف ہیں اور نصاب مکمل کرنے کے لیے انہیں آپس میں ملایا نہیں جا سکتا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ایک ہی صنف قابل رعایت منفعت کی یکسانیت ہے یا نام کی یکسانیت؟ جنہوں نے ناموں کی یکسانیت کا اعتبار کیا ہے انہوں نے کہا کہ جیسے جیسے نام مختلف ہوں گے، اصناف بھی بڑھتی جائیں گی۔ اور جن لوگوں نے منفعت کی یکسانیت کا اعتبار کیا ہے انہوں نے کہا جب بھی منفعت یکساں ہو گی وہ ایک ہی صنف شمار ہو گی اگرچہ ان کے نام مختلف ہوں۔ فریقین میں سے ہر ایک اپنے اصول کا اثبات شریعت کے استقرا سے کر رہا ہے یعنی اُن میں سے ایک فریق اپنے مسلک کے حق میں اُن اشیا سے استدلال کرتا ہے جن میں شریعت نے اسما کا اعتبار کیا ہے اور دوسرا فریق اُن اشیا سے استدلال کرتا ہے جن میں شرع نے منفعت کا اعتبار کیا ہے۔ اس کا امکان ہے کہ زکوٰۃ میں شرع کی شہادت منفعت سے زیادہ ناموں کے لیے ہو اگرچہ شرع میں دونوں اعتبارات موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ: اندازہ سے نصاب تشکیل دینا

اندازہ سے نصاب متعین کرنا، جس میں وزن کو دخل نہ ہو، اختلافی مسئلہ ہے۔ جمہور علما کے نزدیک کھجور اور انگور میں جب کہ وہ پکنے لگیں تخمینہ سے نصاب کا اندازہ کرنا جائز بتایا ہے تاکہ ان کے مالکان تازہ کھجوریں اور انگور کھانے میں آزاد رہیں۔ امام داؤد کہتے ہیں کہ صرف کھجور میں تخمینہ جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ تخمینہ باطل ہے اور مالک پر واجب ہے کہ جو مال واصل ہوا ہے اس کا دسواں حصہ ادا کرے خواہ وہ تخمینہ سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اصول حدیث سے متعارض ہے۔ حدیث جسے جمہور نے پیش نظر رکھا ہے، یہ ہے "کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحہ وغیرہ کو خیبر بھیجتے تھے اور وہ کھجوروں کا تخمینہ لگاتے تھے"۔ حدیث سے متعارض اصول یہ ہے کہ اس کا تعلق مزابنہ سے ہے جس کی ممانعت آئی ہے۔ مزابنہ کا مطلب ہے کھجور کے پیڑ میں لگے پھلوں کو وزن کے اعتبار سے دوسرے پھلوں سے فروخت کرنا۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ اس کا تعلق خشک کھجور سے تازہ کھجوروں کو ادھار بیچنے سے ہے اس لیے اس میں تفاضل (گھٹا بڑھا کر سودا کرنا) اور نسیئۃ (ادھار معاملہ کرنا) دونوں کی ممانعت شامل ہے اور یہ دونوں ربا کی اصل ہیں۔ جب اہلِ کوفہ نے یہ صورت دیکھی جب کہ اہلِ خیبر کے ساتھ تخمینہ کا معاملہ زکوٰۃ کی خاطر نہ تھا کیوں کہ وہ اصحاب زکوٰۃ نہ تھے، تو ان فقہا نے کہا کہ اس کا احتمال ہے کہ تخمینہ اس لیے ہو کہ معلوم ہو جائے کہ ہر قوم کے پاس کتنے پھل ہیں۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ جہاں تک امام مالک کی جز کا تعلق ہے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تخمینہ تقسیم میں تھا کیونکہ روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن رواحہؓ جب تخمینہ سے فارغ ہوتے تو کہتے' اگر چاہو تو تم لے لو اور اگر چاہو تو میرے لیے چھوڑ دو۔ یہ پھلوں کی تقسیم کے سلسلہ میں ہے غلّوں کی تقسیم کے بارے میں نہیں۔ اور جہاں تک امام ابوداؤد کی روایت کردہ حدیث عائشہؓ کے مفہوم کا مسئلہ ہے تو وہاں تخمینہ واجب مقدار کے لیے ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ "نبی ﷺ عبداللہ بن رواحہؓ کو یہود خیبر کے پاس بھیجتے تھے تو جب کھجور پک جاتے تھے تو ان کے استعمال کئے جانے سے پہلے وہ ان کا تخمینہ لگاتے تھے"۔ پھلوں کے تخمینہ کی تخریج شیخین نے نہیں کی ہے، بہرحال جو صورت بھی ہو تخمینہ لگانا اُن اصولوں سے مستثنیٰ ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا حکم تھا تو اہل ذمہ کے لیے جو حکم ثابت ہوا سے مسلمانوں کے لیے واجب حکم تصور کرنا بغیر دلیل کے ضروری نہیں ہے وَاللہُ اَعْلَمُ اور اگر حضرت عتاب بن اُسیدؓ کی حدیث صحیح ہے تو تخمینہ کا جواز واضح ہے۔ وَاللہُ اَعْلَمُ۔

حضرت عتاب بن اُسیدؓ کی حدیث یہ ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں انگوروں کا تخمینہ لگاؤں اور منقی کی صورت میں ان کی زکوٰۃ وصول کروں جس طرح کھجور کی زکوٰۃ خشک کھجوروں کی شکل میں لی جاتی ہے"۔ اس حدیث پر محدثین نے طعن کیا ہے کیوں کہ حضرت عتابؓ سے اس کی روایت سعید بن المسیّب نے کی ہے اور انہوں نے حضرت عتابؓ سے سماعت نہیں کی ہے اسی لیے امام داؤد بھی انگوروں میں تخمینہ کے قائل نہیں ہیں۔

زیتون میں زکوٰۃ کو واجب قرار دینے والے اس کا تخمینہ کرنے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اختلاف کا سبب کھجور اور انگور پر اسے قیاس کرنا ہے اور تمام فقہا کے نزدیک کھجور میں زکوٰۃ پکی ہوئی خشک کھجور میں نکلتی ہے تازہ کھجور میں نہیں۔ یہی حال انگور کا ہے۔ زکوٰۃ منقیٰ میں نکلتی ہے خود انگور میں نہیں۔ اسی طرح زیتون میں زکوٰۃ کے وجوب کے قائل فقہا دانے کو نہیں تیل کو زکوٰۃ کا

مخرج مانتے ہیں۔ جس طرح خشک کھجور اور منقیٰ میں زکوٰۃ ہے۔ امام مالک نے اس انگور کے بارے میں جس کی بیل کھڑی نہ اور اس زیتون کے بارے میں جسے نچوڑا نہ گیا ہو، کہا ہے کہ اس کا دانہ زکوٰۃ میں وصول کیا جا سکتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: قبل از وقت جو پھل یا غلہ استعمال ہو گیا ہو

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ توڑنے اور کاٹنے سے پہلے جو پھل اور غلہ کھا لیا گیا ہے وہ مالک کے حساب میں جائے گا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کے حساب میں نہیں جائے گا اور تخمینہ لگانے والا مالک اور اس کے اہل و عیال نے جو کھا لیا ہے اسے چھوڑ دے گا۔ اختلاف کا سبب کتابِ الٰہی، احادیث اور قیاس میں تعارض ہے۔

سہل بن ابوحثمہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ابوحثمہ کو تخمینہ لگانے کے لیے بھیجا۔ ایک شخص نے رسول اللہ ؐ کی خدمت میں آ کر شکایت کی کہ اے اللہ کے رسولؐ، ابوحثمہؓ نے مجھ پر زیادتی کی ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: کہ تمہارا چچا زاد بھائی کہتا ہے کہ تم نے اس پر زیادتی کی ہے۔ انہوں نے کہا، اے اللہ کے رسولؐ، میں نے اس کے لیے اتنی مقدار چھوڑ دی ہے کہ اس کے بچے کھائیں اور جو غرباء و مساکین کھائیں اور ہوا سے گر جائے اسے بھی میں نے چھوڑ دیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: تمہارے چچا زاد بھائی نے تمہیں زیادہ دیا ہے اور تمہارے ساتھ انصاف کیا ہے"۔

ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

إِذَا خَرَصْتُمْ فَدَعُوا الثُّلُثَ فَإِنْ لَّمْ تَدَعُوا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرُّبُعَ

(جب تم تخمینہ کرنے لگو، تو ایک تہائی چھوڑ دو اور اگر ایک تہائی نہ چھوڑ سکو تو ایک چوتھائی چھوڑ دو۔)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

خَفِّفُوا فِي الْخَرْصِ فَإِنَّ فِي الْمَالِ الْعَرِيَّةَ وَالْآكِلَةَ وَالْوَصِيَّةَ وَالْعَامِلَ وَالنَّوَائِبَ وَمَا وَجَبَ فِي الثَّمَرِ مِنَ الْحَقِّ

(تخمینہ کرنے میں تخفیف کرو کیوں کہ مال میں کچھ پہلے استعمال ہو جاتا ہے، کچھ کھا لیا جاتا ہے، کچھ وصیت ہوتی ہے، کچھ مزدور کا ہوتا ہے کچھ آفات کی نذر ہو جاتا ہے اور کچھ حقوق پھلوں میں واجب ہوتے ہیں۔)

احادیث اور قیاس کی مخالفت یہ قول خداوندی کرتا ہے:

كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (الأنعام : ١٤١)

(کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو۔)

قیاس یہ ہے کہ چونکہ یہ مال ہے اس میں دوسرے اموال کی طرح زکوٰۃ واجب ہے۔

یہ تھے وہ مشہور مسائل جو اُن تینوں اجناس میں زکوٰۃ کی واجب مقدار اور نصاب سے متعلق تھے جن سے زکوٰۃ نکالی جاتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب یہ اجناس زکوٰۃ میں نکالی جائیں تو یہ کافی ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ اِن اجناس کے بدلے ان کی قیمت کی ادائیگی زکوٰۃ میں جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ منصوص کے بدلہ میں

قیمتوں کی ادائیگی جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے کہ یکساں ہے خواہ منصوص کی قیمت لگائی جائے یا نہ لگائی جائے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ زکوٰۃ خالص عبادت ہے یا مسکینوں کا واجب حق ہے؟ جن فقہا نے اسے عبادت سمجھا۔ انہوں نے کہا کہ منصوص کے علاوہ کوئی اور چیز زکوٰۃ میں نکالی تو جائز نہیں ہے کیوں کہ اگر عبادت اس طریقہ سے کی گئی جس کا حکم نہیں دیا گیا ہے تو وہ عبادت فاسد ہے۔ اور جن فقہا نے اسے مسکینوں کا حق تسلیم کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جنس اور اس کی قیمت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ ہمیں یہ کہنے کا حق ہے کہ اگر ہم اسے مسکینوں کا حق مان لیں تو شارع نے اس حق کو عین مال سے متعلق قرار دیا ہے تا کہ فقراء و مساکین عین مال میں اغنیا کے شریک ہوں۔ احناف کہتے ہیں کہ عین مال کا ذکر اصحاب مال کو سہولت فراہم کرنے کے لیے ہے کیوں کہ ہر مالدار کے لیے آسان یہی ہے کہ جو مال اس کے سامنے ہے اسی میں سے زکوٰۃ نکل دے، اسی لیے بعض احادیث میں آیا ہے کہ دیت میں کپڑے کا کاروبار کرنے والے کپڑا دے سکتے ہیں، جس کی تفصیل کتاب الحدود میں آئے گی۔

فصل سادس

ساز وسامان کا نصاب

ساز وسامان میں زکوٰۃ کے قائل فقہا کے نزدیک انہی سامانوں میں زکوٰۃ ہے جو خاص طور سے تجارت کے لیے تیار کئے گئے ہوں جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ اس میں نصاب ان فقہا کے نزدیک عین مال کا نصاب ہے کیوں کہ یہ راس المال اور قابل تلف کی قیمتیں ہیں۔ اسی طرح سامانوں میں زکوٰۃ کے وجوب کے قائلین کے نزدیک سال گزرنے کا معاملہ بھی ہے۔ چنانچہ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس نے سامان بیچ دیا ہے تو قرض کے معاملہ کی طرح ایک سال کے لیے اس کی زکوٰۃ دے۔ یہ حکم امام موصوف کے نزدیک اس تاجر کے لیے ہے جس کے لیے سامان خریدنے کے اوقات منضبط ہوں۔ لیکن جن لوگوں کے خریدنے اور بیچنے کے اوقات منضبط نہیں ہیں یہ وہ لوگ ہیں جنہیں مدیر کہا جاتا ہے تو امام مالک کے نزدیک ان کا حکم یہ ہے کہ جب ان کی تجارت کے آغاز سے ایک سال مکمل ہو جائیں تو جو سامان ان کے پاس ہے اس کی قیمت لگائیں پھر اس میں وہ عین مال بھی ملا دیں جو ان کے قبضہ میں ہے اور قرض کا وہ مال بھی اسی میں شامل کر دیں جس کی واپسی کی امید ہے بشرطیکہ ان کے اوپر خود اتنا قرض نہ ہو (اور یہ مدیر کے علاوہ دوسروں کے قرض کے سلسلہ میں امام مالک کے قول کے برعکس ہے) ان سب کو ملا کر اگر نصاب بن رہا ہو تو اس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اور یکساں ہے خواہ اُس سال عین مال سے اسے کچھ نقدی وصول ہوئی ہو یا نہ وصول ہوئی ہو، وہ عین مال نصاب کو پہنچا ہو یا نہ پہنچا ہو یہ امام مالک سے ابن الماجشون کی روایت ہے۔ ابن القاسم کی اُن سے روایت یہ ہے کہ بشرطیکہ اسے عین مال سے نقدی وصول نہ ہوئی ہو اور اگر وہ سامانوں کی تجارت کر رہا تھا تو ان میں سے کوئی قرض اس پر نہ ہو۔ بعض اصحاب نے امام مالک کے نزدیک نقدی کی موجودگی کی شرط گنائی ہے اور بعض اصحاب نے یہ شرط نہیں گنائی ہے۔ نقدی کی شرط لگانے والوں میں سے بعض نے اس میں نصاب کا اعتبار کیا ہے اور بعض نے نصاب کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ مزنی کہتے ہیں کہ سامانوں کی زکوٰۃ عین سامان سے نکالی جائے گی اُن کی قیمتوں میں سے نہیں۔

جمہور فقہا امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ثوری، امام اوزاعی وغیرہ کہتے ہیں کہ اس میں مدیر اور دوسروں کا حکم

ایک ہے اور یہ کہ جو شخص بھی تجارت کے لیے سامان خریدے اور اس پر سال گزر گیا ہو وہ اس کی قیمت لگائے اور زکوٰۃ دے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ سامان کی قیمت کی زکوٰۃ نہ دے مگر اُس قیمت کی زکوٰۃ دے جس میں اُس نے خریدا ہے۔ جمہور نے دراصل مدیر پر کچھ واجب نہیں کیا ہے کیوں کہ سال گزرنے کی شرط عین مال میں ہے نوعِ مال میں نہیں۔ امام مالک نے یہاں نوع کی مشابہت عین سے قائم کی ہے تاکہ مدیر سے زکوٰۃ سرے سے ساقط نہ ہو جائے۔ یہ ایک زائد قانون معلوم ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ شرع ثابت سے مستنبط ہو۔ اسی طرح کی چیزوں کو فقہا قیاس مرسل کہتے ہیں یعنی جس میں کسی منصوص شرعی اصول کا سہارا نہ لیا جائے بلکہ شرعی مصلحت کی رعایت کی جائے۔ امام مالک مصالح کا اعتبار کرتے ہیں گرچہ وہ منصوص اصولوں کا سہارا نہیں لیتے۔

چوتھا موضوع۔ زکوٰۃ کا وقت

جمہور فقہا سونے چاندی اور مویشی میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے سال گزرنے کی شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ خلفائے اربعہ سے ثابت ہے، صحابہ کرام میں مشہور اور عام ہے اور ان کے درمیان عمل اسی پر ہے اور فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ صحابہ کے درمیان اس قدر عموم ہو اور کوئی مخالفت نہ ہو، توقیفی ہی ہوگا۔ حدیث ابن عمرؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَا زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتّٰى يَحُوْلَ عَلَيْهَا الحَوْلُ

(مال میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب تک اس پر سال نہ گزر جائے۔)

فقہا میں اس پر اجماع ہے۔ صدر اوّل میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے سوائے اُس روایت کے جو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت معاویہؓ سے مروی ہے۔ اور اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں کوئی ثابت حدیث نہیں ہے۔

اس باب کے آٹھ مشہور مسائل میں علما نے اختلاف کیا ہے:

۱۔ کیا معدنیات میں سال گزرنے کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ ہم ان میں زکوٰۃ نصف عشر کو تسلیم کر لیں؟

۲۔ مال کے منافع پر سال گزرنے کا اعتبار کرنا۔

۳۔ اُس مال پر وارد فوائد جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔

۴۔ قرض پر سال گزرنے کا اعتبار کرنا، جب کہ ہم اس میں زکوٰۃ کی فرضیت کو تسلیم کریں۔

۵۔ سامانوں پر سال گزرنے کا اعتبار، جب کہ ہم اس میں زکوٰۃ کے وجوب کو مان لیں۔

۶۔ مویشی کے فوائد پر سال گزرنا۔

۷۔ بکری کے بچوں پر سال گزرنا جب کہ ماؤں کے ساتھ انہیں ملا دیں اُن لوگوں کی رائے کے مطابق جو ماؤں کے نصاب ہونے کی شرط لگاتے ہیں۔ یعنی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی، یا اُن لوگوں کی رائے کے مطابق جو اس کی شرط نہیں رکھتے یعنی امام مالک۔

۸۔ سال مکمل ہونے سے پہلے زکوٰۃ نکالنے کا جواز۔

پہلا مسئلہ: معدنیات میں سال پورا ہونے کا مسئلہ

امام شافعی نے معدنیات میں نصاب کے ساتھ سال پورا ہونے کی رعایت رکھی ہے اور امام مالک نے بغیر تکمیل سال کے نصاب کو ملحوظ رکھا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے معدنیات کی مشابہت زمین کی اُس پیداوار سے قائم کی گئی ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہے اور اس کو سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے بھی مشابہ سمجھا گیا ہے۔ جن فقہا نے زمینی پیداوار سے اسے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے تکمیل سال کا اعتبار نہیں کیا ہے اور جن فقہا نے سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے اسے مشابہ سمجھا ہے انہوں نے سال مکمل ہونے کو واجب قرار دیا ہے۔ سونے کے ڈھیلے اور چاندی سے اس کی تشبیہ زیادہ واضح ہے۔ واللہ اعلم

دوسرا مسئلہ: مال کے منافع پر سال پورا ہونے کا اعتبار

اس میں علما کے تین اقوال کے مطابق اختلافات ہیں۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ سال کا اعتبار اُس دن سے ہوگا جب کہ اس سے فائدہ اٹھایا گیا خواہ اصل مال نصاب ہو یا نہ ہو۔ یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ انہوں نے کسی کو لکھا کہ تجارت کے منافع سے تعرض نہ کیا جائے جب تک کہ اس پر سال مکمل نہ ہو جائے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ منافع کا سال اصل مال کا سال ہے یعنی جب اصل مال پر سال مکمل ہو جائے تو اس کے ساتھ منافع کی زکوٰۃ نکالی جائے خواہ اصل مال نصاب ہو یا نصاب نہ ہو جب کہ اصل مال منافع کے ساتھ نصاب تشکیل دے رہا ہو۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ان کے اصحاب کے سوا کسی نے ان کی موافقت نہیں کی۔

ایک گروہ نے تفریق کی ہے کہ راس المال جس پر سال مکمل ہو گیا ہے، نصاب ہے یا نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ نصاب ہے تو رأس المال کے ساتھ منافع کی زکوٰۃ ادا کر دے اور اگر وہ نصاب نہیں ہے تو زکوٰۃ ادا نہ کرے۔ اس گروہ میں امام اوزاعی، امام ابوثور اور امام ابوحنیفہ ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ منافع پر حکم مال مستفاد کا لگے گا یا راس المال کا؟ جنہوں نے اسے مال مستفاد سے تشبیہ دی انہوں نے سال کی تکمیل کی شرط رکھی اور جنہوں نے اصل دولت یعنی رأس المال کے مشابہ قرار دیا انہوں نے اس پر رأس المال کا حکم لگایا مگر اس تشبیہ کی شرط یہ ہے کہ رأس المال میں زکوٰۃ واجب ہوگئی ہو۔ اور یہ اسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ نصاب ہو۔ اسی لیے مسلک مالکی میں منافع کو اصل مال پر قیاس کرنا کمزور پہلو ہے۔ اس کا امکان ہے کہ امام مالک نے اس میں جس چیز پر اعتماد کیا ہو وہ منافع کو بکری کے بچوں سے تشبیہ دینا ہو مگر بکری کی نسل میں بھی اختلاف ہے۔ امام مالک سے ایک قول اس سلسلہ میں جمہور کی تائید میں بھی منقول ہے۔

تیسرا مسئلہ: فوائد پر سال کا پورا ہونا

علما کا اجماع ہے کہ مال جب نصاب سے کم ہو اور منافع کو چھوڑ کر کچھ مال اس میں ملایا گیا ہو اور ان دونوں کے مجموعہ سے نصاب مکمل ہوا ہو تو اس پر علیحدہ سال کا اعتبار اس دن سے کیا جائے گا جب کہ نصاب مکمل ہوا ہے۔ علما کا اس میں اختلاف ہے کہ جب اس نے کچھ مال حاصل کیا اور اس کے دوسرے مال کا نصاب ہے جس پر سال مکمل ہو چکا ہے تو امام مالک کہتے ہیں کہ مال مستفاد کی زکوٰۃ اس کے سال مکمل ہونے پر نکالی جائے۔ اگر وہ نصاب کے بقدر ہے اور اس مال میں اسے نہ ملایا جائے جس میں زکوٰۃ پہلے سے واجب ہے۔ فوائد کے سلسلہ میں یہ بات امام شافعی نے بھی کہی ہے۔ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور امام ثوری کہتے ہیں کہ تمام فوائد کی زکوٰۃ اصل مال کے سال کے مطابق ادا کی جائے گی جب کہ اصل مال نصاب ہو۔ ان فقہا کے نزدیک منافع کا بھی یہی معاملہ ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اُس کا حکم اُس مال کا حکم ہے جو اس میں شامل ہوا ہے یا اُس کا حکم اُس مال کا حکم ہے جو کسی دوسرے مال میں شامل نہیں ہے؟ جن فقہا نے کہا کہ اُس کا حکم اُس مال کا حکم ہے جو کسی دوسرے مال میں شامل

نہیں ہے یعنی کسی ایسے مال کا حکم ہے جس میں زکوٰۃ ہے تو اُنہوں نے فوائد میں زکوٰۃ کو واجب نہیں قرار دیا۔ اور جن کی رائے یہ ہوئی کہ اس کا حکم ایسے مال کا حکم ہے جس میں دوسرا مال شامل ہے اور یہ کہ دونوں ایک مال ہیں، انہوں نے کہا کہ جب اس میں شامل مال کے نصاب ہونے کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ ہے تو فوائد کے سال کا اعتبار شامل مال کے سال سے کیا جائے گا اور حدیث نبوی ؐ "کسی مال میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ سال مکمل نہ ہو جائے" کے عموم کا تقاضا ہے کہ کوئی مال بغیر دلیل کے دوسرے مال میں شامل نہ کیا جائے۔ گویا امام ابو حنیفہ نے اس قیاس میں مویشی سے حاصل نقدی کا سہارا لیا ہے۔ اس باب میں اُن کا اصول یہ ہے کہ سال کی تکمیل کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ مال اپنے تمام اجزا میں نصاب ہو بلکہ صرف طرفین میں نصاب موجود ہو اور کل میں سے بعض میں ہو۔ اُن کے نزدیک اگر سال کے آغاز میں مال نصاب ہو پھر اس کا کچھ حصہ ضائع ہو جائے اور نصاب سے کم ہو جائے اور سال کے آخر میں کچھ مال مستفاد اس نے ملا دیا اور نصاب ہو گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ صورت یہاں موجود ہے کیوں کہ سال مکمل نہیں ہو سکتا ہے اور وہ اپنے تمام اجزا میں ایک ہی مال ہے بلکہ کچھ زائد ہے مگر سال کے دونوں کناروں میں نصاب بن رہا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مال میں جس سال کی انہوں نے شرط لگائی ہے وہ سال مال متعین میں ہے کہ اس میں کمی بیشی نہ ہو نہ منافع کے ذریعہ اور نہ مال مستفاد وغیرہ کے ذریعہ۔ کیوں کہ سال کی تکمیل کا مقصود مال کا فاضل اور زائد از ضرورت ہونا ہے۔ امام مالک کے نزدیک جو مال سال بھر باقی رہا وہ تبدیل نہیں ہوا اور اس کی ضرورت اسے نہیں رہی اس لیے اس میں زکوٰۃ ہے۔ کیوں کہ زکوٰۃ فاضل اموال ہی میں ہے۔

جن فقہا نے مال میں سال کی تکمیل کی شرط کا سبب نمو اور افزائش کو قرار دیا انہیں لازمی طور سے یہ کہنا چاہیے کہ منافع تو کجا فوائد بھی اصل مال میں شامل کیے جائیں اور سال کے دونوں کناروں میں نصاب کا اعتبار کیا جائے۔ اس پر غور کیجیے یہ واضح ہے۔ واللہ اعلم۔ اسی لیے امام مالک کی رائے ہے کہ جس کے پاس سال کے آغاز میں اتنے مویشی ہوں کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہو پھر سال کے آخر میں وہ انہیں بیچ دے اور ان کی جگہ اسی نوع کے دوسرے مویشی لے آئے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ گویا انہوں نے بھی امام ابو حنیفہ کے مسلک کی طرح سال کے دونوں کناروں کا بھی اعتبار کیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی اس دلیل کا بھی سہارا لیا ہے جو انہوں نے نقدی کے فائدہ میں مویشی کے فائدہ پر قیاس کرتے ہوئے اپنائی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں۔

چوتھا مسئلہ: قرض کے سال کا اعتبار

قرض میں زکوٰۃ واجب ماننے کی صورت میں حولانِ حول (سال گزرنے) کا اعتبار کس طرح ہوگا۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس میں قرض دینے کے پہلے دن سے اعتبار ہوگا اور اسے شمار کر کے زکوٰۃ دے گا۔ اگر ایک سال کی مدت بنتی ہے تو ایک سال کی زکوٰۃ دی جائے گی اور اگر کئی سال بنتے ہیں تو کئی سالوں کی زکوٰۃ دی جائے گی۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایک ہی سال کی زکوٰۃ دی جائے گی۔ گرچہ قرض کی رقم قرض دار کے پاس سالوں پڑی رہ جائے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ قرض کی واپسی سے سال کا اعتبار کیا جائے گا۔ جس گروہ نے یہ بات کہی ہے کہ قرض جب قبضہ میں آ جائے اُس وقت سے سال کا اعتبار ہوگا، اُس نے قرض میں زکوٰۃ کو تسلیم نہیں کیا ہے۔

جن فقہا نے قرض کے تمام سالوں کو شمار کرنے کی رائے ظاہر کی ہے انہوں نے قرض کو موجود مال سے تشبیہ دی ہے اور جن فقہا نے ایک ہی سال کی زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم لگایا ہے خواہ قرض کی مدت کئی سال ہو تو اُن کی کوئی سند مجھے اس وقت معلوم

نہیں ہے کیوں کہ قرض ہونے کی صورت میں یا تو وہ زکوٰۃ کو واجب مانیں گے یا واجب نہیں مانیں گے۔ اگر اس میں زکوٰۃ نہیں ہے تو اس میں کوئی گفتگو کی ضرورت ہی نہیں ہے اور اگر اس میں زکوٰۃ ہے تو یا تو سال کی تکمیل کی شرط ہوگی یا شرط نہیں ہوگی۔ اگر ہم نے سال کی شرط لگائی تو تمام سالوں کا اعتبار کرنا واجب ہوگا اِلاّ یہ کہ یہ دلیل دی جائے کہ جب بھی ایک سال مکمل ہوا اور وہ ادائیگی پر قادر نہ ہوسکا تو اُس سال کا لازمی حق اُس سے ساقط ہوگیا۔ کیوں کہ زکوٰۃ دو شرطوں کے ساتھ واجب ہوتی ہے، عین مال موجود ہو اور سال مکمل ہو چکا ہو۔ اب آخری سال کا حق ہی باقی رہا۔ اس امام مالک سامانِ تجارت سے تشبیہ دیتے ہیں کیوں کہ اس میں زکوٰۃ ان کے نزدیک اسی وقت واجب ہے جب کہ اسے فروخت کردیا ہو، خواہ سالوں تک یہ سامان اس کے پاس موجود رہے۔ اس میں اُن مویشیوں سے بھی کسی قدر مشابہت موجود ہے جن کے پاس محصّل سالوں تک نہیں آیا اور جب وہ زکوٰۃ کی وصولی کے لیے آیا تو دیکھا کہ بہت سے مویشی تمام ہو چکے ہیں۔ وہ امام مالک کے مسلک کے مطابق موجود مویشیوں ہی کی زکوٰۃ وصول کرے گا۔ کیوں کہ پچھلے دنوں میں جب سال مکمل ہوا تھا وہ زکوٰۃ دینے پر قادر نہ ہوسکا تھا اس لیے کہ اُن کے نزدیک جب مویشی میں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے سال گزرنے کے ساتھ محصّل کی آمد بھی شرط ہے تو اس سے اُس سال کی زکوٰۃ ساقط ہو گئی۔ گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ اس سے اسی صورت میں لی جائے گی جب کہ زکوٰۃ کی تمام شرائط موجود ہوں۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو قیاس سے ہٹی ہوئی ہے۔ امام مالک نے اصلاً اس میں عمل کا اعتبار کیا ہے۔ امام شافعی اسے ضامن قرار دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک وجوب کے لیے محصّل کی آمد شرط نہیں ہے۔ بہرحال ہر وہ شخص جو امام وقت ہی کو زکوٰۃ حوالہ کرنا جائز سمجھتا ہے تو امام کی عدم موجودگی (یا امام عادل کی عدم موجودگی، اُن لوگوں کے نزدیک جو عدالت کو مشروط مانتے ہیں) سے اگر سال گزرنے پر جانور ہلاک ہو جائیں اور امام کی خدمت میں انہیں پیش کرنے سے پہلے وہ ضائع ہو جائیں تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے۔

امام مالک کے نزدیک قرضوں کی زکوٰۃ ان تینوں احوال میں منقسم ہے:

بعض قرضے وہ ہیں جن کی زکوٰۃ ایک ہی سال کی ادا ہوگی جیسے تجارت کے قرضے۔

بعض قرضے ایسے ہیں جن کی واپسی پر سال کا اعتبار ہوگا جیسے وراثت کے قرضے۔

تیسرا قرض مدیر کا ہے۔

قرضوں کے سلسلہ میں ان کے قول پر گفتگو ہمارا مطمع نظر نہیں ہے۔

پانچواں مسئلہ: سامان پر سال گزرنا

اس پر گفتگو سامان کے نصاب پر بحث کرتے ہوئے ہو چکی ہے۔

چھٹا مسئلہ: مویشی کے فوائد کا مسئلہ

اس میں امام مالک کا مسلک نقدی کے فوائد کے برعکس ہے۔ وہ اصل پر فائدہ کی بِنا کرتے ہیں۔ جب کہ اصل مال نصاب ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہ مویشی کے فوائد میں اور درہم کے فوائد میں کرتے ہیں۔ فوائد کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کا مسلک یکساں ہے یعنی وہ اصل پر بنا کرتے ہیں جب کہ وہ نصاب ہو خواہ بکریوں کے فوائد ہوں یا نقدی کے فوائد ہوں۔ ان کے نزدیک

منافع اورنسل فوائد کی طرح ہیں۔ امام مالک کے نزدیک منافع اور فوائد کا حکم اُن کے سال کے اعتبار سے یکساں ہے اور مویشی کے فوائد اور اس کی نسل ایک ہیں اُن کے سال کا اصل سے اعتبار کرتے ہوئے جب کہ وہ نصاب ہو۔ یہ فقہا ثلاثہ کے مسلکوں کا ماحصل ہے۔ گویا امام مالک نے حضرت عمرؓ کی پیروی میں مویشی اور نقدی میں فرق کیا ہے ورنہ دونوں میں قیاس ایک ہے یعنی نفع نسل کے مشابہ ہے اور فائدہ مشابہ ہے دوسرے فائدہ کے۔ حدیث عمرؓ یہ ہے کہ انہوں نے بکری کے بچوں کو شمار کرنے کا حکم دیا تھا مگر یہ بھی تاکید کی تھی کہ انہیں زکوٰۃ میں نہ لیا جائے۔ یہ حدیث نصاب کے باب میں گزر چکی ہے۔

ساتواں مسئلہ: بکری کے بچوں پر سال کا اعتبار

امام مالک کہتے ہیں کہ بچوں کا سال ماؤں کا سال ہے خواہ مائیں نصاب تشکیل دے رہی ہوں یا نہ دے رہی ہوں۔ جیسا کہ انہوں نے نقدی کے منافع کے بارے میں کہا ہے۔ امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور امام ابو ثور کا قول ہے کہ بچوں کا سال ماؤں کا سال نہ ہوگا سوائے اس کے مائیں نصاب تشکیل دے رہی ہوں۔ اختلاف کا سبب وہی ہے جو مال کے منافع میں ہے۔

آٹھواں مسئلہ: سال سے پہلے زکوٰۃ نکالنے کا جواز

امام مالک نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی نے اسے جائز کہا ہے۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ یہ خالص عبادت ہے یا مسکینوں کا حق ہے؟ جن لوگوں نے اسے عبادت کہا اور نماز کے مشابہ قرار دیا انہوں نے وقت سے پہلے زکوٰۃ نکالنے کو جائز نہیں قرار دیا اور جنہوں نے اسے متعین واجب حقوق سے تشبیہ دی انہوں نے وقت سے پہلے بطور تطوع زکوٰۃ نکالنے کی اجازت دے دی۔ امام شافعی نے اپنی رائے کے حق میں حدیثِ علیؓ سے استدلال کیا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عباس کا صدقہ اس کے وقوع سے پہلے قرض لے لیا''۔

پانچواں موضوع۔ زکوٰۃ کے مستحقّین

اس باب میں گفتگو تین فصلوں میں منقسم ہے:

فصل اوّل : اصناف کی تعداد جن کے لیے زکوٰۃ نکالی جائے گی۔

فصل ثانی : اصناف کی صفت جو اس کا تقاضا کرتی ہے۔

فصل ثالث : مقدار زکوٰۃ

فصل اوّل

مستحقین کی اصناف

اس صنف کی تعداد آٹھ ہے۔ اس کی صراحت اللہ نے خود کی ہے:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ (التوبہ: ٦٠)

(یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں اور اُن لوگوں کے لیے جو صدقات کے کام پر مامور ہوں، اور اُن کے لیے جن کی تالیفِ قلب مطلوب ہو، نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرض داروں کی مدد کرنے میں اور راہِ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں۔ ایک فریضہ ہے اللہ کی طرف سے۔)

۱۔ کیا ان اصناف میں سے کسی ایک صنف میں تمام زکوٰۃ کی رقم صرف کرنا جائز ہے؟ یا وہ تمام اصناف زکوٰۃ کے شرکاء ہیں اور ان میں سے کسی صنف کی تخصیص جائز نہیں ہے؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ امام کے لیے جائز ہے کہ ضرورت کے مطابق جب وہ مناسب سمجھے تو ایک صنف میں یا متعدد اصناف میں صرف کر لے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ بلکہ تمام آٹھوں اصناف میں اسے صرف کرے جیسا کہ اللہ نے متعین کر دیا ہے۔

سببِ اختلاف لفظ کا معنی سے تعارض ہے۔ لفظ کا تقاضا ہے کہ تمام اصناف میں تقسیم ہو اور معنی کا تقاضا ہے کہ ضرورت مندوں کو ترجیح دی جائے کیوں کہ مقصود تکمیلِ ضرورت ہے۔ ان فقہا کے نزدیک آیت میں اصناف کی عدد شماری جنس یعنی اہلِ صدقات کی تمیز کے لیے ہے انہیں صدقہ میں شریک قرار دینا مقصود نہیں ہے۔ پہلا مطلب لفظ کی جہت سے نمایاں ہے اور یہ مطلب معنی کی جہت سے واضح ہے۔

امام شافعی کی تائید میں وہ روایت ہے جسے امام ابو داؤد نے صدائی سے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے اللہ کے رسولؐ سے صدقہ طلب کیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنّ اَللّٰهَ لَم يَرْضَ بِحكُم نَبيّ وَلَا غَيرِهِ فِي الصَّدَقَاتِ حَتّٰى حَكَم فِيهَا فَجزَّأهَا ثمَانِيَةَ أجْزَاءٍ فَإنْ كُنتَ مِنْ تِلْكَ الأجْزَاءِ أعْطَيْتُكَ حقَّكَ

(اللہ نے صدقات کے سلسلہ میں کسی نبی اور کسی دوسرے شخص کے فیصلہ کو پسند نہیں کیا یہاں تک کہ اس نے خود اپنا فیصلہ دیا اور انہیں آٹھ حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ اگر تم اُن میں شامل ہو تو میں تمہارا حق ضرور دوں گا)

۲۔ کیا مؤلّفۃ القلوب آج تک باقی ہیں یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں، آج مؤلّفۃ القلوب کا وجود نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر امام کی رائے ہو تو اُن کا حق آج بھی باقی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی دل جوئی اسلام پر ثابت قدم رہنے کے لیے امام کرتا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ صنف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مخصوص تھی یا عام ہے اور پوری امت اس میں شامل ہے؟ زیادہ واضح یہی ہے کہ یہ عام ہے اور کیا تمام احوال میں اس صنف پر صرف کرنا امام کے لیے جائز ہے یا مخصوص حالات میں اس مد میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے یعنی قوت کے بجائے کمزوری کے حالت میں؟ اسی لیے امام مالک نے کہا ہے کہ آج اسلام کو قوت حاصل ہے اس لیے مولفۃ القلوب کی مَد کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم نے عرض کیا کہ امام موصوف کا رجحان مصالح کی طرف رہتا ہے۔

فصل ثانی

استحقاق کی صفت

جن صفات کے پیش مستحقین زکوٰۃ کے حق دار ہوتے اور جن کے اضداد کی وجہ سے اس سے محروم ٹھہرتے ہیں، ان میں سب سے اہم فقر ہے جو مالداری اور غنا کی ضد ہے۔قرآن نے إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ میں اسی کی صراحت کی ہے علما کا اختلاف ہے کہ کس غِنا میں زکوٰۃ لینا جائز ہے اور کس میں نہیں۔اور زکوٰۃ سے محروم کرنے والے غنا کی تعداد کیا ہے۔

وہ غنا جس کی موجودگی میں صدقہ لینا جائز نہیں ہے، جمہور کے مطابق عام ہے۔سارے اغنیاء کے لیے زکوٰۃ ممنوع ہے سوائے ان پانچ افراد کے جن کی صراحت حدیثِ نبویؐ میں موجود ہے۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا:

لا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ لِغَازٍ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ أَو لِعَامِلٍ عَلَيْهَا أَو لِغَارِمٍ أَو لِرَجُلٍ لَهُ جَارٌ مِسْكِيْنٌ فَتَصَدَّقَ عَلَى الْمِسْكِيْنِ فَأَهْدَىٰ الْمِسْكِيْنُ لِلْغَنِيّ

(مال دار کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے مگر پانچ قسم کے افراد مستثنیٰ ہیں: جو اللہ کی راہ میں جہاد کررہا ہو، جو زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور ہو، جو قرض دار ہو، یا جس آدمی کا پڑوسی مسکین ہو۔ وہ مسکین کو صدقہ دے اور مسکین مال دار کو ہدیہ کرے)

ابن القاسم سے مروی ہے کہ مال دار کے لیے صدقہ لینا سرے سے جائز نہیں ہے خواہ مجاہد ہو یا عامل۔ جن لوگوں نے مال دار ہونے کے باوجود عامل کے لیے زکوٰۃ وصدقہ لینے کی اجازت دی ہے انہوں نے قاضیوں کو اور اُن جیسے دوسرے لوگوں کو اجازت دی ہے جن سے عامّۃ المسلمین مستفید ہوتے ہیں۔جن فقہا نے آیت میں منصوص اہل حاجت کا اعتبار کیا انہوں نے صرف حاجت کی صفت کو پیش نظر رکھا۔اور جن فقہا نے کہا کہ حاجت اور منفعت عامّہ صدقہ لینا واجب قرار دیتی ہیں انہوں نے عامل کے لیے منفعت کا اور تمام منصوص اصناف کے لیے حاجت کا اعتبار کیا ہے۔

غنا کی وہ کیا تعریف ہے جو صدقہ لینے میں مانع ہے؟ امام شافعی کی رائے ہے کہ صدقہ لینے میں مانع وہ قلیل ترین مقدار ہے جس پر لفظ غنا کا اطلاق ہو سکے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غنا نصاب کی ملکیت ہے اس لیے کہ اصحابِ نصاب ہی کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معاذؓ میں غنی کہا ہے:

فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِ هِمْ وَتُرَدُّ عَلَىٰ فُقَرَائِهِمْ

(انہیں بتادو کہ اللہ نے اُن پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مال داروں سے لیا جائے گا اور ان کے محتاجوں کو لوٹا دیا جائے گا)

جب اہل نصاب کو غنی کہا گیا ہے تو واجب ہے کہ فقرا ان کے برعکس ہوں۔امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حد نہیں ہے۔اس کا تعلق اجتہاد سے ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ مانع غنا شرعی معنی ہے یا لغوی معنی ہے؟ جنہوں نے اسے شرعی معنی تسلیم کیا انہوں نے نصاب کے وجود کو غنا سے تعبیر کیا اور جنہوں نے اسے لغوی معنی تسلیم کیا انہوں نے اس قلیل ترین مقدار کا اعتبار کیا جس پر لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ وہ قلیل ترین مقدار جس پر لفظ کا اطلاق ہوتا ہے وہ ہر وقت اور ہر شخص میں محدود ہے انہوں نے اس کی یہ حد مقرر کر دی۔ اور جن فقہا نے اسے غیر محدود مانا اور یہ تسلیم کیا کہ یہ حالات، ضروریات، اشخاص، مقامات اور زمانوں وغیرہ کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے انہوں نے کہا کہ یہ غیر محدود ہے۔ اور اس کا تعلق اجتہاد سے ہے۔

امام ابوداؤد نے صدقہ کو ممنوع کرنے والے غنا کے تعلق سے حدیث کی روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پچاس درہم کی ملکیت قرار دیا ہے۔ دوسری حدیث میں ایک اوقیہ یعنی چالیس درہم کی ملکیت بتائی گئی ہے۔ میرے خیال میں کچھ لوگوں نے غنا کی تعریف میں ان احادیث کا سہارا لیا ہے۔

علما نے اس باب میں فقیر اور مسکین کی صفت اور ان دونوں کے درمیان فرق پر اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ فقیر مسکین سے اچھی حالت میں ہوتا ہے۔ امام مالک کے بغدادی اصحاب یہی رائے رکھتے ہیں۔ دوسرے گروہ کے نزدیک مسکین فقیر سے اچھی حالت میں ہوتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور اپنے ایک قول کے مطابق اما م شافعی کی رائے ہے۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دو اسما ہیں مگر ان کا معنی ایک ہے۔ ابن القاسم کا رجحان یہی ہے۔ یہ بحث لغوی ہے اگر اس کی کوئی شرعی دلالت نہیں ہے۔ لغت کھنگالی جائے تو یہ دو الفاظ ملیں گے مگر معنی ایک ہوگا۔ اس میں کم وبیش جو اختلاف ہوگا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دونوں کی قدر مختلف ہے۔

قول خداوندی وَفِی الرِّقَابِ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ غلام ہیں جن کو امام آزاد کرائے اور ان کی وفاداری مسلمانوں کے لیے ہو۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد مکاتب ہیں۔

ابن السبیل سے مراد وہ مسافرانِ اطاعت خداوندی ہیں جن کا توشہ ختم ہو گیا ہو اور ان کے پاس خرچ کرنے کے لیے کچھ نہ ہو۔ بعض فقہا شرط قرار دیتے ہیں کہ ابن السبیل صدقہ کو ساتھ میں رکھے۔

فی سبیل اللہ کے سلسلہ میں امام مالک کی رائے ہے کہ سبیل اللہ سے مراد جہاد و رباط کی جگہیں ہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ دوسرے فقہا اس سے مراد حج وعمرہ کو لیتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس سے مراد غازی ہے جو صدقہ کا مال ساتھ ساتھ لے جائے کیوں کہ اکثر فقہا کے نزدیک صدقہ کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا بغیر ضرورت کے درست نہیں ہے۔

فصل ثالث

مستحقین کو کتنا دیا جائے

قرض دار کو اتنی مقدار دی جائے جس سے قرض کی ادائیگی ہو سکے۔ بشرطیکہ اس کا قرض راہ اطاعت میں ہو، اس میں اسراف نہ ہو، بلکہ ضروری کام ہو۔ اسی طرح مسافر کو اتنی رقم دی جائے کہ وہ اپنے وطن جا سکے۔ اسے اتنا دیا جا سکتا ہے کہ وہ

سواری خرید کر میدانِ جنگ تک پہنچ سکے ان لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ابن السبیل سے مراد غازی کو لیا ہے۔ اور اسے اجتہاد پر چھوڑ دیا ہے۔ یہی امام شافعی کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خواہ نصاب کے بقدر دے دیا جائے یا اس سے کم دیا جائے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی ایک مسکین کو نصاب کے بقدر دینا مکروہ ہے۔ امام ثوری کہتے ہیں، کسی کو پچاس درہم سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ لیث کا قول ہے کہ اتنی رقم دے دی جائے کہ اس سے وہ ایک خادم خرید سکے اگر وہ عیال والا ہے اور زکوٰۃ زیادہ جمع ہوئی ہے۔ گویا اکثر فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ اسے اتنی رقم نہ دی جائے کہ جس کی وجہ سے وہ غنا کے اس درجہ میں پہنچ جائے کہ زکوٰۃ اس کے لیے جائز نہ رہے کیوں کہ اہلِ صدقہ سے کے معیار سے اوپر جو رقم بھی زکوٰۃ کی ہوگی وہ اہلِ غنا میں اسے شامل کرنے کے لیے کافی ہوگی اور وہ رقم اس کے لیے حرام ہوگی۔ علما کے مابین اس اختلاف کی وجہ وہی مقدار ہے۔ گویا یہ مسئلہ غنا کے اولین مراتب کی معرفت پر منحصر ہے۔

زکوٰۃ کی رقم جمع کرنے کے لیے مامور افراد یعنی عامل کے بارے میں فقہا کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اپنی مصروفیت اور کارکردگی کے بقدر زکوٰۃ سے وصول کرے گا۔ ان احکام کو ہم نے اس کتاب میں رقم کیا اور اگر ہمیں کوئی بات یاد آ گئی جو ہمارے مطلوب سے میل کھاتی ہو تو اسے بھی ہم شامل کرلیں گے۔ انشاء اللہ۔

کتاب زکوٰۃ الفطر

اس کتاب میں گفتگو چند فصلوں میں منقسم ہے

فصل اوّل: زکوٰۃ الفطر کا حکم

فصل ثانی: کس پر واجب ہے؟

فصل ثالث: کتنی واجب ہے؟ اور کتنی دولت میں واجب ہے؟

فصل رابع: کب واجب ہے؟

فصل خامس: یہ کس کے لیے جائز ہے؟

فصلِ اوّل

زکوٰۃ الفطر کا حکم

جمہور فقہا نے اسے فرض قرار دیا ہے۔ اصحاب مالک کے بعض متاخرین نے اسے سنت کہا ہے اور یہی رائے اہلِ عراق کی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ زکوٰۃ کا حکم آنے کے بعد منسوخ ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ انہوں نے کہا ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں مسلمانوں پر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جَو زکوٰۃ الفطر فرض کی ہے خواہ وہ آزاد ہوں یا غلام، مرد ہوں یا عورت''۔ اس حدیث کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ زکوٰۃ الفطر کو واجب مانا جائے یہ اُن لوگوں کا مسلک ہے جو حکم نبویؐ کو مستحب یا واجب قرار دینے میں فہم صحابہ کی تقلید کرتے ہیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی واضح حکم نہ ہو۔ دوسری مشہور حدیثِ اعرابی ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کے بعد اس نے پوچھا کہ کیا اس کے علاوہ بھی کچھ واجب ہے؟ آپؐ نے جواب دیا۔

لَا إِلَّا إِنْ تَطَوَّعَ

(نہیں، سوائے اس کے کہ تم رضا کارانہ طور پر کرو)

جمہور نے کہا کہ یہ زکوٰۃ الفطر فرض زکوٰۃ ہی میں شامل ہے۔ دوسرے اسے فرض زکوٰۃ میں شامل نہیں سمجھتے۔ انہوں نے استدلال اس حدیث سے کیا ہے جس کی روایت قیس بن سعد بن عبادہ سے کی گئی ہے وہ کہتے ہیں ''زکوٰۃ کا حکم نازل ہونے سے پہلے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں اس کا حکم دیتے تھے۔ جب زکوٰۃ کی آیت نازل ہوگئی تو ہمیں اس کا حکم نہیں دیا گیا نہ اس سے روکا گیا اور ہم اس پر عمل کرتے رہے''۔

فصل ثانی

زکوٰۃ الفطر کس پر واجب ہے

علما کا اس پر اجماع ہے کہ تمام مسلمان اس کے مخاطب ہیں خواہ مرد ہوں یا عورت، چھوٹے ہوں یا بڑے، آزاد ہوں یا غلام، کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ موجود ہے، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ البتہ امام لیث کا ایک شاذ قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خانہ بدوشوں پر زکوٰۃ الفطر واجب نہیں ہے۔ یہ آبادی میں بسنے والے لوگوں پر واجب ہے۔ مگر اس کی کوئی سند نہیں ہے۔ ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ یتیم پر زکوٰۃ الفطر واجب نہیں ہے۔

زکوٰۃ الفطر کس کی جانب سے واجب ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ خود آدمی پر زکوٰۃ الفطر واجب ہے اور یہ بدن کی زکوٰۃ ہے مال کی زکوٰۃ نہیں ہے۔ نابالغ بچوں کی زکوٰۃ الفطر والد پر واجب ہے جب کہ ان کے پاس مال نہ ہو۔ یہی معاملہ غلام کا ہے جب کہ اس کے پاس مال نہ ہو۔ اس کے علاوہ بقیہ امور میں علما نے اختلاف کیا ہے۔

اس سلسلہ میں امام مالک کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ زکوٰۃ الفطر آدمی پر اُن لوگوں کی جانب سے واجب ہے جن کے نان نفقہ کی ذمہ داری شریعت نے ان پر عائد کی ہے۔ امام شافعی بھی اس اصول سے متفق ہیں۔ دونوں میں اختلاف اس جہت سے ہے کہ اگر آدمی تنگ دست ہو تو نفقہ کی ذمہ داری کس پر ہے اور کس پر نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ نے بیوی کے معاملہ میں ان کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ وہ اپنی زکوٰۃ الفطر خود ادا کرے گی۔ ابوثور نے غلام کے معاملہ میں ان فقہا کی مخالفت کی ہے بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر غلام کے پاس مال ہے تو وہ اپنی زکوٰۃ الفطر خود نکالے گا اور اس کا آقا اس کی جانب سے نہیں نکالے گا۔ اہلِ ظاہر کا مسلک یہی ہے۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ آدمی پر اس کے نابالغ بچوں کی طرف سے زکوٰۃ الفطر واجب نہیں ہے بشرطیکہ ان کے پاس زکوٰۃ الفطر ادا کرنے کے لیے مال ہو۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا یہی مسلک ہے۔ حسن کہتے ہیں کہ یہ زکوٰۃ باپ پر واجب ہے اور اگر اس نے بیٹے کے مال سے ادا کیا ہے تو وہ اس کا ضامن ہے۔ اکثر علما کے نزدیک اس زکوٰۃ کے لیے مال دار ہونا شرط نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی نصاب ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ وہ اس کی خوراک اور اس کے اہل و عیال کی خوراک سے زائد ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ یہ زکوٰۃ اُس آدمی پر واجب نہیں ہے جس کے لیے صدقہ لینا جائز ہے کیوں کہ جائز نہیں ہے کہ صدقہ اس کے لیے جائز بھی ہو اور اس پر واجب بھی ہو۔ یہ بالکل واضح ہے۔ واللہ اعلم۔

جمہور کا اتفاق ہے کہ یہ زکوٰۃ اس شخص کے مکلّف کی وجہ سے لازم نہیں ہے جو نہ صرف اپنی ذات میں خود مکلّف ہے جیسے تمام عبادات کا معاملہ ہے بلکہ بعض دوسروں کی جانب سے بھی مکلّف ہے جیسے کم سن اور غلام۔ جن فقہا نے اس سے یہ سمجھا کہ حکم کی علّت ولایت ہے انہوں نے کہا کہ ولی اپنے زیرِ کفالت تمام افراد کی زکوٰۃ نکالے گا اور جنہوں نے اس حکم کی علّت نفقہ کو قرار دیا ہے انہوں نے کہا کہ آدمی پر ان تمام افراد کی جانب سے زکوٰۃ الفطر نکالنا واجب ہے جن پر وہ شرع کی روشنی میں خرچ کرتا ہے۔ اس اختلاف کی نوبت اس لیے آئی کہ کم سن اور غلام کے سلسلہ میں اتفاق پایا جاتا ہے اور انہی دونوں سے معلوم ہوا کہ یہ زکوٰۃ صرف مکلّف شخص سے متعلق نہیں ہے بلکہ دوسروں کی جانب سے بھی ہے اگر اُن کے بارے میں ولایت اور وجوب نفقہ موجود ہے اس لیے امام مالک نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اس حکم کی علت نفقہ کا واجب ہونا ہے اور امام ابوحنیفہ نے ولایت کو علّت قرار دیا ہے اور اسی وجہ سے بیوی کے معاملہ میں دونوں میں اختلاف ہوا ہے۔ ایک مرفوع روایت ہے کہ

أَدُّوا زَكوٰةَ الفِطرِ عَن كُلِّ مَنْ تَمُونُونَ

(زکوٰۃ الفطر ان تمام لوگوں کی جانب سے ادا کرو جن کا نان نفقہ تم برداشت کرتے ہو)

مگر یہ روایت مشہور نہیں ہے۔

غلام کے سلسلہ میں مختلف مسائل میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک مسئلہ، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، یہ ہے کہ اگر اس کے پاس مال ہے تو اس کے آقا پر اس کی زکوٰۃ الفطر واجب ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ اس پر منحصر ہے کہ غلام مالک ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کافر غلام کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ کافر غلام کی جانب سے آقا پر زکوٰۃ الفطر واجب نہیں ہے۔ اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ اس میں زکوٰۃ الفطر واجب ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابن عمرؓ میں وارد احناف کے سلسلہ میں اختلاف ہے، جس میں من المسلمین کے الفاظ ہیں۔

حدیث کے اضافہ کی مخالفت اس طرح بھی ہوئی ہے کہ اس کے راوی حضرت ابن عمرؓ ہیں جن کا مسلک ہے کہ کافر غلام کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ اختلاف کا ایک اور سبب ہے وہ یہ کہ غلام کی زکوٰۃ الفطر آقا پر واجب اس لیے ہے کہ غلام مکلف قرار دیا گیا ہے یا اس کی وجہ مال ہونا ہے؟ جن لوگوں نے غلام کو مکلف قرار دیا ہے انہوں نے اس کے اسلام کی شرط لگائی ہے اور جن لوگوں نے مال کو اس کی وجہ قرار دیا ہے وہ اسلام کی شرط نہیں رکھتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس پر علما کا یہ اجماع بھی گواہ ہے کہ غلام جب آزاد ہو جائے اور اس کا آقا اس کی جانب سے زکوٰۃ الفطر ادا نہ کرے تو اس پر اپنی جانب سے زکوٰۃ الفطر ادا کرنا لازم نہیں ہے جب کہ کفارات کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔

تیسرا مسئلہ مکاتب کا ہے۔ امام مالک اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ اس کی جانب سے اس کا آقا زکوٰۃ الفطر ادا کرے اور امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام احمد کہتے ہیں کہ آقا پر اس کی جانب سے زکوٰۃ الفطر نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مکاتب آزاد ہے یا غلام؟

چوتھا مسئلہ غلامانِ تجارت کا ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا مسلک ہے کہ آقا پر ان کی طرف سے زکوٰۃ الفطر واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غلامانِ تجارت میں کوئی صدقہ نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب قیاس کا عموم سے متصادم ہونا ہے کیوں کہ لفظ 'عبد' (غلام) کا عموم تقاضا کرتا ہے۔ کہ غلامانِ تجارت وغیرہ میں زکوٰۃ واجب ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس عموم کی تخصیص قیاس سے ہوگی اور وہ ہے ایک سال میں دو زکوٰۃ کا جمع ہونا۔ اسی طرح علما کا اختلاف غلاموں کے غلام کے بارے میں ہے۔ اس باب کی فروعیات بہت ہیں۔

فصل ثالث

زکوٰۃ الفطر کس چیز میں واجب ہے

ایک گروہ کی رائے ہے کہ زکوٰۃ الفطر نکالنا واجب ہے گیہوں سے، یا کھجور سے، یا جَو سے یا منقّی سے یا پنیر سے۔ یہ صاحب زکوٰۃ کے اختیار پر ہے کہ کس چیز میں زکوٰۃ نکالے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ واجب ہے کہ ملک کی غالب خوراک سے زکوٰۃ الفطر نکالے یا انسان جس خوراک کو زیادہ استعمال کرتا ہے اس میں سے نکالے اگر وہ ملک کی غالب خوراک سے نکالنے پر قادر نہیں ہے۔ اس قول کو عبدالوہاب نے مسلک مالکی کے سلسلہ میں بیان کیا ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابوسعید خدریؓ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں ''ہم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ایک صاع گیہوں، یا ایک صاع جَو، یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع کھجور زکوٰۃ الفطر نکالا کرتے تھے''۔ جن فقہا نے اس حدیث سے تخییر کا مفہوم نکالا انہوں نے کہا کہ ان میں سے جس جنس سے زکوٰۃ نکالی جائے کافی ہے۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ اس اختلاف کا سبب اباحت نہیں ہے بلکہ اس کا سبب زکوٰۃ نکالنے والے کی خوراک کا یا ملک کی غالب خوراک کا اعتبار کرنا ہے انہوں نے دوسرا قول اختیار کیا ہے۔

مقدار کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ کھجور اور جَو کی زکوٰۃ الفطر ایک صاع سے کم نہ ہو کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے۔ گیہوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ایک صاع سے کم کافی نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ گیہوں سے نصف صاع کافی ہے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ ''ہم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع طعام یا، ایک صاع جو، یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع کھجور، یا ایک صاع منقّی زکوٰۃ الفطر نکالتے تھے''۔ بظاہر حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے۔

امام زہری نے بھی ابوسعیدؓ سے بواسطہ ان کے والد روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فِيْ صَدَقَةِ الفِطْرِ صَاعًا مِّنْ بُرٍّ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَوصَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ أَو تَمرٍ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ

(صدقہ الفطر میں ایک صاع گیہوں دو آدمیوں کے درمیان یا ہر شخص کی طرف سے ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور ہے)

اس کی تخریج امام ابو داوٗد نے کی ہے۔ حضرت ابن المسیّب سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں صدقہ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور تھا''۔ جن فقہا نے ان احادیث پر عمل کیا انہوں نے گیہوں کی مقدار نصف صاع بتائی اور جن فقہا نے حدیث ابوسعیدؓ کے ظاہر پر عمل کیا اور گیہوں کو جَو پر قیاس کیا انہوں نے دونوں اجناس کو یکساں قرار دیا۔

فصل رابع

زکوٰۃ الفطر کب واجب ہے

علما کا اتفاق ہے کہ یہ زکوٰۃ ماہ رمضان کے آخر میں واجب ہے کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ میں صراحت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر کو رمضان میں فرض کیا ہے''۔ وقت کی تعین میں علما کا اختلاف ہے ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کہتے ہیں کہ عید الفطر کے دن طلوع فجر کے ساتھ ہی واجب ہو جاتی ہے۔ اشہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ رمضان کے آخری دن غروب آفتاب کے بعد سے واجب ہو جاتی ہے۔ پہلے قول کی تائید امام ابو حنیفہ نے کی ہے اور دوسرے قول کو امام شافعی نے اختیار کیا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ زکوٰۃ الفطر ایسی عبادت ہے جس کا تعلق یوم عید سے ہے یا ماہ رمضان کی رخصتی سے؟ اس لیے کہ عید کی رات ماہ رمضان میں شامل نہیں ہے۔ اس اختلاف سے یہ مسئلہ رونما ہوا کہ بچہ کی ولادت غروب آفتاب کے بعد عید کے دن فجر سے پہلے ہو تو یا اس پر زکوٰۃ الفطر واجب ہے یا نہیں؟

فصل خامس

زکوٰۃ الفطر کے مستحقین

اس پر اجماع ہے کہ زکوٰۃ الفطر مسلمان فقرا پر صرف ہوگی کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَغنُوهُم عَنِ السُّؤَالِ فِي هٰذا اَليَوْمِ

(آج کے دن انہیں دست سوال دراز کرنے سے بے نیاز کردو)

اس میں اختلاف ہے کہ یہ زکوٰۃ ذمّی فقرا کو دینا جائز ہے یا نہیں۔ جمہور اسے ناجائز کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا جواز کی وجہ صرف فقر ہے یا فقر اور اسلام دونوں اس کی وجہ ہے؟ جن لوگوں نے فقر اور اسلام دونوں کو جواز کے لیے وجہ مانا انہوں نے ذمیوں کے لیے اسے جائز تسلیم نہیں کیا۔ اور جن فقہا نے صرف فقر کو وجہ جواز مانا ہے انہوں نے ذمّیوں کے لیے زکوٰۃ الفطر کو جائز قرار دیا ہے۔ ایک گروہ نے ذمیوں کے جواز کے لیے انہیں راہب ہونا شرط قرار دیا ہے۔ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ مال کی زکوٰۃ ذمیوں کے لیے جائز نہیں ہے کیوں کہ حدیث ہے کہ ''یہ ایسا صدقہ ہے جو ان کے اغنیا سے لیا جاتا ہے اور ان کے فقرا پر لوٹایا جاتا ہے''۔

کتاب الصّیام اول

یہ کتاب پہلے دو اقسام میں منقسم ہے:

۱۔ واجب روزہ ۲۔ مستحب روزہ

واجب روزہ کی بحث بھی دو قسموں میں منقسم ہے:

۱۔ روزہ ۲۔ افطار

پہلی قسم یعنی روزہ دو موضوعوں میں منقسم ہے:

پہلا موضوع: واجب روزہ کی انواع

دوسرا موضوع: واجب روزہ کے ارکان

واجب روزہ کی بحث کی دوسری قسم یعنی افطار کے بھی دو حصّے ہیں: ۱۔ روزہ توڑنے والی چیزیں۔ ۲۔ روزہ نہ رکھنے والوں کی مغفرت اور ان کے احکام۔ ہم اس کتاب کی پہلی قسم اور اس کے پہلے موضوع یعنی واجب روزہ کی انواع سے ابتدا کرتے ہیں۔

پہلا موضوع۔ انواع صوم

ہم کہتے ہیں کہ صوم شرعی واجب ہے اور مستحب بھی۔ واجب روزہ کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جو متعین زمانہ کے لیے واجب ہے یعنی رمضان کا مہینہ۔

۲۔ جو کسی علت کی وجہ سے واجب ہے یعنی کفاروں کے روزے۔

۳۔ جو انسان کے خود واجب کرنے سے واجب ہوتے ہیں یعنی نذر کے روزے۔

اس کتاب میں واجب روزوں کی ان انواع میں سے صرف رمضان کے روزے زیرِ بحث ہوں گے۔ کفّاروں کے روزے اس وقت موضوعِ گفتگو ہوں گے جب اُن مواقع کا ذکر ہوگا جن میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح نذر کے روزے بھی کتاب النذر میں مذکور ہوں گے۔

ماہ رمضان کے روزے کتاب وسنت اور اجماع کی روشنی میں واجب ہیں۔ قرآن پاک میں ہے:

يآ ايُّهَا االَّذِيْنَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُم الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلٰى الَّذِيْنَ مِنْ قَبلِكُم لَعَلَّكُم تَتَّقُوْنَ (البقرة:۱۸۳)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، تم پر روزے فرض کیے گئے، جس طرح تم سے پہلے انبیا کے پیرووں پر فرض کیے گئے تھے اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہوگی)

حدیث پاک میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے۔ اسی میں ایک روزہ کا بھی ذکر ہے۔ اعرابی والی مشہور حدیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: تھا۔

وَ صِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ

(اور رمضان کے مہینے میں روزہ رکھنا)

اس نے پوچھا: کیا ان کے علاوہ بھی کچھ واجب ہے؟ آپؐ نے فرمایا: لَا إلَّا أن تَطَوَّعَ (نہیں مگر یہ کہ تم خود سے کچھ کرنا چاہو) اس مسئلہ میں اجماع ہے۔ ہم تک اس مسئلہ میں کسی امام سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

یہ روزہ کس پر واجب ہے کہ اسے کوئی اختیار نہ رہے؟ ہر عاقل بالغ، مقیم صحت مند شخص پر روزہ فرض ہے جب کہ اس میں روزہ کا کوئی مانع نہ ہو۔ جیسے عورتوں کے لیے حیض اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ حکمِ قرآن ہے۔

وَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (البقره : ۱۸۵)

(تم میں سے جو شخص اس مہینے کو پائے وہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے)

دوسرا موضوع۔ ارکان صوم

روزہ کے تین ارکان ہیں۔ دو پر سب کا اتفاق ہے یعنی وقت اور روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز۔ تیسرا رکن مختلف فیہ ہے اور وہ نیت ہے۔

رکن اول۔ زمانۂ قیام

رکن اوّل یعنی زمانہ /وقت کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وجوب کا زمانہ یعنی ماہ رمضان۔

۲۔ روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز کا زمانہ یعنی اس ماہ کے دن نہ کہ راتیں۔

ان دونوں قسم کے زمانوں سے متعلق بنیادی مسائل ہیں جن میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ہم پہلے زمانۂ وجوب سے بحث کریں گے۔ اس میں سب سے پہلا مسئلہ اس زمانہ کے دونوں کناروں کی تعین کا ہے اور دوسرا اس طریقہ کی معرفت ہے جس کے ذریعہ ہر ہر شخص اور ہر ہر افق کی محدود و متعین علامت تک رسائی ہوتی ہے۔

اس زمانہ کے طرفین کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ عربی مہینہ ۲۹ دن کا اور ۳۰ دن کا ہوتا ہے اور شہر رمضان کی تعیین میں اعتبار رویت ہلال کا ہوتا ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں۔

صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَ اَفْطِرُوا لِرُؤيَتِهِ

(چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ کا سلسلہ منقطع کرو)

رویت سے مراد زوال کے بعد چاند کا اولین ظہور ہے۔ اگر بدلی ہو اور چاند دیکھنا ممکن نہ ہو تو حکم میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح رویت کے معتبر وقت کے سلسلہ میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔

بدلی کی صورت میں جمہور علما کی رائے ہے کہ تیس دنوں کی گنتی مکمل کر لی جائے۔ اگر ماہ کے پہلے دن کا چاند بادل میں روپوش ہوا ہے۔ تو اُس سے پہلے والے ماہ کو تیس دن شمار کریں گے اور رمضان کا پہلا دن اکتیسویں دن ہوگا اور اگر ماہ رمضان کے آخری دن میں بدلی ہوئی ہے تو لوگ تیس دن روزہ رکھیں گے۔ حضرت ابن عمرؓ کی رائے ہے کہ اگر ماہ کے پہلے دن بدلی ہو گئی ہے تو دوسرے دن روزہ رکھا جائے اسے یوم الشک (روز شک) کہا جاتا ہے۔ بعض اسلاف کی رائے ہے کہ جب بدلی ہو جائے تو آفتاب و ماہتاب کی گردش کا حساب لگایا جائے اور اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔ یہ مطرف بن الشخیر کا مسلک ہے جو کبار تابعین میں سے تھے۔ ابن السریح نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ جس کو ستاروں اور منازلِ ماہتاب سے استدلال کی رو سے پتہ چلے کہ ہلال کی روٗیت ہوئی ہے مگر بدلی سے روپوش ہو گیا ہے تو اس کے لیے روزہ رکھنا درست ہے۔ اور یہ اس کے لیے کافی ہے۔

اختلاف کا سبب وہ اجمال ہے جو حدیث نبویؐ صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَ اَفْطِرُوا لِرُؤيَتِهِ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُم فَاقدروا لَهُ میں پایا جاتا ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ بدلی کی صورت میں تیس دن مکمل کرو۔ بعض علما کہتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ فَاَقْدِرُوْ لَهٗ کا مطلب ہے کہ حساب کے ذریعہ شمار کرو۔ بعض اس ٹکڑے کا مفہوم بتاتے ہیں کہ آدمی روزہ

رکھے یہ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور اس میں لفظی بُعد پایا جاتا ہے۔ جمہور نے یہ تاویل حدیث ابن عباسؓ کی وجہ سے اختیار کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں۔

فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا لِعِدَّةَ ثَلَاثِيْنَ

(اگر بدلی ہو جائے تو تیس کی گنتی مکمل کرو)

وہ حدیث مجمل تھی اور یہ حدیث اس کی تفسیر کرتی ہے۔ اس لیے مجمل کو مفسّر پر محمول کرنا واجب ہے۔ یہ وہ طریقہ ہے جس میں ماہرین اصول میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک مجمل اور مفسِر میں کوئی تعارض سرے سے نہیں پایا جاتا اس لیے جمہور کا مسلک بالکل واضح ہے۔ واللہ اُعلم۔

رؤیت کے وقت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اتفاق اس پر ہے کہ اگر شام کو رؤیت ہو گئی ہے تو اگلے دن سے ماہ شروع ہو گا۔ مگر اختلاف اس میں ہے جب کہ دن کے تمام اوقات میں اس کی رؤیت ہوئی ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں اگر چاند دن کی رؤیت کے اول وقت میں ہے تو وہ اگلے دن کا چاند ہے یعنی اس کا حکم سرِ شام رؤیت ہی کا ہو گا۔ یہ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان سب کے جمہور اصحاب کا مسلک ہے۔ اصحاب ابوحنیفہ میں سے امام ابو یوسف، امام ثوری اور اصحاب مالک میں سے امام ابن حبیب کہتے ہیں کہ اگر زوال سے پہلے چاند نظر آ گیا ہے تو وہ گزشتہ رات کا چاند ہے اور اگر زوال کے بعد نظر آیا ہے تو اگلے دن کا چاند ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جن مسائل میں تجربہ ناگزیر ہے ان میں تجربہ کا اعتبار نہیں کیا گیا اور اخبار کی طرف رجوع کیا گیا اور اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث منقول نہیں ہے جو مرجع کا کام دے سکے۔ البتہ حضرت عمرؓ کے دو اقوال منقول ہیں۔ ایک قول عام ہے اور دوسرا اس کا مفسِر ہے۔ ایک گروہ نے عام کو اختیار کیا اور دوسرے گروہ نے مفسِر کو۔

عام قول ہے جس کی روایت اعمش نے ابو وائل شقیق بن سلمہ سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم خانقین میں تھے کہ حضرت عمرؓ کی تحریر ہمیں موصول ہوئی کہ ''چاند ایک دوسرے سے بڑے ہوتے ہیں۔ جب تم دن میں چاند دیکھو تو روزہ نہ توڑو تا آنکہ دو آدمی گواہی دیں کہ انہوں نے کل چاند دیکھا تھا''۔

خاص قول وہ ہے جو امام ثوری نے ان سے نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عمر بن الخطابؓ کو معلوم ہوا کہ کچھ لوگوں نے زوال کے بعد چاند دیکھا اور روزہ توڑ دیا تو آپ نے انہیں ملامت کرتے ہوئے لکھا کہ ''جب تم زوال سے پہلے دن میں چاند دیکھو تو روزہ توڑ دو اور جب زوال کے بعد چاند دیکھو تو روزہ نہ توڑو''۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ قیاس اور تجربہ کا تقاضا ہے کہ چاند دکھائی نہ دے اور سورج اس کے بعد غائب نہ ہو مگر یہ کہ وہ سورج سے دور ہو کیوں کہ اس صورت میں چاند رؤیت کی کمان سے بڑا ہو گا اور اگر چھوٹا اور بڑا ہونے میں اختلاف ہے تو یہ بعید ہے کہ چاند اتنا بڑا ہو کہ نظر آئے اور سورج اس کے بعد غائب نہ ہوا ہو لیکن اس میں قابلِ اعتماد تجربہ ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ اور اس میں قبل از زوال اور بعد از وزوال سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ قابلِ اعتبار بس سورج کا غائب ہونا یا نہ غائب ہونا ہے۔

رؤیت ہلال کا علم حاصل کرنے میں اختلاف ہے۔ اس کے دو طریقے ہو سکتے ہیں: حِس اور خبر۔ حِس کے طریقہ کے

بارے میں علما کا اجماع ہے کہ جس شخص نے تنہا چاند دیکھا ہے اُس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ البتہ عطاء بن ابی رباح نے اس سے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ وہ روزہ نہ رکھے جب تک کہ اس کے علاوہ کسی اور نے نہ دیکھا ہو۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ تنہا چاند دیکھ کر روزہ توڑ دے؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے کہا ہے کہ وہ روزہ نہ توڑے۔ جب کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ روزہ توڑ دے یہی امام ابوثور کا بھی قول ہے۔ یہ بے معنی بحث ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ رؤیت ہی سے روزہ رکھا جائے اور اسی سے توڑا جائے۔ رؤیت تو حِس ہی کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اگر رؤیت والی حدیث کے ذریعہ صیام پر اجماع نہ ہوتا تو اس حدیث کے ظاہر کی رو سے خبر کے ذریعہ روزہ کا وجوب بعید ہوتا۔ بعض فقہا نے روزہ رکھنے والے چاند اور روزہ توڑنے والے کے چاند کے درمیان جو تفریق کی ہے وہ سدّ باب کے لیے ہے کہ مبادا فاسق لوگ چاند دیکھنے کا دعویٰ کر بیٹھیں اور لوگ روزہ توڑ دیں حالانکہ انہوں نے رؤیت نہ کی ہو۔ اسی لیے امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر تہمت کا اندیشہ ہو تو کھانے پینے سے باز رہے مگر اپنے کو بے روزہ دار تصور کرے۔ امام مالک کی شاذ رائے ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جس نے تنہا چاند دیکھ کر روزہ توڑ دیا اس پر قضا اور کفارہ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ اس پر صرف قضا واجب قرار دیتے ہیں۔

طریقۂ جز کے سلسلہ میں علما نے رؤیت کی خبر دینے والوں کی تعداد اور ان کی صفت کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ دو عادل گواہوں سے کم کی گواہی میں نہ روزہ رکھنا جائز ہے اور نہ روزہ توڑنا جائز ہے۔ مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کہتے ہیں کہ ایک آدمی کی گواہی سے روزہ رکھا جائے گا مگر دو آدمیوں سے کم کی گواہی میں روزہ نہیں توڑا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر بدلی ہے۔ تو ایک آدمی کی گواہی بھی قابلِ قبول ہوگی اور اگر کسی بڑے شہر میں مطلع صاف ہے تو جمِّ غفیر کی شہادت درکار ہوگی۔ اُنہی سے ایک دوسرا قول بھی مروی ہے کہ اگر مطلع صاف ہے تو دو عادل گواہوں کی گواہی قابلِ قبول ہوگی۔ امام مالک سے مروی ہے کہ گواہی قابلِ قبول نہ ہوگی جب کہ آسمان میں بادل ہو۔ علما کا اجماع ہے کہ روزہ توڑنے کے لیے دو آدمیوں سے کم کی گواہی تسلیم نہ کی جائے گی۔ امام ابوثور کا اس میں اختلاف منقول ہے۔ انہوں نے روزہ رکھنے اور توڑنے میں اس سیاق میں اس طرح کوئی تفریق نہیں کی ہے جس طرح امام شافعی نے کی ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے اور یہ کہ خبر کا تعلق شہادت کے باب سے ہے یا عمل بالاً حادیث کے باب سے جس میں عدد کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ احادیث میں ایک وہ ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے عبدالرحمٰن بن زید بن الخطّاب سے کی ہے کہ انہوں نے لوگوں کے سامنے اس دن کے بارے میں خطبہ دیا جس میں شک ہوا اور کہا: میں صحابہ کرام کی مجلسوں میں بیٹھا ہوں اور میں نے ان سے دریافت کیا ہے اور ان سب نے مجھ سے حدیث بیان کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا ثَلَاثِيْنَ فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا

(چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑو۔ اگر بدلی ہو جائے تو تیس دن مکمل کرو۔ اگر دو گواہ گواہی دیں تو روزہ رکھو اور روزہ توڑو)

ایک حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ایک اعرابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا میں نے رات کو چاند دیکھا ہے۔ آپؐ نے پوچھا، ''کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اس کے بندے اور رسول ہیں''؟ اس نے کہا: جی ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بلال، لوگوں میں اعلان کر دو کہ کل روزہ رکھیں''۔ اس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے اور اس پر تبصرہ کیا ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف ہے کیوں کہ ایک جماعت نے اس کی مرسل روایت کی ہے۔

ایک حدیث ربعی بن خراش کی ہے۔ اس کی تخریج امام ابو داؤد نے حضرت ربعی بن خراش سے بواسطہ کسی صحابیِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے وہ کہتے ہیں ''رمضان کا آخری دن تھا۔ دو اعرابی کھڑے ہوئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزشتہ کل کی شام میں چاند دیکھنے کی گواہی پیش کی۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو روزہ توڑنے اور عید گاہ چلنے کا حکم دیا''۔

فقہا نے ان احادیث میں جمع وتطبیق اور ترجیح کے مناہج اختیار کئے۔ امام شافعی نے حدیث ابن عباسؓ اور حدیث ربعی بن خراش کے ظاہر کے درمیان تطبیق کی صورت اختیار کی۔ اور ایک گواہی کی موجودگی میں روزہ رکھنے اور دو گواہوں کی موجودگی میں روزہ توڑنے کا موقف اپنایا۔ امام مالک نے قیاس کی وجہ سے حدیثِ عبدالرحمٰن بن زید کو ترجیح دی۔ انہوں نے اسے حقوق میں شہادت کے مشابہ قرار دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوثور نے حدیثِ ابن عباسؓ اور حدیث ربعی میں تعارض محسوس نہیں کیا ہے۔ اور نہ یہ تسلیم کیا ہے کہ پہلا فیصلہ روزہ رکھنے سے مخصوص ہے اور دوسرا روزہ توڑنے سے۔ اس لیے کہ اس قول کی تشکیل تعارض کے فہم پر ہی ہوگی۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حدیثِ عبدالرحمٰن بن زید اور حدیثِ ابن عباسؓ میں کوئی تعارض نہ ہو مگر دلیلِ خطاب کی رو سے اور یہ ضعیف ہے جب کہ نص اس کی مخالف ہو۔ ہمارا خیال ہے کہ امام ابوثور کا قول شاذ ہونے کے باوجود زیادہ واضح ہے گرچہ دیکھنے والے کو بیان کرنے والے سے مشابہ قرار دینا گواہ کے مقابلہ میں زیادہ مناسب ہے کیوں کہ شہادت کا معاملہ یہ ہے کہ یا تو یہ کہے گا کہ اس میں عدد کی شرط رکھنا ایسی عبادت ہے جو کسی علت کی محتاج نہیں ہے تو اس پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا یا پھر یہ کہے گا کہ اس میں عدد کی شرط اس تنازعہ کی وجہ سے ہے جو حقوق میں اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ فریقین میں سے کسی کی جانب سے شبہ در آتا ہے۔ اسی لیے عدد کی شرط لگائی گئی تا کہ ظن غالب تر ہو جائے اور کسی فریق کی طرف رجحان قوی تر ہو جائے۔ اس شبہ کو دونوں کی طرف متعدّی نہیں کیا گیا۔ تا کہ شہادت کی ادائیگی دشوار نہ ہو اور حقوق پامال نہ ہوں مگر چاند کی رؤیت میں مخالف کی طرف ایسا کوئی شبہ نہیں ہے جس سے عدد کی ذریعہ امداد و اعانت واجب ہو۔ ہوسکتا ہے کہ امام شافعی نے روزہ رکھنے کے چاند اور روزہ توڑنے کے چاند کی رؤیت میں تفریق اُس تہمت کے پیش نظر کی ہو جو ہلال عید کے سلسلہ میں بعض لوگوں کو لاحق ہوتی ہے مگر ہلالِ صوم میں اس کا شبہ نہیں ہوتا۔ ابو بکر بن المنذر کا مسلک امام ابوثور کا مسلک ہے اور میرے خیال میں یہی مسلک اہلِ ظاہر کا بھی ہے۔ ابن المنذر نے اس حدیث کے لیے استدلال ایک آدمی کے قول کی وجہ سے روزہ توڑنے اور کھانے سے پرہیز کرنے پر واقع اجماع سے کیا ہے اس لیے ماہ رمضان کی آمد و رفت کے لیے یہی معاملہ ہونا چاہیے کیوں کہ دونوں ایسی علامت میں جو زمانۂ افطار کو زمانۂ صوم سے جدا کرتی ہے۔

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ رؤیت اس شخص کے حق میں خبر کے ذریعہ ثابت ہو جاتی ہے جس نے خود چاند نہیں دیکھا تو کیا یہ خبر رؤیت ایک شہر سے دوسرے شہر کو منتقل ہوسکتی ہے؟ یعنی اگر کسی شہر کے باشندوں نے خود چاند نہ دیکھا ہو تو کیا وہ دوسرے شہر کی رؤیت پر اعتبار کر سکتے ہیں یا ہر شہر کی اپنی رؤیت قابلِ اعتبار ہوگی؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے سلسلہ میں ابن

القاسم اور مصریوں کی روایت یہ ہے کہ اُن کی رائے تھی کہ اگر شہر کے لوگوں پر ثابت ہو جائے کہ دوسرے شہر کے باشندوں نے چاند دیکھا ہے تو اُن پر اُس دن کی قضا واجب ہو گی جس دن انہوں نے روزہ نہیں رکھا اور دوسرے شہر کے باشندوں نے روزہ رکھا۔ امام شافعی اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔ اہلِ مدینہ نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ رؤیت کی خبر اُن باشندگان شہر کو چھوڑ کر جہاں رؤیت واقع ہوئی ہے، دوسروں کے لیے لازم نہ ہو گی سوائے اس کے کہ امام المسلمین لوگوں کو اس پر آمادہ کرے۔ الماجشون اور مغیرہ یہ دونوں اصحاب مالک یہی رائے رکھتے ہیں۔ اس پر علما کا اجماع ہے کہ دور دراز ملکوں میں اس کی رعایت نہ ہو گی جیسے اندلس اور حجاز۔

اس اختلاف کا سبب حدیث اور بحث ونظر میں تعارض ہے۔ نظر اور قیاس کہتا ہے کہ اگر شہروں کے مطالعہ میں بہت زیادہ اختلاف نہ ہو تو ایک شہر کی رؤیت کو دوسرے پر محمول کر لیا جائے۔ کیوں کہ وہ ایک افق کے قیاس میں ہیں۔ لیکن اگر شہروں کا مطلع ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو تو ان کی رؤیت کو ایک دوسرے پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ حدیث وہ ہے جس کی امام مسلم نے تخریج کی ہے کہ ام الفضل بنت الحرث نے انہیں شام میں معاویہؓ کی خدمت میں بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں شام آیا اور اپنی ضرورت پوری کی اور وہیں شام میں رمضان کا چاند مجھے نظر آ گیا میں نے جمعہ کی رات میں اسے دیکھا پھر میں مہینے کے آخر میں مدینہ آیا تو مجھ سے عبداللہ بن عباسؓ نے سوال کیا۔ پھر انہوں نے چاند کا تذکرہ کیا اور سوال کیا کہ تم لوگوں نے چاند کب دیکھا تھا؟ میں جواب دیا کہ جمعہ کی رات کو انہوں نے پوچھا تم نے خود چاند دیکھا تھا؟ میں کہا، ہاں اور دوسرے لوگوں نے بھی دیکھا اور روزہ رکھا اور معاویہؓ نے بھی روزہ رکھا۔ ابن عباسؓ نے کہا: لیکن ہم نے تو ہفتہ کی رات میں اسے دیکھا ہے اور روزہ رکھنے لگے یہاں تک کہ تیس کی گنتی مکمل کریں گے یا چاند دیکھ لیں۔ میں نے پوچھا: کیا معاویہؓ کی رؤیت بھی کافی نہیں ہے؟ آپ نے کہا، نہیں۔ ہم کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کا حکم دیا ہے''۔ اس حدیث کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ ہر قریب و بعید ملک کی رؤیت اپنی ہے۔ بحث ونظر قریب اور دور کے ممالک میں تفریق کرتی ہے خاص طور سے جب کہ ان کی مسافت طول وعرض میں بہت زیادہ ہو۔ اگر خبر تواتر کی حد کو پہنچ جائے تو شہادت کی ضرورت نہیں رہتی۔ یہ وہ مسائل تھے جو زمانۂ وجوب سے متعلق تھے۔

جو مسائل کھانے پینے سے رُک رہنے کے زمانہ سے متعلق ہیں وہ بھی متعدد ہیں۔ علما کا اتفاق ہے کہ پرہیز کرنے کا آخری وقت غروب آفتاب ہے کیوں کہ قرآن کا حکم ہے

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ (البقرہ: ۱۸۷)

(پھر رات تک اپنا روزہ مکمل کرو)

مگر پرہیز کرنے کا اوّل وقت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اوّل وقت سفید پھیلی ہوئی دوسری فجر کا طلوع ہونا ہے۔ المستطیر (پھیلی ہوئی فجر) اس کی تعریف ہے۔ آیت کا ظاہری مفہوم یہی ہے۔

حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (البقرہ: ۱۸۷)

(یہاں تک کہ سیاہی شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آ جائے)

ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ اوّل وقت وہ سرخ فجر ہے جو سفید دھاری کے بعد طلوع ہوتی ہے اور وہ سرخ شفق کی

نظر ہے۔ یہ حضرت حذیفہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

اس اختلاف کا سبب احادیث کا باہم اختلاف اور لفظ 'فجر' کا اشتراک ہے۔ یہ لفظ سفید اور سرخ دونوں دھاریوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جن احادیث سے فقہا نے استدلال کیا ہے۔ ان میں ایک حدیث بواسطہ حذیفہؓ ہے وہ کہتے ہیں "میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی میں چاہوں تو کہہ سکتا ہوں کہ دن کا وقت تھا مگر سورج طلوع نہ ہوا تھا"۔ امام ابوداؤد نے قیس بن طلق سے بواسطہ ان کے والد تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يُهِيدَنَّكُم السَّاطِعُ الْمُصَعَّدُ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَعْتَرِضَ لَكُمُ الْأَحْمَرُ

(کھاؤ اور پیو اور اوپر کی طرف بلند پھیلنے والی چیز تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے۔ کھاؤ اور پیو تا آنکہ سرخ دھاری تمہارے سامنے ہو جائے)

امام ابوداؤد کہتے ہیں۔ اس میں اہلِ یمامہ منفرد ہیں اور یہ شاذ ہے۔ کیوں کہ آیت قرآن **حتّٰی یتبیَّنَ لَکُمُ الخَیْطُ الأبْیَضُ** اس میں نص ہے یا نص کی طرح ہے۔

جن فقہا نے سفید پھیلی ہوئی فجر کا اعتبار کیا ہے یعنی جمہور نے، ان میں اختلاف ہے کہ کھانے پینے کو حرام کرنے والی حد کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اسی فجر کا طلوع ہونا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دیکھنے والے پر جب یہ فجر واضح ہو جائے تو کھانا حرام ہے اور اگر واضح نہ ہو تو اس کے لیے کھانا مباح ہے تا آنکہ وہ واضح ہو جائے گرچہ وہ طلوع ہو چکی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جب یہ منکشف ہو جائے کہ اُس نے جو یہ سمجھ لیا تھا کہ فجر ابھی طلوع نہیں ہوئی ہے وہ غلط تھا۔ فجر طلوع ہو چکی تھی تو جن فقہا کے نزدیک حد خود طلوع فجر ہے وہ اُس شخص پر قضا کو واجب قرار دیتے ہیں اور جن فقہا کے نزدیک قابل اعتبار حاصل علم ہے وہ قضا کے وجوب کے قائل نہیں ہیں۔

سببِ اختلاف آیت قران **حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الخَیْطُ الأبْیَضُ مِنَ الخَیْطِ الأسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ** کا احتمال ہے کہ پرہیز خود 'تبین' کی وجہ سے ہے یا مُتَبَیَّن شـیء کی وجہ سے؟ کیوں کہ اہل عرب شی کے لاحقہ کو اس کی جگہ استعارہ کے طور پر استعمال کر لیتے ہیں۔ آیت میں گویا یہ بتانا مقصود ہے کہ جب وہ سفید دھاری خود ظاہر ہو گئی تو ہمارے لیے بھی واضح ہو گئی۔ یہاں تبیین کی انسانوں کی طرف نسبت ہی نے اختلاف پیدا کیا ہے۔ کیوں کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ سفید دھاری خود ظاہر ہو کر واضح ہو جاتی ہے مگر ہمارے لیے واضح اور نمایاں نہیں ہوتی۔ لفظ کا ظاہر پرہیز کرنے کے عمل کو علم سے متعلق بتاتا ہے اور قیاس خود طلوع سے اس کا تعلق ثابت کرتا ہے۔ قیاس کا مطلب غروب اور شرعی وقت کی تمام حدود جیسے زوال وغیرہ پر اسے قیاس کرنا ہے۔ شرع ان تمام مسائل میں قابل اعتبار خود امر سے اس سے متعلق علم نہیں۔ امام مالک کا مشہور قول، جس پر جمہور کا عمل ہے، یہ ہے کہ کھانے پینے کو طلوع سے متصل رکھنا جائز ہے۔ ایک قول ہے کہ طلوع فجر سے قبل کھانے پینے سے پرہیز واجب ہے۔ پہلے وقت کی دلیل وہ حدیث ہے جو میرے خیال میں صحیح البخاری کی بعض روایات میں موجود ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُوم فَإِنَّهُ لَيُنَادِيْ حَتّٰى يَطْلَعَ الْفَجْرُ

(کھاؤ اور پیو تا آنکہ ابن اُمِ مکتوم اذان نہ دے دیں۔ وہ اذان اسی وقت دیتے ہیں جب کہ فجر طلوع ہو جاتی

ہے)

اختلاف کے مقام پر اس حدیث کی حدیث نص کی ہے کی طرح ہے اور یہ آیتِ قرآن کے ظاہر سے بھی ہم آہنگ ہے۔ جن فقہا نے فجر سے پہلے کھانے پینے سے رُک جانے کو واجب کہا ہے انھوں نے بطور احتیاط اور سدِ باب کے یہ موقف اختیار کیا ہے یہ دونوں اقوال میں زیادہ محتاط دوسرا قول ہے جب کہ پہلا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اعلم۔

رکنِ ثانی۔ روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز

علما کا اجماع ہے کہ روزہ کے وقت میں کھانے پینے سے اور جماع کرنے سے پرہیز کرنا واجب ہے۔ کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے۔

فَا لْآنَ بَاشِرُو هُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُم وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُم الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (البقرہ:۱۸۷)

(اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ نے تمہارے لیے جائز کر دیا ہے، اُسے حاصل کرو۔ نیز راتوں کو کھاؤ پیو یہاں تک کہ تم کو سیاہی شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آ جائے)

علما نے اس باب میں مختلف مسائل میں اختلاف کیا ہے جن میں سے بعض ایسے ہیں جن میں شریعت خاموش ہے اور بعض منطوق ہیں جن مسائل میں شریعت خاموش ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ پیٹ میں کوئی ایسی چیز جائے جو غذا نہ ہو اور کھانا پانی کے راستہ کے علاوہ کسی اور راہ سے داخل ہو جیسے کوئی چیز دماغ میں چلی جائے اور پیٹ میں نہ جائے۔

ان مسائل میں اختلاف کا سبب غذا پر غیر غذا کو قیاس کرنا ہے۔ کیوں کہ منطوق صرف غذا آور اشیا ہیں۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ روزہ کا مقصد عقلی ہے انہوں نے غذا پر غیر غذا کو قیاس نہیں کیا ہے اور جنہوں نے اسے خالص عبادت تصور کیا جس کا عقل سے کوئی مطلب نہیں ہے۔ اور یہ کہ اس کا مقصد پیٹ میں کسی چیز کو داخل ہونے سے روکنا ہے۔ انہوں نے غذا اور غیر غذا کو برابر تصور کیا ہے۔ امام مالک کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ حلق تک پہنچنے والی ہر چیز سے پرہیز واجب ہے خواہ کسی راہ سے داخل ہو اور غذا ہو یا غیر غذا سب برابر ہیں۔ ماکولات و مشروبات کے سوا روزہ توڑنے والی چیزوں کے بارے میں سب کہتے ہیں کہ جس نے بوسہ لے لیا اور منی کا نزول ہو گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا اور اگر مذی خارج ہوئی ہے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ مگر امام مالک کا اس میں اختلاف ہے۔

فقہا نے روزہ دار کے لیے بوسہ لینے کے حکم میں اختلاف کیا ہے۔ بعض لوگ اسے جائز سمجھتے ہیں اور بعض فقہا نوجوانوں کے لیے اسے مکروہ قرار دیتے اور بوڑھوں کے لیے جائز مانتے ہیں۔ بعض فقہا اسے مطلقاً مکروہ کہتے ہیں۔ رخصت دینے والوں کے پیش نظر حدیث عائشہؓ و امّ سلمہؓ ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم بحالت روزہ بوسہ لیتے تھے''۔ مکروہ اس لیے قرار دیا ہے کہ یہ جماع کا محرّک ہے۔ ایک گروہ کا شاذ قول ہے کہ بوسہ لینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو میمونہ بنت سعدؓ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے روزہ دار کے بوسہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا''۔ امام طحاوی نے اس حدیث کی تخریج کی ہے اور اسے ضعیف کہا

ہو گی۔

منطوق مسائل میں جو اختلاف ہے اس میں پچھنا لگوانا اور قے کے مسائل ہیں۔ پچھنا لگوانے کے سلسلہ میں مسلک یہ ہیں:

۱۔ روزہ ٹوٹ جائے گا مگر ماکولات ومشروبات اور دوسری چیزوں سے پرہیز واجب ہے۔ یہ امام احمد، امام داؤد، امام اوزاعی اور امام اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے۔

۲۔ روزہ دار کے لیے مکروہ ہے مگر اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور امام ثوری کا مسلک ہے۔

۳۔ یہ نہ مکروہ ہے اور نہ اس سے روزہ ٹوٹتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ اس سلسلہ میں دو حدیثیں وارد ہیں۔ ایک حدیث وہ ہے جو ثوبانؓ کے طریق سے اور رافع بن خدیجؓ کے طریق سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَفْطَرَ الحَاجِمُ وَالمَحجُومُ

(پچھنا لگانے والے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا)

اس حدیثِ ثوبانؓ کو امام احمد صحیح قرار دیتے ہیں۔

دوسری حدیث عکرمہ کی بواسطہ ابن عباسؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ کی حالت میں پچھنا لگوایا''۔ یہ حدیث صحیح ہے۔

علما نے ان حدیثوں کے بارے میں تین مسلک اختیار کئے:

۱۔ ترجیح کا مسلک

۲۔ جمع وتطبیق کا مسلک

۳۔ تعارض کی وجہ سے اسقاط کا مسلک اور یہ کہ جب ناسخ اور منسوخ میں فرق نہ ہو سکے تو برأت اصلیہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اپنایا انہوں نے حدیثِ ثوبانؓ کو ترجیح دی۔ کیوں کہ یہ حدیث حکم کو واجب کرتی ہے اور حدیث ابن عباسؓ حکم کو رفع کرتی ہے اور اکثر علما کے نزدیک واجب کرنے والی حدیث رفع کرنے والی حدیث کے مقابلے میں قابل ترجیح ہوتی ہے۔ کیوں کہ جب حکم کسی ایسے طریق سے ثابت ہو جس پر عمل کرنا واجب ہو تو وہ حکم رفع نہیں ہو سکتا مگر ایسے ہی طریق سے جو رفع پر عمل کرنے کو واجب قرار دے۔ حدیثِ ثوبانؓ نے عمل کو واجب کیا ہے اور حدیث ابنِ عباسؓ ناسخ بھی ہو سکتی ہے اور منسوخ بھی۔ اس میں شک ہے اور شک کسی عمل کو واجب نہیں کرتا اور نہ عمل کو واجب قرار دینے والے علم کو رفع کرتا ہے۔ یہ استدلال ان لوگوں کے طرز پر ہے جو شک کو علم میں موثر نہیں سمجھتے۔

جن فقہا نے جمع وتطبیق کا مسلک اپنایا انہوں نے ممانعت والی حدیث کو کراہت پر محمول کیا اور پچھنا لگوانے والی حدیث کو ممانعت رفع کرنے پر محمول کیا۔ جن فقہا نے تعارض کی وجہ سے دونوں حدیثوں کو ساقط قرار دیا ہے انہوں نے روزہ دار کے

کو ممانعت رفع کرنے پر محمول کیا۔ جن فقہا نے تعارض کی وجہ سے دونوں حدیثوں کو ساقط قرار دیا ہے انہوں نے روزہ دار کے لیے پچھنا لگوانے کو مباح کہا ہے۔

قے کے سلسلہ میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ جسے قے آجائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا، البتہ ربیعہ نے قے سے روزہ ٹوٹنے کا حکم لگایا ہے۔ جمہور کی یہ بھی رائے ہے کہ جس نے زبردستی قے کی اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا البتہ طاؤس کا اس میں اختلاف ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احادیث کے درمیان تعارض سمجھا گیا نیز احادیث کی صحت میں بھی اختلاف ہے۔ اس باب میں دو حدیثیں وارد ہیں ایک حدیث ابو درداءؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور روزہ توڑ دیا'' سعدان کہتے ہیں کہ میں مسجد دمشق میں ثوبانؓ سے ملا اور ان سے حضرت ابوالدرداءؓ کی حدیث بیان کی تو انہوں نے کہا وہ سچ کہتے ہیں۔ میں نے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے وضو کا پانی انڈیلا تھا۔ امام ترمذی نے حدیثِ ثوبان کو صحیح کہا ہے۔

دوسری حدیث ابو ہریرۃؓ ہے جس کی تخریج امام ترمذی اور امام ابو داؤد نے کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَن ذرَعَهُ القَيءُ وَهُوَ صَائِمٌ فَلَيسَ عَلَيهِ قَضاءٌ وَإِن استَقاءَ فَعلَيهِ القَضَاءُ

(جسے روزہ کی حالت میں قے آجائے اس پر قضا نہیں ہے اور جو بتکلّف قے کرے اس پر قضا ہے)

حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی حدیث موقوف کی شکل میں مروی ہے۔

جن فقہا کے نزدیک دونوں حدیثیں صحیح نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ قے سے سرے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور جن فقہا نے حدیث ثوبانؓ کے ظاہر پر عمل کیا ہے اور اسے حدیث ابو ہریرۃؓ پر ترجیح دی ہے انہوں نے کہا کہ مطلق قے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ انہوں نے قے آنے اور بہ تکلف قے کرنے میں فرق نہیں کیا ہے۔ جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے اور حدیثِ ثوبان کو مجمل اور حدیثِ ابو ہریرۃؓ کو مفسّر قرار دیا ہے اور مجمل کو مفسّر پر محمول کرنے کو واجب کہا ہے انہوں نے قے آنے اور بہ تکلف قے کرنے میں فرق کیا ہے۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔

رکنِ ثالث۔ روزہ کی نیت

نیت پر بحث کے متعدد پہلو ہیں: کیا اس عبادت کی صحت کے لیے شرط ہے؟ اور اگر یہ شرط ہے تو کافی نیت کی تعیین کیسے ہوگی؟ کیا رمضان کے مہینہ میں ہر دن اس کی تجدید واجب ہے یا پہلے دن کی نیت کافی ہے؟ اور جب مکلف اس کی نیت کرے تو کس وقت نیت کرے کہ روزہ درست ہو؟ اور اُس وقت میں نیت نہ کر پائے تو روزہ باطل ہو جائے؟ کیا نیت کا انکار روزہ کو توڑ دیتا ہے؟ اور اگر وہ روزہ نہ توڑے تو کیا حکم ہوگا؟ ان تمام مسائل میں علما نے اختلاف کیا ہے۔

جمہور نے نیت کو روزہ کی صحت کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ امام زفر کی شاذ رائے ہے کہ رمضان میں نیت کی ضرورت نہیں ہے سوائے اس کہ رمضان کا روزہ رکھنے والا مریض ہو یا مسافر ہو اور وہ روزہ رکھنا چاہتا ہو۔ اختلاف کا سبب 'صوم' میں موجود احتمال ہے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس کی عقلی تفہیم کی جاسکتی ہے یا اس کی عقلی تفہیم نہیں کی جاسکتی؟ جن لوگوں نے اسے دوسری صنف میں رکھا ہے انہوں نے نیت کو واجب کہا ہے اور جنہوں نے اسے قابل عقل و فہم قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ جب روزہ رکھ لیا تو معنی حاصل ہو گیا گرچہ اس نے نیت نہ کی ہو۔ مگر امام زفر نے ماہ رمضان کی جو تخصیص کی ہے اس میں صنف

ہے۔ گویا انہوں نے یہ سوچا کہ ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے یعنی اس میں واقع ہر روزہ شرعی روزہ ہو جاتا ہے اور یہ انہی ایام کے ساتھ مخصوص ہے۔

کس قسم کی نیت کفایت کر سکتی ہے اس کی تعیین کے سلسلہ میں علما کا جو اختلاف ہے تو امام مالک کہتے ہیں کہ نیت میں صوم رمضان کی تعیین ضروری ہے مطلق روزہ کا اعتقاد کافی نہیں ہے اور نہ صوم رمضان کے سوا کسی متعین روزہ کی نیت کفایت کرے گی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق روزہ کی نیت کر لی تو بھی کافی ہے۔ اسی طرح اگر رمضان کے سوا کسی روزہ کی نیت کر لی تو بھی کافی ہے۔ وہ نیت صوم رمضان کی نیت میں بدل جائے گی اِلاّ یہ کہ وہ مسافر ہو اگر مسافر رمضان میں صوم رمضان کے سوا کسی روزہ کی نیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی نیت وہی مانی جائے گی جو اس نے کی ہے۔ کیوں کہ اس پر رمضان کا روزہ متعین طور سے واجب نہیں ہے۔ اُن کے صاحبین نے مقیم اور مسافر میں فرق نہیں کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ رمضان میں روزہ کی ہر نیت صومِ رمضان کی نیت میں بدل جائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس عبادت کی نیت کی تعیین میں کافی جنس عبادت کو متعین کرنا ہے یا عبادت کے تشخص کو متعین کرنا ہے؟ کیوں کہ شرع میں دونوں چیزیں موجود ہیں۔ اس کی مثال وضو کی نیت ہے۔ اس میں کسی بھی ایسی عبادت کے لیے ناپاکی کو رفع کرنے کا اعتقاد ہے جس کی صحت کے لیے وضو کی شرط ہے۔ کوئی وضو کسی بھی عبادت کے لیے مخصوص نہیں ہے جو دوسری عبادت میں کام نہ آسکے۔ نماز کا معاملہ مختلف ہے اس میں عبادت کے لیے تشخص کی نیت ضروری ہے مثال کے طور پر اگر عصر کی نماز ہے تو نماز عصر کی نیت ضروری ہے اگر ظہر کی نماز ہے تو ظہر کی نیت ضروری ہے۔ علما کی یہاں یہ چیزیں مشہور ہیں۔ ان فقہا کے ہاں صوم ان دونوں جنسوں میں آتا ہے جس نے اسے پہلی جنس میں شامل کیا اس کے نزدیک مطلق روزہ کی نیت کافی ہے۔ جس نے اسے دوسری جنس میں شامل کیا اس نے روزہ کی تعیین کی شرط رکھی۔

علما کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ اگر ایام رمضان میں کسی دوسرے روزہ کی نیت کرے تو وہ صومِ رمضان میں تبدیل ہوگا یا نہیں؟ اس کا سبب بھی یہی ہے کہ بعض عبادتیں ان کے نزدیک ایسی ہیں جو اگر اُس وقت میں ادا کی جائیں جو کسی عبادت کے لیے مخصوص ہے تو وہ اُس عبادت میں تبدیل ہو جائیں گی اور بعض عبادتیں ایسی ہیں جو تبدیل نہیں ہوتیں۔ مؤخر الذکر عبادتوں کی تعداد زیادہ ہے۔ بدلنے والی عبادت کی متفقہ مثال حج ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ کسی نے نفل حج کا آغاز کیا حالانکہ اس پر حج واجب ہے تو نفل فرض میں تبدیل ہو جائے گی۔ نماز اور دوسری عبادت میں وہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ جن فقہا نے روزہ کو حج کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کہا کہ صوم رمضان میں تبدیل ہو جائے گا اور جنہوں نے اسے دوسری عبادتوں کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کہا کہ صوم رمضان میں تبدیل نہیں ہوگا۔

نیت کے وقت کے سلسلہ میں جو اختلاف ہے اس میں امام مالک کی رائے ہے کہ روزہ کافی نہیں ہوگا اگر فجر سے پہلے نیت نہ کی ہوگی۔ یہ شرط روزہ کی تمام انواع میں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ نفل میں فجر کے بعد نیت کفایت کرے گی مگر فرض روزہ میں کافی نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اُن روزوں میں فجر کے بعد کی نیت کافی ہوگی جن کا وجوب وقتِ معیّن کے ساتھ متعلق ہے جیسے رمضان کے روزے اور متعین ایام کے روزوں کی نذر۔ اسی طرح نفلی روزوں کا معاملہ ہے مگر فجر کے بعد کی نیت ذمہ میں واجب روزہ کے لیے کافی نہ ہوگی۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ ایک حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام بخاری نے حضرت حفصہؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ لَّمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلَا صِيَامَ لَهُ

(جس نے رات میں روزہ کی نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں ہوگا)

امام مالک نے اس کی موقوف روایت کی ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ حدیثِ حفصہؓ کی سند میں اضطراب ہے۔

دوسری حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ”اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے ایک دن فرمایا: عائشہ، تمہارے پاس کچھ ہے؟ میں نے جواب دیا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس کچھ نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر تو میں روزے سے ہوں“۔

حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے۔ ایک دن انہوں نے منبر پر کہا: اے اہلِ مدینہ، تمہارے علما کہاں ہیں؟ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ:

الْيَوْمُ هٰذَا يَوْمُ عَاشُورَاءَ وَلَمْ يُكْتَبْ عَلَيْنَا صِيَامُهُ وَأَنَا صَائِمٌ فَمَنْ شَاءَ مِنْكُم فَلْيَصُم وَمَنْ شَاءَ فَلْيَفْطِرْ

(آج کا دن عاشورا کا دن ہے۔ اس میں روزہ رکھنا ہم پر فرض نہیں کیا گیا ہے مگر میں روزہ سے ہوں۔ تم میں سے جو چاہے روزہ رکھے اور جو چاہے روزہ نہ رکھے)

جن فقہا نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا انہوں نے حدیثِ حفصہؓ پر عمل کیا اور جنہوں نے جمع و تطبیق کا موقف اپنایا انہوں نے نفل اور فرض روزوں میں تفریق کی یعنی حدیث حفصہؓ کو فرض پر محمول کیا اور حدیث عائشہؓ و معاویہؓ کو نفل روزوں پر۔ صرف امام ابوحنیفہ نے واجبِ معیّن اور واجب فی الذمّہ میں تفریق کی ہے کیوں کہ واجبِ معیّن کا مخصوص وقت ہوتا ہے جو تعیین کی نیت کے قائم مقام ہے۔ واجب فی الذمّہ کے لیے مخصوص وقت نہیں ہوتا چنانچہ اس میں نیت کے ذریعہ تعیین کو واجب قرار دیا۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ حالت جنابت سے پاکی روزہ سے پاکی روزہ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کیوں کہ ازواج مطہرات حضرت عائشہؓ اور حضرت امّ سلمہؓ کی احادیث سے ثابت ہے کہ ”اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں جماع کی وجہ سے بغیر احتلام کے جُنبی ہو جاتے تھے اور روزہ رکھ لیتے تھے“۔ ان دونوں کے لیے حجت یہ اجماع ہے کہ دن کا احتلام روزہ کو فاسد نہیں کرتا۔ ابراہیم نخعی، عروہ بن زبیر اور طاؤس سے مروی ہے کہ اگر وہ شعور سے احتلام کرے تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔

اختلاف کا سبب وہ روایت ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ ”جو رمضان میں جُنبی ہو جائے اس کا روزہ ٹوٹ گیا“۔ اُن سے مروی ہے کہ فرمایا: میں یہ بات نہیں کہہ رہا ہوں۔ ربِّ کعبہ کی قسم، محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات کہی ہے“۔

اصحاب مالک میں سے ابن الماجشون کہتے ہیں کہ حائضہ اگر فجر سے پہلے پاک ہو جائے اور غسل کو مؤخر کر دے تو اس دن وہ روزہ نہیں رکھے گی۔ ان لوگوں کے تمام اقوال شاذ ہیں اور ثابت احادیث کی وجہ سے قابلِ ردّ ہیں۔

فرض روزہ کی دوسری قسم

یہ گفتگو روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور اس کے احکام پر مشتمل ہے۔ شریعت میں روزہ نہ رکھنے والوں کی تین قسمیں ہیں:

ایک صنف وہ ہے جس کے لیے روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز ہے اور اس پر اجماع ہے۔
ایک صنف وہ ہے جس پر روزہ نہ رکھنا واجب ہے۔ اس میں مسلمانوں کے درمیان اختلاف ہے۔
تیسری صنف وہ ہے جس کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز ہے۔

ان تمام اصناف سے متعلق احکام ہیں۔ جس صنف کے لیے روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں جائز ہے ان میں ایک مریض ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ دوسرا مسافر ہے جس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اسی صنف میں حاملہ، دودھ پلانے والی عورت اور بوڑھا شامل ہیں۔ اس تقسیم پر اجماع ہے۔ مسافر کے سلسلہ میں بحث متعدد چیزوں میں ہے: اگر وہ روزہ رکھ لے تو وہ کافی ہے یا نہیں ہے؟ اگر مسافر کے لیے اس کا روزہ کافی ہے تو افضل کیا ہے؟ روزہ رکھنا یا روزہ نہ رکھنا یا اسے دونوں کا اختیار ہے؟ روزہ نہ رکھنے کا یہ جواز کسی متعین سفر میں ہے یا ہر اُس سفر میں یہ جائز ہے جس پر لغوی اعتبار سے سفر کا اطلاق ہو سکے؟ مسافر کب روزہ توڑ دے اور کب پرہیز کرے؟ اور اگر ماہ رمضان کے کچھ ایام گزر گئے ہوں تو وہ سفر کا آغاز کرسکتا ہے یا نہیں؟ پھر جب وہ روزہ توڑے تو اُس کا حکم کیا ہے؟ مریض کے سلسلہ میں بھی بحث ہے کہ مرض کی تعیین ہو جس میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور یہ کہ اس کا حکم کیا ہوگا؟

پہلا مسئلہ: حالتِ مرض اور حالتِ سفر میں روزہ رکھنا

اگر مریض اور مسافر روزہ رکھ لیں تو کیا ان کا فرض ادا ہو جائے گا؟ اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ اگر روزہ رکھ لیا تو یہ کافی ہے اور فرض ادا ہو گیا۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ وہ روزہ کافی نہیں ہے اور دوسرے دنوں میں فرض کی ادائیگی کرنی ہوگی۔ اختلاف کا سبب ارشاد خداوندی ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (البقرة: ۱۸۴)

(اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو، یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرے)

اس آیت اس بات کا احتمال ہے کہ اسے حقیقت پر محمول کیا جائے اور اس میں کسی محذوف کو سرے سے تسلیم نہ کیا جائے یا اسے مجاز پر محمول کیا جائے اور محذوف ماننے کی صورت میں کلام کی ساخت اس طرح ہو فَأَفطِرُ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَيعني جو مریض اور مسافر ہوں وہ روزہ نہ رکھیں۔ دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کریں۔ کلام میں جو حذف ہے اسی کو اہلِ بلاغت نے لحن الخطاب سے تعبیر کیا ہے۔ جن فقہا نے آیت کو حقیقت پر محمول کیا اور اسے مجاز پر محمول نہیں کیا انہوں نے کہا کہ مسافر پر دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرنا فرض ہے۔ اور جنھوں نے فَأَفطِرُ کو مقدّر ماننا ہے انہوں نے کہا کہ اگر وہ روزہ توڑ دے تب اس پر دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرنا فرض ہے۔ فریقین اپنے مفہوم کی تائید میں احادیث کی مدد سے اپنی تاویل کو ترجیح دیتے ہیں گرچہ اصل یہی ہے کہ لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جائے تا آنکہ مجاز پر محمول کرنے کے لیے دلیل موجود ہو۔

جمہور اپنے مسلک کی حمایت میں حضرت انسؓ کی ثابت حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ "ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رمضان میں سفر کیا تو روزہ دار نے روزہ نہ رکھنے والے پر کوئی ملامت نہ کی اور نہ بے روزہ افراد نے روزہ داروں پر کوئی نکیر کی"۔ اُنہی سے مروی ایک دوسری ثابت حدیث ہے کہ "صحابہ سفر کرتے تھے اور بعض لوگ روزہ

رکھتے تھے اور بعض لوگ نہیں رکھتے تھے"۔

اہلِ ظاہر اپنے مسلک کی حمایت میں حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ماہ رمضان میں عام الفتح کو مکّہ کا سفر کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا تا آنکہ مقام کرید تک پہنچے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ توڑ دیا اور دوسرے لوگوں نے بھی روزہ توڑ دیا"۔ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نئے سے نئے حکم پر عمل کرتے تھے۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ یہ حدیث سفر میں روزہ منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں: اہلِ ظاہر کے خلاف حجت یہی ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ جب مریض روزہ رکھ لے تو وہ کافی ہے۔

دوسرا مسئلہ: روزہ رکھنا افضل ہے یا نہ رکھنا؟

جمہور کے مسلک کے مطابق جن لوگوں کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اُن کے لیے افضل کیا ہے، روزہ رکھنا یا روزہ نہ رکھنا؟ اس میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

بعض لوگ روزہ رکھنا افضل سمجھتے ہیں۔ یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

بعض فقہا روزہ نہ رکھنا افضل سمجھتے ہیں۔ یہ امام احمد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

بعض لوگ تخییر کے قائل ہیں اور کسی ایک کو افضل نہیں مانتے۔

اختلاف کا سبب اس کے مفہوم کا بعض منقول کے ظاہر سے تعارض اور ایک منقول کا دوسرے منقول سے تعارض ہے۔ اس کی تفصیل ہے کہ روزہ دار کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت کا عقلی مفہوم یہ ہے کہ یہ مشقت دور کرنے کے لیے ایک رخصت ہے اور جو چیز رخصت ہو اسے ترک کرنا افضل ہوتا ہے۔ اس کی تائید حدیثِ حمزہ بن عمرو اسلمیؓ سے ہوتی ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے انہوں نے درخواست کی، اے اللہ کے رسول، میں سفر میں روزہ رکھنے کی طاقت اپنے اندر پاتا ہوں کیا سفر میں روزہ رکھنا کوئی گناہ ہے؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

هِيَ رُخْصَةٌ مِّنَ اللّٰهِ فَمَنْ أَخَذَ بِهَا فَحَسَنٌ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَّصُومَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ

(یہ اللہ کی طرف سے رخصت ہے جو اس پر عمل کرے اچھا ہے اور جو روزہ رکھنا پسند کرے اس پر کوئی گناہ نہیں ہے)

ایک دوسرے حدیث کے الفاظ ہیں۔

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ أَنْ تَصُومَ فِي السَّفَرِ

(نیکی یہ نہیں ہے کہ سفر میں روزہ رکھو)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا آخری معمول سفر میں روزہ نہ رکھنے کا تھا۔ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ مگر روزہ نہ رکھنا کوئی حکم نہیں ہے بلکہ یہ ایک مباح فعل ہے اس لیے جمہور کے لیے مشکل ہو گیا کہ مباح کو حکم سے افضل قرار دیں۔ تخییر کا معاملہ حدیثِ عائشہؓ کی وجہ سے ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ حمزہ بن عمرو اسلمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو روزہ مت رکھو"۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

تیسرا مسئلہ: کیا رخصت متعین سفر میں ہے؟

مسافر کے لیے روزہ نہ رکھنے کا جواز کسی متعین سفر میں ہے یا غیر متعین سفر میں بھی یہ جائز ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ صرف اس سفر میں یہ جائز ہے جس میں نمازِ قصر پڑھی جاتی ہے۔ نماز قصر میں اختلاف کی مناسبت سے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہوا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہر اس سفر میں روزہ نہ رکھے جس پر سفر کے لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ یہ اہلِ ظاہر کا مسلک ہے۔ اختلاف کا سبب لفظ کے ظاہر کا معنی سے متعارض ہونا ہے۔ لفظ کا ظاہر یہ کہتا ہے کہ جس شخص پر مسافر کے لفظ کا اطلاق ہو جائے وہ روزہ نہ رکھنے کا مجاز ہے کیوں کہ آیت قرآنی میں **فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** کے الفاظ ہیں۔ سفر میں یہ اجازت کا عقلی مفہوم مشقت کو دور کرنا ہے۔ چونکہ مشقت ہر سفر میں نہیں ہوتی اس لیے واجب ہے کہ اُسی سفر میں یہ اجازت ہو جس میں مشقت ہے اور چونکہ صحابہ کرام کا اس کی حد کے بارے میں گویا اجماع ہے اس لیے نماز قصر پر اسے قیاس کرنا واجب ہے۔

چوتھا مسئلہ: کیا رخصت متعین بیماری میں ہے؟

اس بیماری کی تعیین کے سلسلہ میں جس میں مریض کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، علما میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے مراد ہر وہ بیماری ہے جس میں روزہ رکھنے سے نقصان اور ضرر کا اندیشہ ہو۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس سے مراد وہ بیماری ہے جو غالب ہو۔ یہ امام احمد کا قول ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ جب لفظ مریض کا اطلاق ہو جائے تو وہ روزہ توڑ سکتا ہے۔ اختلاف کا سبب وہی ہے جو سفر کی حد کے سلسلہ میں ہے۔

پانچواں مسئلہ: وقت کی تعیین

مسافر کب روزہ توڑے اور کب ممنوعات سے پرہیز کرے؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اُس دن روزہ توڑ دے جس دن وہ سفر پر نکل رہا ہے۔ یہ امام شعبی، امام حسن اور امام احمد کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اُس دن روزہ نہ توڑے۔ یہ تمام فقہا کا قول ہے۔ علما کی ایک جماعت نے مستحب قرار دیا ہے کہ مدینہ میں داخل ہونے کے پہلے دن آدمی روزہ سے رہے۔ بعض فقہا اس سلسلہ میں بہت زیادہ شدت کے قائل ہیں۔ مگر ان سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی بے روزہ کی حالت میں مدینہ میں داخل ہو جائے تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اُس شخص کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے جو مدینہ میں داخل ہو اور دن کا کچھ حصہ گزر چکا ہو۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ روزہ نہ رکھنے کی حالت میں قائم رہے گا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ وہ کھانے سے پرہیز کرے گا۔ اسی طرح ان کے نزدیک حائضہ کا معاملہ ہے جو پاک ہو جائے کہ وہ کھانے سے باز رہے گی۔

وقت کی تعیین کے سلسلہ میں یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ احادیث بحث و قیاس کی مخالف ہیں۔ حضرت ابنِ عباسؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا تا آنکہ مقام کدید تک پہنچے پھر روزہ توڑ دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمام لوگوں نے روزہ توڑ دیا''۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ رات میں روزہ رکھنے کے بعد دن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے توڑ دیا۔ عام لوگوں کے بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ انہوں نے رات میں روزہ رکھنے کے بعد ہی توڑا تھا۔ اسی مفہوم میں حدیث جابر بن عبداللہؓ بھی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح کو مکہ کے لیے نکلے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ

ہوئے یہاں تک کہ کراع الغمیم پہنچے۔ لوگ روزہ سے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پیالہ پانی منگوایا اسے بلند کیا تا کہ لوگ دیکھ سکیں پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پی لیا۔ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ بعض لوگ اب بھی روزہ سے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''وہی نافرمان لوگ ہیں وہی نافرمان لوگ ہیں''۔

امام ابو داؤد نے ابونفرہ الغفاری کے بارے میں روایت کی ہے کہ جب وہ گھروں سے آگے بڑھ گئے تو زادِ راہ طلب کیا۔ حدیث کے راوی جعفر کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: کیا آپ گھروں کا ارادہ نہیں رکھتے؟ فرمایا: کیا تم سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے انحراف کر رہے ہو؟ جعفر کہتے ہیں کہ پھر انہوں نے زادِ راہ کھا لیا۔

قیاس ونظر کا تقاضا ہے کہ چونکہ مسافر کے لیے یہی جائز ہے کہ وہ اپنے سفر کی رات میں روزہ رکھ لے اس لیے اب اس روزہ کو باطل کرنا اس کے لیے درست نہ قرار دیا جائے جب کہ رات میں اس کی نیت کر چکا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَا تُبطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (محمد : ۳۳)

(اور اپنے اعمال کو ضائع نہ کرو)

دن میں داخل ہونے والے شخص کے ماکولات ومشروبات سے پرہیز کرنے یا نہ کرنے کا جو اختلاف ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ اُسے اُس شخص کے مشابہ قرار دیا جائے یا نہ قرار دیا جائے جس نے شک کے دن روزہ نہ رکھا ہو اور پھر معلوم ہو جائے کہ رمضان ہے۔ جن فقہا نے اس مشابہت کو درست قرار دیا ہے انہوں نے کھانے پینے سے منع کر دیا ہے اور جن لوگوں کے نزدیک یہ مشابہت درست نہیں ہے انہوں نے کھانے پینے سے نہیں روکا ہے۔ کیوں کہ پہلے شخص نے ناواقفیت کی وجہ سے کھا لیا تھا اور اِس نے مباح سبب کی وجہ سے یا موجب اکل وشرب سبب کی وجہ سے کھا لیا ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ دونوں سبب کھانے کی اباحت کے بعد کھانے سے رُکے رہنے کو واجب کرتے ہیں۔

چھٹا مسئلہ: ماہ رمضان میں سفر کا آغاز کرنا

کیا روزہ دار کے لیے جائز ہے کہ رمضان میں سفر شروع کرے اور پھر روزہ نہ رکھے؟ جمہور فقہا کے نزدیک جائز ہے۔ بعض فقہا جیسے عبیدہ سلمانی، سوید بن غفلہ اور ابن مجلز کی رائے ہے کہ اگر رمضان میں سفر کر رہا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ اس کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب ارشاد ربانی فَمَنْ شَهِدَ مِنكُم الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس شخص کو ماہ رمضان کا کوئی حصّہ مل جائے وہ پورے مہینہ کا روزہ رکھے اور یہ اس پر واجب ہے۔ کیوں کہ اس مفہوم پر اتفاق ہے کہ جس شخص کو پورا مہینہ ملے وہ پورا مہینہ روزہ رکھے اور جسے مہینہ کا کچھ حصّہ ملے وہ کچھ روزے رکھے۔ جمہور کی تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں سفر کا آغاز کیا ہے۔

مسافر جب روزہ نہ رکھے تو وہ متفقہ طور پر اس کی قضا کرے گا۔ یہی حال مریض کا بھی ہے کیوں کہ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ کا حکم خداوندی موجود ہے۔ البتہ اُس مریض کا حکم مختلف ہے جو بیہوش ہو یا مجنوں ہو۔ اس پر قضا کے واجب ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ بیہوش آدمی پر قضا کے واجب ہونے پر فقہا کا اتفاق ہے البتہ مجنوں کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔

امام مالک نے مجنوں پر قضا کو واجب قرار دیا ہے مگر اس میں ضعف ہے کیوں کہ قول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

وَعَنِ الْمَجْنُوْنِ حَتّٰی یُفِیْقَ

(اور مجنوں مرفوع القلم ہے تا آنکہ اسے افاقہ ہو جائے)

جن فقہا نے بیہوش شخص اور مجنوں پر قضا کو واجب کہا ہے ان کے درمیان بیہوشی اور جنون کے مفسدِ صوم ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے اسے روزہ کے لیے مفسد بتایا ہے اور بعض لوگوں نے اسے مفسد نہیں کہا ہے۔ ایک گروہ نے تفریق کی ہے کہ وہ فجر سے پہلے بیہوش ہوا ہے یا فجر کے بعد۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر دن کا اکثر حصّہ گزرنے کے بعد بیہوش ہوا ہے تو وہی کافی ہے۔ اور اگر دن کے آغاز میں وہ بیہوش ہوا ہے تو قضا کرے گا۔ یہ امام مالک کی مسلک ہے۔ ان تمام اقوال میں ضعف ہے اس لیے کہ بیہوشی اور جنون ایسی صفات ہیں جن سے شرعی تکلیف رفع ہو جاتی ہے اور آدمی شریعت کا مکلّف نہیں رہتا خاص طور سے جنون کی صفت اور جب تکلیف رفع ہو گئی تو نہ اس پر روزہ دار کا اطلاق ہو سکتا ہے اور نہ روزہ توڑنے والے کا۔ پھر شرعی تکلیف کو رفع کرنے والی صفت کو صوم کے لیے مفسد کیسے کہا جا سکتا ہے سوائے اس کے کہ جس طرح مردہ کے بارے میں یا اُس شخص کے بارے میں جس سے عمل درست نہ ہو، کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کا روزہ اور اس کا عمل باطل ہے۔

مسافر اور مریض کی قضا سے متعلق کچھ اور مسائل بھی ہیں۔ مثال کے طور پر وہ قضا روزے مسلسل رکھیں گے یا تسلسل کی شرط نہیں ہے؟ اگر بغیر عذر کے قضا میں اتنی تاخیر کر دیں کہ دوسرا رمضان آ جائے تو اُن پر کیا واجب ہے؟ اگر قضا مکمل کرنے سے پہلے انہیں موت آ جائے تو کیا ان کی جانب سے ان کے ولی روزہ رکھیں گے یا نہیں؟

پہلا مسئلہ: قضا کا تسلسل

بعض فقہا نے کہا ہے کہ ادا کی طرح قضا کا بھی مسلسل ہونا واجب ہے۔ اور بعض فقہا نے تسلسل کو واجب نہیں مانا ہے۔ بعض نے تخییر کا موقف اختیار کیا ہے اور بعض نے تسلسل کو مستحب تسلیم کیا ہے۔ جماعت تسلسل کو واجب نہ ماننے کے حق میں ہے۔ اس اختلاف کا سبب لفظ کے ظاہر اور قیاس میں تعارض ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ ادا قضا کی صفت پر ہو اس کی اصل نماز اور حج ہے۔ ارشاد خداوندی فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ فقط تعداد واجب ہو تسلسل نہیں۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آیت فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ" نازل ہوئی تھی پھر مُتَتَابِعَاتٍ کا لفظ ساقط ہو گیا۔

قضا میں اتنی تاخیر کر دی جائے کہ دوسرا رمضان آ جائے تو اس سلسلہ میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ جو رمضان آ چکا ہے اس کے گزرنے کے بعد وہ قضا کرے اور کفّارہ بھی دے۔ یہی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ یہ حسن بصری اور ابراہیم نخعی کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا کفّاروں کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ جن لوگوں نے کفّاروں میں قیاس کو جائز نہیں مانا انہوں نے صرف قضا کو واجب کہا ہے اور جنہوں نے کفاروں میں قیاس کو جائز کہا ہے انہوں نے اُس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جو جان بوجھ کر روزہ توڑ دے، کفارہ کو واجب قرار دیا ہے۔ کیوں کہ دونوں نے روزہ کی حرمت پامال کی ہے، اِس نے زمانۂ قضا میں قضا کو ترک کر کے اور اُس نے ایسے دن میں اکل وشرب کر کے جب کہ یہ اس کے لیے ناجائز تھا۔ قیاس اُس وقت مستند ہوتا جب یہ ثابت ہوتا کہ شرعی نص کے ذریعہ قضا کا زمانہ متعین ہے کیوں کہ ادا کے زمانے شرع میں متعین ہیں۔ ایک گروہ نے شاذ رائے قائم کی ہے کہ اگر مرض جاری رہے

تا آنکہ دوسرا رمضان آجائے تو اس پر قضا نہیں ہے۔ مگر یہ نص کے خلاف ہے۔

روزہ قضا ہو اور موت آجائے تو ایک گروہ کہتا ہے کہ کوئی شخص کسی کی جانب سے روزہ نہیں رکھے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ولی اس کی جانب سے روزہ رکھے گا۔ جن لوگوں نے ولی پر روزہ کو واجب نہیں کہا ہے اُنہوں نے ولی پر اس کے بدلے کھانا کھلانا واجب قرار دیا ہے۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ ولی پر نہ روزہ رکھنا واجب ہے نہ کھانا کھلانا سوائے اس کہ وصیت کی گئی ہو۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ولی روزہ رکھے گا۔ اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو کھانا کھلائے گا۔

بعض فقہا نے نذر کے روزوں اور فرض روزوں میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نذر میں مرنے والے کی جانب سے اس کا ولی روزہ رکھے گا مگر فرض وہ روزہ نہیں رکھے گا۔ اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث کے مخالف ہونا ہے۔ حدیثِ عائشہؓ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَن مَاتَ وَ عَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَهُ عَنْهُ وَلِيُّهُ

(جو شخص اس حال میں مرے کہ اس پر روزہ باقی تھا تو اس کا ولی اس کی جانب سے روزہ رکھ لے)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، میری ماں مرگئی۔ اُس پر ایک ماہ کا روزہ باقی تھا۔ کیا میں اس کی جانب سے قضا کرلوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: اگر تمہاری ماں پر کچھ قرض ہوتا تو تم اس کی ادائیگی کرتے؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر تو اللہ کا قرض ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے''۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ اصول اس حدیث کے مخالف ہے کیوں کہ جس طرح کوئی شخص کسی کی جانب سے نماز نہیں پڑھ سکتا نہ کوئی کسی کی طرف سے وضو کر سکتا ہے اسی طرح کوئی شخص کسی کی طرف سے روزہ بھی نہیں رکھ سکتا، انہوں نے کہا کہ ولی پر روزہ واجب نہیں ہے۔ اور جنہوں نے نص پر عمل کیا انہوں نے ولی پر روزہ کو واجب قرار دیا۔ جنہوں نے نص پر عمل نہیں کیا انہوں نے نذر میں وجوب کو محدود کر دیا۔ اور جنہوں نے رمضان کو نذر پر قیاس کیا انہوں نے کہا، رمضان میں اس کی جانب سے روزہ رکھے گا۔ جن فقہا نے کھانا کھلانا ولی پر واجب قرار دیا ہے انہوں نے یہ قرأت اختیار کی ہے کہ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ۔ جن فقہا نے تخییر کا موقف اپنایا ہے انہوں نے آیت اور حدیث کو جمع کر دیا ہے۔ یہ روزہ رکھنے کے وہ احکام تھے جو مریض و مسافر کی اُس صنف سے متعلق ہیں جنہیں دونوں کی رخصت حاصل تھی۔

اسی صنف میں دودھ پلانے والی، حاملہ اور شیخ کبیر بھی ہیں ان کے سلسلہ میں دو مشہور مسائل ہیں۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی اگر روزہ توڑ دیں تو اُن کا کیا حکم ہے؟ اس میں علما کے چار مسلک ہیں:

۱۔ دونوں کھانا کھلائیں گی اور ان پر قضا واجب نہیں ہے۔ یہ قول حضرات ابن عمرؓ و ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

۲۔ دونوں بس قضا کریں گی۔ کھانا کھلانا ان پر واجب نہیں ہے۔ یہ پہلے قول کے مقابلہ میں ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، ابوعبید اور ابوثور کا مسلک ہے۔

۳۔ دونوں قضا کریں گی اور کھانا کھلائیں گی۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

۴۔ حاملہ قضا کرے گی اور کھانا نہیں کھلائے گی۔ دودھ پلانے والی قضا کرے گی اور کھانا بھی کھلائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ انہیں اُس شخص سے بھی تشبیہ دی گئی ہے جسے روزہ زحمت میں مبتلا کر دے اور مریض سے بھی جس نے مریض سے تشبیہ دی ہے اُس نے صرف قضا کو واجب کہا ہے اور جس نے اُس شخص سے تشبیہ دی ہے جسے روزہ مشقت میں مبتلا کر دے اس نے صرف کھانا کھلانا واجب قرار دیا ہے اور وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ کی قرأت کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔ جن فقہا نے دونوں چیزوں کو جمع کر دیا ہے ہوسکتا ہے کہ انہوں نے دونوں کے بارے میں ایک رائے کو ان میں سے ہر ایک کے مشابہ قرار دیا ہو اور کہا ہو کہ مریض کی مشابہت کی رو سے اُن پر قضا واجب ہو اور دوسرے شخص سے مشابہت کی رو سے ان پر فدیہ واجب ہو۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کو اُس صحت مند شخص کے مشابہ قرار دیا جائے جس نے روزہ نہ رکھا ہو مگر اس میں ضعف ہے۔ کیوں کہ صحت مند کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ جس فقیہ نے حاملہ اور مرضعہ (دودھ پلانے والی) میں فرق کیا ہے اُس نے حاملہ کو مریض سے ملا دیا ہے اور مُرضعہ (دودھ پلانے والی) پر اُس حکم کو باقی رکھا ہے جو مریض کے حکم اور اُس شخص کے حکم کا مجموعہ ہے جسے روزے نے نڈھال کر دیا ہو۔ یا اسے صحت مند شخص سے تشبیہ دی ہے۔ دونوں چیزوں کو جمع کرنے کے مقابلہ میں جن لوگوں نے کوئی ایک حکم لگایا ہے اُن کا مسلک ادنیٰ ہے واللہ اعلم۔ اسی طرح صرف کھانا کھلانے کا حکم لگانے والوں کے مقابلہ میں صرف قضا کا حکم لگانے والوں کا مسلک بہتر ہے کیوں کہ یہ قرأت متواتر نہیں ہے۔ اس پر غور کیجئے یہ واضح ہے۔

بوڑھا اور بڑھیا جو روزہ نہیں رکھ سکتے، ان کے بارے میں اجماع ہے کہ وہ روزہ نہ رکھیں۔ مگر اُن پر واجب کیا ہے، اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اُن پر کھانا کھلانا واجب ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اُن پر کھانا کھلانا واجب نہیں ہے۔ پہلا قول امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا ہے اور دوسرا قول امام مالک کا ہے مگر کھانا کھلانے کو وہ مستحب سمجھتے ہیں۔ کھانا کھلانے کی رائے رکھنے والوں کی اکثریت ہر دن کے بدلے ایک مُد کی قائل ہے اور ایک قول ہے کہ اگر کئی بار انجوری سے دے دے جیسا کہ حضرت انسؓ کرتے تھے، تو کافی ہے۔

اختلاف کا سبب قرأت کا اختلاف ہے۔ یعنی ایک قرأت يُطَوَّقُونَهُ کی بھی ہے۔ جن فقہا نے اُس قرأت پر عمل کو واجب کہا ہے جو واحد عادل کے طریق سے مروی ہونے کی وجہ سے مصحف میں موجود نہیں ہے انہوں نے شیخ (بوڑھا) کو انہی میں شمار کیا ہے اور جنھوں نے اس پر عمل کو واجب نہیں مانا ہے انہوں نے اس پر اُس مریض کا حکم لگایا ہے جو مسلسل مرض میں مبتلا رہے تا آنکہ وفات پا جائے۔ یہ انسانوں کی اُس صنف کے احکام تھے جن کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز ہے یعنی اُن کے مشہور احکام جن میں سے اکثر منطوق ہیں۔

وہ شخص جس کے لیے روزہ توڑنا جائز نہیں ہے اگر وہ روزہ توڑ دے تو اس کے احکام کیا ہوں گے؟ اس میں بحث کا رخ اس طرح ہوگا کہ جو جماع کر کے روزہ توڑے یا بغیر جماع کے روزہ توڑے؟ کسی متفق علیہ چیز کی وجہ سے روزہ توڑے یا مختلف فیہ چیز کی وجہ سے؟ یعنی شبہ سے روزہ توڑے یا بغیر شبہ کے روزہ توڑے؟ پھر ان میں سے کوئی بھی شخص بھول چوک سے روزہ توڑے یا جان بوجھ کر توڑے؟ بحالت اختیار روزہ توڑے یا اسے توڑنے پر مجبور کیا گیا ہو تو ان تمام صورتوں میں کیا حکم ہوگا؟

جوشخص جان بوجھ کر رمضان میں جماع کر کے روزہ توڑ دے تو جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔ کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول، میں ہلاک ہوگیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کس چیز نے تجھے ہلاک کیا ہے؟ اس نے کہا: میں نے رمضان میں اپنی بیوی سے ہم بستری کر لی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم ایک غلام آزاد کر سکتے ہو؟ اس نے کہ: نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا تم دو ماہ کے مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں۔ وہ بیٹھا رہا۔ اتنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کھجوروں کی ایک ٹوکری آئی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لے جاؤ اسے صدقہ کر دو۔ اس نے کہا: مجھ سے بڑھ کر ضرورت مند کون ہے؟ ان دونوں ٹیلوں کے درمیان کوئی گھرانہ ایسا نہ ہوگا جو میرے گھرانے سے زیادہ محتاج ہو۔ یہ سن کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دانت نمایاں ہو گئے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اچھا جاؤ اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو''۔

اس مسئلہ میں مختلف پہلوؤں سے علما کے درمیان اختلاف ہے۔ جان بوجھ کر کھا پی کر روزہ توڑنے والے کا حکم قضا اور کفارہ میں کیا اُس شخص کا حکم ہوگا جس نے جماع کر کے روزہ توڑ دیا ہو؟ یا نہیں؟ اور اگر بھول کر جماع کر لے تو اس کا حکم کیا ہو گا؟ صورت کو مجبور نہ کیا گیا ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ کیا کفارہ متعین طور سے اس پر واجب ہے یا یہ اختیاری ہے؟ جب کفارہ کھانا کھلانے کی صورت میں ہو تو ہر مسکین کو کتنی مقدار دی جائے؟ جماع کی تکرار سے کیا کفارہ کی بھی تکرار ہوگی؟ تنگ دستی اور مفلسی کی حالت میں اس پر کھانا کھلانا لازم ٹھہرے تو کیا مفلسی دور ہونے کے بعد وہ کفارہ ادا کر سکتا ہے؟

ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ جان بوجھ کر جماع کرنے والے پر صرف قضا واجب ہے یا انہیں یہ حدیث نہیں پہنچی یا اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس حدیث میں کوئی قطعی بات نہیں ہے کیوں کہ اگر قطعی بات ہوتی تو غلام آزاد نہ کرنے اور مسکینوں کو کھانا نہ کھلانے کی صورت میں اس پر روزہ رکھنا واجب ہوتا اور ظاہر حدیث کے مطابق ناگزیر ہوتا اگر وہ تندرست ہو۔ یہ پہلو بھی اہم ہے کہ اگر قطعیت ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم لازماً یہ خبر دیتے کہ اگر وہ مریض ہے تو صحت مند ہونے کی صورت میں اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔

ایک گروہ نے یہ شاذ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ اس پر صرف کفارہ کی ادائیگی ہے کیوں کہ حدیث میں قضا کا ذکر نہیں ہے۔ کتاب الٰہی میں واجب قضا اُس کے لیے بیان ہوئی ہے جو روزہ توڑ سکتا ہو اور وہ توڑ دے یا جس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ مطابق اُس اختلاف کے جس کی تفصیل ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ جو شخص جان بوجھ کر روزہ توڑ دے اُس پر قضا واجب ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اسی لیے جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے کے سلسلہ میں وہی اختلاف واقع ہوا جو جان بوجھ کر نماز چھوڑنے والے کے سلسلہ میں ہے تا آنکہ اس کا وقت نکل جائے۔ مگر ان دونوں مسئلوں میں اختلاف شاذ ہے۔ مشہور اختلافات وہی ہیں جن کو ہم نے اس سے پہلے شمار کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: روزہ میں جان بوجھ کر کھانے پینے والے پر کفّارہ کا وجوب

امام مالک اور ان کے اصحاب، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام ثوری اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ جس نے روزہ کی حالت میں جان بوجھ کر کھا پی لیا اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے۔ امام شافعی، امام احمد اور اہل ظاہر کی

رائے کہ کفارہ صرف جماع کی صورت میں واجب ہے۔ اختلاف کا سبب جان بوجھ کر کھانے والے کو جماع کے ذریعہ روزہ توڑنے والے پر قیاس کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ دونوں میں وجہ مشابہت ایک ہے یعنی روزہ کی حرمت کی پامالی، انہوں نے دونوں پر حکم بھی ایک ہی لگایا اور جن فقہا نے یہ سوچا کہ اگر حرمت کی پامالی کی سزا کفارہ ہے تو دوسری چیزوں سے زیادہ یہ جماع سے پوری مناسبت رکھتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ سزا کا مقصود تنبیہ کرنا اور روک تھام کرنا ہے اور یہ کبھی ان چیزوں میں لگائی جاتی ہے جن کی طرف نفس زیادہ لپکتا ہے اور جو بہت سے جرائم پر بھاری ہوتی ہیں۔ گرچہ جرائم ایک دسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ اصل مقصد لوگوں کو شریعت کا پابند بنانا ہے اور یہ کہ وہ عدل پرور اور اچھے انسان بن سکیں جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (البقرہ: ۱۸۳)

(تم پر روزے فرض کئے گئے، جس طرح تم سے پہلے انبیا کے پیروؤں پر فرض کئے گئے تھے۔ اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہو گی)

انہوں نے کہا کہ یہ بھاری کفارہ جماع کے لیے مخصوص ہے۔ یہ اُن فقہا کا معاملہ ہے جو قیاس کو اہم سمجھتے ہیں۔ جو لوگ قیاس کو اہمیت نہیں دیتے اُن کا معاملہ واضح ہے کہ جماع کے حکم کو کھانے پینے پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ امام مالک نے الموطا میں جو روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے، وہ حجت نہیں ہے کیوں کہ راوی کا قول **فَاَفْطَرَ** (اس نے روزہ توڑ دیا) مجمل ہے اور مجمل میں عموم نہیں ہوتا کہ اس پر عمل کیا جائے۔ لیکن یہ ضرور معلوم ہتا ہے کہ راوی یہ سمجھتا تھا کہ کفارہ محض روزہ توڑنے پر عائد ہوتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اِن الفاظ میں وہ مدعا کا اظہار نہ کرتا اور روزہ توڑنے کی نوعیت کا تذکرہ کرتا۔

تیسرا مسئلہ: بھول کر ہم بستری کرنا

اگر کوئی بھول چوک سے روزہ میں ہم بستری کر لے تو امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر نہ قضا واجب ہے نہ کفارہ واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر قضا ہے کفارہ نہیں ہے۔ امام احمد اور اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ اس پر قضا بھی ہے اور کفارہ بھی۔ اختلاف کا سبب ظاہر حدیث کا قیاس سے تصادم ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ روزہ میں بھول چوک کے شکار کو نماز میں بھول چوک کے شکار سے تشبیہ دی جائے۔ جن لوگوں نے اس تشبیہ کو درست قرار دیا انہوں نے اس پر قضا کو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ نماز میں بھول چوک پر قضا واجب ہونے کے بارے میں نص موجود ہے۔ اس قیاس سے متصادم حدیث وہ ہے جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوشَرِبَ فَلْيُتِمَّ صَومَهُ فَإِنَّما أَطْعَمَهُ اللّٰهُ وَ سَقَاهُ

(روزہ کی حالت میں جو شخص بھول جائے اور کھالے یا پی لے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے کیوں کہ اسے اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے)

اس کی تائید درج ذیل حدیث نبوی کے عموم سے ہوتی ہے

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ وَالنِّسيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيهِ

(میری امت سے غلطی اور بھول چوک اور ہر وہ چیز اٹھالی گئی جس پر جبر کیا گیا ہو)

اس باب میں علما کا وہ اختلاف بھی ہے جو اُس روزہ دار کے سیاق میں ہے جس نے یہ سمجھ کر افطار کرلیا کہ سورج غروب ہو گیا ہے پھر اس کے بعد سورج نکل آیا، کیا اس پر قضا ہے یا نہیں؟ یہ شخص غلطی کا شکار ہو گیا اور غلطی کرنے والے اور نسیان کے شکار کا حکم ایک ہے۔ چنانچہ جیسا کہ ہم نے کہا، بھول چوک تاثیر قضا کو ساقط کرنے میں واضح ہے واللہ اَعلم۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ بھولنے والے پر قضا نہیں ہے تا آنکہ اس کے خلاف دلیل ہو تو واجب ہوگا کہ بھول چوک روزہ میں قضا کو واجب نہ کرے کیوں کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے برخلاف نماز کے معاملہ کے۔ اور اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل قضا کو واجب کرنا ہے تا آنکہ بھولنے والے سے وجوب کو رفع کرنے کے لیے کوئی دلیل ہو تو حدیث ابو ہریرہؓ میں دلیل موجود ہے۔ سوائے اس کے کوئی شخص یہ کہے کہ جس دلیل نے روزہ میں بھولنے والے کو اُن تمام عبادات میں بھولنے والے سے مستثنیٰ کیا ہے جن کے ترک کرنے والے سے گناہ نص کی روشنی میں اٹھا لیا گیا، یہ ہے کہ روزہ کو نماز پر قیاس کیا گیا ہے۔ مگر قیاس کے ذریعے قضا کا وجوب کمزور ہے۔ اکثر فقہا کے نزدیک قضا کے وجوب کے لیے نیا حکم درکار ہے۔ بھول چوک سے جماع کرنے والے پر قضا و کفّارہ کا وجوب بھی ضعیف ہے کیوں کہ شرع میں عقوبات کے اسقاط میں بھول چوک کی تاثیر واضح ہے اور کفّارہ بھی عقوبات میں شامل ہے۔ اس رائے کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اِن فقہا نے حدیث میں مذکور صفت کے مجمل پر عمل کیا ہے یعنی جس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ اُس شخص نے جماع بھول کر کیا تھا یا جان بوجھ کر کیا تھا۔ مگر جن لوگوں نے بھول کر شکار کو قتل کرنے والے مُحرم پر کفّارہ واجب کیا ہے اُنہوں نے وہاں اِس اصول کی رعایت نہیں رکھی۔ جب کہ نص جان بوجھ کر ارتکاب کرنے والے کے بارے میں ہے۔ اہلِ ظاہر پر واجب تھا کہ وہ متفق علیہ کو اختیار کرتے یعنی جان بوجھ کر ارتکاب کرنے والے پر کفارہ واجب کرتے تا آنکہ انہیں بھول چوک کر ارتکاب کرنے والے پر کفارہ کے وجوب کے لیے دلیل مل جاتی۔ یا وہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطأُ وَالنِّسْيَانُ کے عموم پر عمل کرتے تا آنکہ تخصیص کی دلیل مل جاتی۔ مگر فریقین نے اس کے اصول کی رعایت نہیں رکھی۔ حدیثِ اَعرابی کے مجمل میں کوئی حجت نہیں ہے۔ اہلِ اصول میں سے جن فقہا نے یہ بات کہی ہے کہ شارع کی جانب سے مختلف احوال میں تفصیل کو ترک کرنا اقوال میں عموم کے مقام پر ہے تو اُن کی یہ بات کمزور ہے۔ کیوں کہ شارع نے جو فیصلہ بھی دیا ہے وہ مفصل ہے مجمل تو ہمارے تعلق سے ہے۔

چوتھا مسئلہ: عورت پر کفّارہ کا وجوب

عورت اگر روزہ میں ہم بستری کے لیے بخوشی آمادہ ہو تو اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ عورت پر بھی کفارہ واجب ہے۔ امام شافعی اور امام داؤد کہتے ہیں کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب حدیث کا قیاس سے تصادم ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں عورت کو کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ عورت مرد کی طرح ہے کیوں کہ مکلّف دونوں ہیں۔

پانچواں مسئلہ: کفّارہ کی ترتیب

کیا یہ کفارہ ظِہار کے کفارہ کی طرح مرتب و مسلسل ہے یا اس میں تخییر ہے؟ مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکلّف

شخص کسی اختیاری واجب کی طرف منتقل نہ ہو مگر اس وقت جب کہ وہ ماقبل سے عاجز ہو گیا ہو۔ اور تخییر کا مطلب یہ ہے کہ جس واجب کو چاہے پہلے انجام دے دوسرے واجب سے عاجزی و درماندگی ضروری نہیں ہے۔ اسی میں بھی علما کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری اور سارے اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ کفّارے مرتب ہیں۔ سب سے پہلے غلام آزاد کرنے کا کفارہ ہے اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو روزے رکھنا ہے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو کھانا کھلانا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں تخییر ہے۔ اس کے ساتھ ہی ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے کے مقابلہ میں کھانا کھلانا مستحب ہے۔

ترتیب کے واجب ہونے میں علما کے اختلاف کا سبب احادیث کے ظاہر میں اور مختلف قیاسات میں تعارض ہے۔ مذکورۃ الصدر حدیث اعرابی کا ظاہر ترتیب کو واجب کرتا ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے سوال ترتیب وار کیا تھا۔ امام مالک نے روایت کی ہے کہ ''ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ وہ ایک غلام آزاد کرے یا دو ماہ مسلسل روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے''۔ اس حدیث کے ظاہر سے تخییر معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ صحابہ کرام احوال کے مفہوم اور اقوال کے معانی پر زیادہ تبحر رکھتے تھے۔

مختلف قیاسات میں باہم تعارض کا معاملہ یہ ہے کہ کبھی اسے ظہار کے کفارہ سے تشبیہ دی گئی ہے اور کبھی کفارۂ یمین سے مگر اس معاملہ میں کفارۂ یمین سے زیادہ مشابہت کفارۂ ظہار سے ہے اور ترتیب کا مسئلہ راوی کے لفظ کی حکایت ہے۔ امام مالک نے کھانا کھلانے سے کفّارہ کی ابتدا کو جو مستحب قرار دیا ہے وہ ظواہرِ احادیث کے خلاف ہے۔ انہوں نے قیاس کے ذریعہ یہ رائے قائم کی ہے کیوں کہ انہوں نے دیکھا کہ شرع میں مختلف مواقع پر روزہ کے بدلے میں کھانا کھلانے کو رکھا گیا ہے اور یہ کہ وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوِّقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ کی قرأت سب سے زیادہ اسی رائے سے قریب اور اس کے مناسبِ حال ہے۔ اسی لیے انہوں نے اور ایک جماعت نے مرنے والے شخص کی جانب سے، جس پر روزہ باقی ہو، کھانا کھلانے کا کفّارہ عائد کیا ہے گویا اس کا تعلق اصول کے حمایت یافتہ قیاس کو اس حدیث پر ترجیح دینے سے ہے جس کی حمایت میں اصول نہ ہو۔

چھٹا مسئلہ: طعام کی مقدار

طعام کی مقدار میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور ان دونوں کے اصحاب کی رائے ہے کہ ہر مسکین کو مُدّ نبوی کے مطابق کھانا دیا جائے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ مُدّ نبوی کے دو مدّ سے کم نہ ہو اور یہ ہر مسکین کے لیے نصف صاع ہوگا۔ اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث سے تعارض ہے۔ قیاس کے مطابق اس فدیہ کی تشبیہ اذیت دینے کے منصوص فدیہ سے دی جاتی ہے۔ حدیث کا معاملہ یہ ہے کہ حدیث کفّارہ کے بعض طُرق میں مروی ہے کہ 'فَرق' میں پندرہ صاع آتا ہے۔ مگر اس سے ہر مسکین کے لیے پندرہ صاع واجب ہونے پر دلالت بڑی کمزور ہے۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ روزہ کا بدل اس کفارہ میں یہ مقدار ہے۔

ساتواں مسئلہ: جماع کی تکرار سے کفّارہ کی تکرار

علما کا اجماع ہے کہ جس نے رمضان میں ہم بستری کر لی اور کفارہ ادا کر دیا۔ پھر اس نے دوسرے دن ہم بستری کر لی تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ جس نے ایک ہی دن میں کئی بار ہم بستری کی اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہے۔ البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس نے رمضان کے کسی دن میں ہم بستری کی اور کفارہ ادا کرنے سے پہلے کسی دوسرے دن میں پھر ہم بستری کر لی۔ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس پر ہر دن کے لیے الگ ایک کفارہ ہے۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ وہ پہلی ہم بستری کا کفارہ ادا نہ کر دے۔

اختلاف کا سبب کفاروں کو حدود کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن لوگوں نے انہیں حدود کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ ایک ہی کفارہ متعدد افعال میں کافی ہے جس طرح زانی کو ایک ہی بار کوڑے لگیں گے خواہ اس نے ہزار بار زنا کیا ہو بشرطیکہ اس پر کوئی حد نہ نافذ ہوئی ہو۔ جن فقہا نے حدود سے اس کی مشابہت تسلیم نہیں کی انہوں نے ہر دن کے لیے منفرد حکم لگایا اور ہر روزہ کی حرمت کی پامالی پر ایک کفارہ واجب قرار دیا۔ فقہا کہتے ہیں کہ دونوں میں فرق ہے۔ روزہ میں کفارہ ایک طرح کا تقرب اور عبادت ہے جب کہ حدود محض سزا اور تنبیہ ہیں۔

آٹھواں مسئلہ: خوشحالی میں کفّارہ کی ادائیگی

کفارہ کے وجوب کے وقت اگر وہ تنگ دست تھا تو کیا خوشحالی آنے پر کفارہ ادا کرنا واجب ہے؟ امام اوزاعی کی رائے ہے کہ اگر وہ تنگ دست ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ امام شافعی اس معاملہ میں متردّد ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے اس میں شریعت خاموش ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اسے قرض کے مشابہ قرار دیا جائے اور خوشحالی کے وقت اس کی ادائیگی واجب ہو۔ اور اس قول کا بھی احتمال ہے کہ اگر یہ واجب ہوتا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم لازماً اس کی وضاحت فرماتے۔

یہ احکام رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے سے متعلق ہیں جس کے روزہ ٹوٹنے پر اجماع ہے۔

اختلافی چیزوں سے اگر روزہ ٹوٹے تو بعض فقہا جن ان میں روزہ توڑنے کو واجب قرار دیتے ہیں، ان میں قضا اور کفارہ کو واجب مانتے ہیں اور بعض فقہا صرف قضا کو واجب مانتے ہیں۔ مجھے پچھنا لگوانا اور قے کرنا (اُن کے مطابق جو انہیں روزہ کے لیے مفسد سمجھتے ہیں) کنکری نگل لینا، یا مسافر جو سفر کے پہلے دن روزہ توڑ دے (اُن فقہا کے نزدیک جو پہلے دن روزہ توڑنے کے قائل نہیں ہیں) وغیرہ مسائل ہیں ان میں امام مالک نے قضا اور کفارہ کو واجب قرار دیا ہے۔ مگر تمام فقہا نے اور ان کے اصحاب نے اس کی مخالفت کی ہے۔ جن لوگوں نے بہ تکلف قے کرنے سے کفارہ اور قضا دونوں کو واجب قرار دیا ہے اُن میں امام ابوثور اور امام اوزاعی ہیں۔ بتکلف قے کرنے سے روزہ ٹوٹنے کے قائل بقیہ تمام فقہا صرف قضا کو واجب مانتے ہیں۔ پچھنا لگوانے سے قضا اور کفارہ دونوں کے وجوب کے قائل صرف عطا ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اختلافی چیز کے ذریعہ روزہ ٹوٹنے کو مشابہت روزہ توڑنے والی چیزوں سے بھی دی گئی ہے اور روزہ نہ توڑنے والی چیزوں سے بھی۔ جس نے جس مشابہت کو غالب سمجھا اُسی کا حکم اُس نے لگا دیا۔ اس میں پائی جانے والی انہی

دونوں مشابہتوں نے اختلاف کو جنم دیا ہے۔ یعنی کیا اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں ٹوٹتا؟ چونکہ روزہ ٹوٹنے سے مشابہت موجود ہے اس لیے جمہور نے کفارہ واجب نہیں قرار دیا ہے۔ بلکہ صرف قضا کو واجب تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس شخص نے جان بوجھ کر روزہ توڑ دیا پھر اسی دن کوئی ایسا سبب آ گیا جو روزہ نہ رکھنے کو مباح ٹھہراتا ہے تو اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے جیسے عورت روزہ توڑ دے اور پھر دن کے بقیہ حصّہ میں حائضہ ہو جائے۔ یا صحت مند شخص روزہ توڑ دے پھر اسی دن بیمار ہو جائے۔ یا مقیم روزہ توڑ دے اور اسی دن سفر پر نکل جائے۔ جس فقیہ نے فی نفسہ اسی چیز کا اعتبار کیا یعنی وہ اُس دن روزہ توڑ رہا ہے جس میں روزہ توڑنا اس کے لیے جائز ہے، اس نے کفارہ کو واجب نہیں مانا۔ گویا ان فقہا نے اس پر غیب کو منکشف کر دیا کہ ایسے دن میں اُس نے روزہ توڑا جس میں روزہ نہ رکھنا اس کے لیے جائز تھا۔ جس فقیہ نے شرع کی پامالی کا اعتبار کیا اس نے کفارہ کو واجب کہا۔ کیوں کہ جس وقت اس نے روزہ توڑا اسے اس کے مباح ہونے کا علم نہیں تھا یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔

اسی باب میں امام مالک کا وہ فیصلہ بھی شامل ہے کہ جسے طلوع فجر میں شبہ ہو اور سحری کھا لے تو اس پر صرف قضا واجب ہے اور جسے غروب آفتاب میں شبہ ہے اور روزہ افطار کر لے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہے۔ دونوں میں جو فرق ہے اس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔ جمہور کا اتفاق ہے کہ رمضان کی قضا میں اگر کوئی جان بوجھ کر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے کیوں کہ اس میں ادائیگی کے زمانہ یعنی رمضان کی حرمت نہیں ہے۔ حضرت قتادہ اس پر قضا اور کفارہ دونوں کو واجب سمجھتے ہیں۔ ابن القاسم اور ابن وہب سے مروی ہے کہ حج فاسد پر قیاس کرتے ہوئے وہ دو روزے رکھے۔

علما کا اجماع ہے کہ روزہ کی سنت سحری دیر سے کھانا اور افطار میں جلدی کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الفِطْرَ وَأَخَّرُوا السُّحُورَ

(لوگ خیر پر قائم رہیں گے جب تک کہ وہ افطار میں جلدی اور سحری میں تاخیر کریں گے)

تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السُّحورِ بَرَكَةً

(سحری کھاؤ کیوں کہ سحری میں برکت ہے)

فَصْلُ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَ صِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةُ السَّحَرِ

(ہمارے اور اہلِ کتاب کے روزں میں فرق سحری کھانا ہے)

اسی طرح جمہور کا اتفاق ہے کہ روزہ کی سنتوں اور مستحبات میں گالی گلوچ اور بیہودگی کی باتوں سے زبان کو روکنا ہے۔ اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

إِنَّما الصَّوْم جُنَّةٌ فَإِذا أَصْبَحَ أَحَدُكُم صَائِماً فَلا يَرْفُثْ وَلَا يَجْهَلْ فَإِنِ امْرُؤٌ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ

(روزہ ڈھال ہے۔ جب تم میں سے کوئی روزہ دار ہو تو گالی گلوچ نہ کرے اور نہ لڑائی جھگڑا کرے۔ اگر کوئی شخص اسے گالی دے تو وہ کہہ دے کہ میں روزے سے ہوں)

اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ لڑائی جھگڑا کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ شاذ ہے۔

فرض روزہ سے متعلق یہ مشہور مسائل داحکام تھے۔ اب مستحب روزہ پر گفتگو باقی ہے جو اس کتاب کی دوسری قسم ہے۔

کتاب الصّیام ثانی

مستحب روزہ

مستحب روزہ پر بحث اُنہی تین ارکان میں ہوگی نیز یہ روزہ ٹوٹ جائے تو اس کا حکم بھی بیان ہوگا۔

وہ ایام جن میں مستحب روزے رکھے جاتے ہیں اور جو پہلا رکن ہے، اُن کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وہ ایام جن میں روزہ رکھنا پسندیدہ ہے۔

۲۔ وہ ایام جن میں روزہ رکھنا ممنوع ہے۔

۳۔ وہ ایام جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے۔

بعض ایام وہ ہیں جو متفق علیہ ہیں اور بعض ایام مختلف فیہ ہیں۔

مستحب اور متفق علیہ عاشورا کا روزہ ہے۔ مختلف فیہ یوم عرفہ کا روزہ شوال کے چھ روزے اور ہر عربی ماہ کے تین درمیانی روزے یعنی ۱۳، ۱۴، ۱۵ تاریخوں کے روزے ہیں۔ صوم عاشورا کے بارے میں ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن روزہ رکھا اور روزہ رکھنے کا حکم دیا''۔ اور عاشورا کے بارے میں فرمایا:

مَنْ كَانَ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ وَمَنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ

(جس نے روزہ رکھ لیا وہ اپنا روزہ مکمل کرے اور جس نے روزہ نہیں رکھا وہ اپنے دن کا بقیہ حصہ مکمل کرے)

علما کا اختلاف ہے کہ عاشورا نو محرّم کو ہے یا دس محرّم کو۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ امام مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے تخریج کی ہے کہ وہ کہتے ہیں ''جب تم محرّم کا چاند دیکھو تو اسے شمار کرو اور نویں تاریخ کو روزہ رکھو۔ میں نے پوچھا: کیا اسی طرح اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم روزہ رکھتے تھے؟ فرمایا: ہاں''۔

دوسری روایت ہے کہ جب عاشورا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا اور اس دن روزہ رکھنے کا حکم دیا تو لوگوں نے دریافت کیا: یا رسول اللہ، یہود و نصاریٰ اس دن کی بڑی تعظیم کرتے ہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر اللہ نے چاہا تو اگلے سال ہم نویں تاریخ کو روزہ رکھیں گے''۔ راوی کہتے ہیں کہ اگلے سال کی آمد سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات

ہوگئی۔

یوم عرفہ کو روزہ رکھنے میں اختلاف اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عرفہ کو روزہ نہیں رکھا مگر اس کے بارے میں فرمایا:

صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ يُكَفِّرُ السَّنَةَ المَاضِيَةَ وَالاٰتِيَةَ

(یوم عرفہ کو روزہ رکھنا اگلے اور پچھلے سال کے گناہوں کو مٹا دیتا ہے)

اسی لیے اس میں لوگوں کے درمیان اختلاف ہوا۔ امام شافعی نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا اور حاجی کے لیے روزہ نہ رکھنا اور دوسرے لوگوں کے لیے روزہ رکھنا مستحب قرار دیا۔ امام ابو داؤد نے تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول نے عرفہ میں اُس دن روزہ رکھنے سے منع کیا ہے۔

شوال کے چھ روزوں کے بارے میں ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالَ كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ

(جس نے رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے اس نے گویا زندگی بھر روزہ رکھا)

امام مالک نے ان روزوں کو مکروہ کہا ہے یا تو اس کی وجہ یہ اندیشہ ہے کہ مبادا لوگ غیر رمضان کو رمضان سے ملا دیں یا پھر انہیں یہ حدیث معلوم نہ ہوسکی یا ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور آخر الذکر وجہ زیادہ واضح معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح امام مالک نے ہر ماہ کے تین روزوں کو بھی مکروہ کہا ہے مبادا جاہل اسے واجب سمجھ لیں۔ یہ ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہر ماہ میں تین غیر متعین دنوں میں روزہ رکھتے تھے''۔ جب عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ روزے زیادہ رکھنے لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا: ''کیا تمہارے لیے کافی نہیں ہے کہ ہر مہینہ میں تین دن روزرے رکھو''؟ وہ کہتے ہیں کہ میں نے جواب دیا: اے اللہ کے رسول، میں اس سے زیادہ طاقت رکھتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''پانچ روزے رکھ لو''۔ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، میرے اندر اس سے زیادہ کی طاقت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''سات رکھ لو''۔ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول میں اس سے زیادہ طاقت رکھتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا صَومَ فَوقَ صِيَامِ دَاؤدَ شَطْرُ الدَّهْرِ صِيَامُ يَوْمٍ وَإِفْطَارُ يَوْمٍ

(حضرت داؤد علیہ السلام کے روزوں سے اوپر کوئی روزہ نہیں ہے۔ آدھی عمر کا روزہ ایک دن روزہ رکھنا اور دوسرے دن روزہ نہ رکھنا ہے)

امام ابو داؤد نے تخریج کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر منگل اور جمعرات کو روزہ رکھتے تھے۔ یہ بھی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے سوا کبھی پورے ایک ماہ کا روزہ نہیں رکھا۔ اور یہ کہ آپ کے بیشتر روزے ماہ شعبان میں ہوتے تھے۔

ممنوع ایام میں بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔ متفق علیہ عید الفطر اور عید الضحیٰ ایّام ہیں ان دونوں میں روزہ کی ممانعت ثابت ہے۔ مختلف فیہ ایام تشریق، شک کا دن، یوم الجمعہ، ہفتہ کا دن، ماہ شعبان کا نصف آخر اور عمر بھر روزہ رکھنا ہے۔

ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی اہلِ ظاہر نے اجازت نہیں دی ہے۔ ایک گروہ نے اسے جائز کہا ہے جب کہ ایک گروہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ اور یہ امام مالک کا مسلک ہے مگر انہوں نے اسے اس شخص کے لیے جائز کہا ہے جس پر حج میں روزے واجب ہوں اور وہ تمتع کر رہا ہو۔ یہ ایام قربانی کے دن کے بعد کے تین دن ہیں۔ اختلاف کا سبب حدیث نبوی کے الفاظ ہیں کہ ''یہ کھانے پینے کے دن ہیں''۔ آیا اِن الفاظ کو وجوب پر محمول کیا جائے یا استحباب پر؟ جن فقہا نے وجوب پر محمول کیا ہے انہوں نے ان ایام میں روزہ حرام قرار دیا ہے اور جنہوں نے ان الفاظ کو استحباب پر محمول کیا ہے انہوں نے ان ایام میں روزہ کو مکروہ کہا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ استحباب پر محمول کرنے والوں نے اس لیے یہ رائے قائم کی ہو اور وجوب پر محمول کرنے کی اصل پر اسے غالب رکھا ہو کہ اگر اسے وجوب پر محمول کیا گیا تو دلیل خطاب کی رو سے حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث اس کی مخالف ہو گی۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ

لا يَصِحُّ الصِّيَامُ فِى يَوْمَيْنِ يَوْمِ الفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ وَيَوْمِ النَّحْرِ

(دو دنوں میں روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے ایک عید الفطر کا دن اور دوسرا قربانی کا دن)

دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ ان دو دونوں کے علاوہ ایاّم میں روزہ رکھنا جائز ہو۔ ورنہ ان کی تخصیص عبث اور بے فائدہ ہو گی۔

جمعہ کو روزہ رکھنا ایک گروہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ ان میں امام مالک، ان کے اصحاب اور ایک جماعت شامل ہے اور ایک گروہ نے اسے مکروہ سمجھا ہے سوائے اس کے کہ یوم الجمعہ کے پہلے یا بعد میں رکھا جائے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث میں اختلاف ہے۔ ایک حدیث حضرت ابن مسعودؓ کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر ماہ کے تین دنوں میں روزہ رکھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کبھی جمعہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ نہ رکھا ہو''۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ دوسری حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ ''ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت کرتے سنا ہے؟ آپ نے کہا: جی ہاں، اس گھر کے رب کی قسم!''۔ اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ ایک حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يصومُ أحدُكم يَوْمَ الجُمعةِ إلَّا انْ يَّصُومَ قبلَهُ أويصومَ بعدَهُ

(تم میں کوئی جمعہ کے دن روزہ نہ رکھے اِلاّ یہ کہ وہ جمعہ کے دن سے پہلے یا بعد میں بھی رکھے)

اس کی تخریج بھی امام مسلم نے کی ہے۔ جن فقہا نے حدیث ابن مسعودؓ کے ظاہر پر عمل کیا انہوں نے جمعہ کے دن روزہ رکھنا مطلقاً جائز مانا اور جنہوں نے حدیثِ جابرؓ پر عمل کیا انہوں نے اسے مطلقاً مکروہ کہا۔ اور جنہوں نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کو پیش نظر رکھا انہوں نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا یعنی حدیثِ جابرؓ اور حدیثِ ابن مسعودؓ کے درمیان تطبیق پیدا کی۔

شبہ کے دن کے بارے میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس سلسلہ میں وارد ممانعت کا تعلق رمضان سے ہے کیوں کہ اُن احادیث کے ظواہر کا یہی تقاضا ہے جن میں رؤیت یا گنتی پوری کرنے سے متعلق احکام ہیں سوائے اس قول کے جسے ہم نے ابن عمر سے نقل کیا ہے شبہ کے دن میں نفل روزہ رکھنے کے سلسلہ علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض لوگوں نے حدیث عمارؓ کے ظاہر کی روشنی میں اسے مکروہ کہا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں۔

مَنْ صَامَ یَوْمَ الشَّکِّ فَقَدْ عَصٰی اَبَا الْقَاسِمِ

(جس نے شبہ کے دن روزہ رکھا اس نے ابو القاسم کی نافرمانی کی)

اور بعض لوگوں نے اسے جائز کہا ہے کیوں کہ روایتوں میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پورے شعبان میں روزے رکھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

لَا تَتَقَدَّمُوا رَمَضَانَ بِیَوْمٍ اَوْبِیَوْمَیْنِ اِلَّا اَنْ یُّوَافِقَ ذَالِکَ صَوْمًا کَانَ یَصُوْمُہٗ اَحَدُکُم فَلْیَصُمْہُ.

(رمضان سے ایک یا دو روز پہلے روزہ مت رکھو سوائے اس کے کہ یہ اُس روزہ کے ساتھ ہو جو تم میں سے کوئی پہلے سے رکھتا تھا اس صورت میں وہ روزہ رکھ لے)

لیث بن سعد کہتے تھے کہ اگر اس نے یہ سوچ کر روزہ رکھا کہ رمضان ہے اور پھر یہ ثابت ہو گیا کہ رمضان ہے تو وہی روزہ اس کے لیے کافی ہے۔ ہفتہ کے دن روزہ رکھنے میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ حدیث کی صحت میں اختلاف ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

لَا تَصُوْمُوا یَوْمَ السَّبْتِ اِلَّا فِیْمَا افْتُرِضَ عَلَیْکُمْ

(سنیچر کو روزہ مت رکھو سوائے اس کے کہ تم پر فرض ہو)

اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور اس کی ناسخ جویریہ بنت الحرثؓ کی حدیث ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے جمعہ کے دن جماع کیا جب کہ وہ روزے سے تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم نے کل روزہ رکھا تھا؟ انہوں نے کہا نہیں۔ پھر پوچھا: کیا کل روزہ رکھنا چاہتی ہو؟ انہوں کہا، نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر روزہ توڑ دو“۔

عمر بھر روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے مگر امام مالک اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سلسلہ میں ممانعت کمزوری اور بیماری کے اندیشہ سے ہو۔ شعبان کے نصف آخر میں روزہ رکھنے کو ایک گروہ نے مکروہ کہا ہے اور ایک گروہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ جس گروہ نے مکروہ کہا ہے اس کے سامنے یہ حدیث رہی ہے:

لَا صَوْمَ بَعْدَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ حَتّٰی رَمَضَانَ.

(ماہ شعبان میں نصف کے بعد رمضان تک کوئی روزہ نہیں ہے)

اور جس گروہ نے جائز کہا ہے اس کے سامنے حضرت امّ سلمہؓ کی روایت رہی ہے کہ ”میں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دو ماہ مسلسل روزہ رکھتے نہیں دیکھا سوائے شعبان اور رمضان کے“۔ حضرت ابن عمرؓ سے بھی روایت ہے کہ ”اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم شعبان کو رمضان سے ملا دیتے تھے“۔ ان احادیث کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔

دوسرے رکن کے بارے میں مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے نفل روزہ میں نیت کی شرط نہ رکھی ہو۔ اختلاف نیت کے وقت میں ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

تیسرے رکن یعنی روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز وہی ہے جو فرض روزہ میں ہے۔ وہاں جو اختلاف تھا وہی اختلاف یہاں بھی ہے۔

نفلی روزہ توڑنے کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ نفلی روزہ کسی عذر سے توڑنے پر قضا نہیں ہے۔ اگر وہ بغیر عذر کے جان بوجھ کر نفل روزہ توڑ دے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اس پر قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس پر قضا نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے روایت کی ہے کہ حضرات حفصہؓ و عائشہؓ ازواج مطہرات نے نفل روزے رکھے۔ انہیں کھانا ہدیہ کیا گیا اور انہوں نے روزہ توڑ دیا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے کہا کہ "اس کے بدلے ایک قضا روزہ رکھو"۔ اس کی مخالفت میں حدیث امّ ہانیؓ وارد ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ "جب مکہ فتح ہوا تو فاطمہ آئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں جانب بیٹھ گئیں اور امّ ہانی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائیں جانب تھیں۔ وہ کہتی ہیں کہ ایک لڑکی برتن میں مشروب لے کر آئی اور آپ کی خدمت میں پیش کیا۔ آپ نے اس میں سے پیا۔ پھر آپ نے امّ ہانی کو دیا اور انہوں نے بھی پیا۔ انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول، میرا روزہ ٹوٹ گیا۔ میں روزے سے تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا: کیا تم قضا کر رہی تھیں؟ انہوں نے کہا، نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر یہ تمہارے لیے نقصان دہ نہیں ہے اگر وہ نفلی روزہ تھا"۔ امام شافعی نے اس مفہوم کے سلسلہ میں حدیث عائشہؓ سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے کہا: میں نے ایک چیز آپ کے لیے چھپا رکھی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میرا ارادہ روزہ رکھنے کا تھا مگر اب وہ چیز لاؤ"۔ حدیث عائشہؓ و حفصہؓ غیر مسند ہے۔ اس مسئلہ میں علما کے اختلاف کا ایک دوسرا سبب بھی ہے وہ یہ ہے کہ نفلی روزہ کو نفلی نماز پر بھی قیاس کیا گیا ہے اور نفلی حج پر بھی۔ علما کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص نفلی حج اور عمرہ شروع کرے اور پھر اسے ٹال دے تو اس پر قضا واجب ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ جو شخص نفلی نماز توڑ دے اس پر قضا نہیں ہے۔ جس فقیہ نے روزہ کو نماز پر قیاس کیا اس نے حج سے زیادہ مشابہت نماز میں پائی کیوں کہ حج کا اس معنی میں ایک مخصوص حکم ہے وہ یہ کہ حج میں جو مفسد عمل ہوتا وہ آخر تک اپنا اثر دکھاتا ہے۔ نفل روزہ کو اگر کوئی شخص بھول کر توڑ دے تو جمہور فقہا کا مسلک ہے کہ اس پر کوئی قضا نہیں ہے۔ ابن علیہ حج پر قیاس کرتے ہوئے اس پر قضا کو واجب کہتے ہیں۔ شاید امام مالک نے حدیثِ امّ ہانیؓ کو بھول چوک پر محمول کیا ہو۔ حدیث امّ ہانیؓ کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔ اسی طرح ملتے جلتے الفاظ میں حدیثِ عائشہؓ کی بھی آپ نے تخریج کی ہے اور حدیثِ عائشہؓ و حفصہؓ کی من وعن انہی الفاظ میں تخریج کی ہے۔

کتاب الاعتکاف

اعتکاف شرع میں مستحب اور نذر کی صورت میں واجب ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے سوائے امام مالک سے منقول ایک قول کے۔ وہ اسے مکروہ کہتے ہیں مبادا کہ اعتکاف میں بیٹھنے کے بعد آدمی اس کی شرط پوری نہ کر سکے۔ دوسرے دنوں سے زیادہ رمضان میں اور خاص طور سے اس کے آخری عشرہ میں اس کا اہتمام ہوتا ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری اعتکاف رمضان ہی میں ہوا تھا۔ بہرحال اعتکاف ایک مخصوص عمل ہے جو مخصوص جگہ میں، مخصوص زمانہ میں مخصوص شرائط اور مخصوص پابندیوں کے ساتھ وجود میں آتا ہے۔ اعتکاف کے مخصوص عمل کے سلسلہ میں دو قول ہیں۔ ایک قول ہے کہ وہ مخصوص عمل نماز، ذکر الٰہی اور تلاوت قرآن ہے اس کے علاوہ نیکی اور خیر کے دوسرے کام اس میں نہیں ہوتے۔ یہ ابن القاسم کا مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اس میں نیکی، تقویٰ اور ذخیرۂ آخرت کے سارے اعمال شامل ہیں۔ یہ ابن وہب کا مسلک ہے۔ اس مسلک کے مطابق معتکف جنازہ میں شریک ہوسکتا ہے، مریضوں کی عیادت کرسکتا ہے اور علم کی تدریس میں مصروف ہوسکتا ہے اور پہلے مسلک کے مطابق وہ ان اعمال میں شریک نہیں ہوسکتا۔ دوسرا مسلک امام ثوری کا ہے جب کہ پہلا امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں شریعت خاموش ہے یعنی اس میں شرع نے قول سے کوئی تعریف متعین نہیں کی ہے۔ جن فقہا نے اعتکاف کا مطلب سمجھا کہ مسجد سے مخصوص افعال میں محصور رہنا ہے انہوں نے معتکف کے لیے نماز اور تقرب کے سوا کی چیز کو جائز نہیں تسلیم کیا اور جنہوں نے اس کا مطلب اخروی اعمال و تقرّبات میں نفس کو محدود کرلیا ہے انہوں نے تمام نیکی کے اُن تمام کاموں کی اجازت دی ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جو اعتکاف کرے وہ لڑائی جھگڑا نہ کرے اور نہ گالی گلوچ کرے۔ وہ جمعہ کی نماز میں اور جنازہ میں شریک ہوسکتا ہے اور بوقت ضرورت اہلِ خانہ کو کھڑے کھڑے وصیت کرسکتا ہے مگر اس حالت میں وہ بیٹھے نہیں'' اس کا تذکرہ عبدالرزاق نے کیا ہے۔ حضرت عائشہؓ سے اس کے برخلاف مروی ہے وہ یہ کہ معتکف کے لیے سنت یہ ہے کہ جنازہ میں شرکت نہ کرے اور نہ مریض کی عیادت کرے۔ اس چیز نے اختلاف پیدا کیا ہے۔

جن جگہوں میں اعتکاف کیا جاتا ہے ان میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعتکاف صرف تین مسجدوں میں ہوتا ہے، بیت اللہ، بیت المقدس اور مسجد نبوی۔ یہ حذیفہ اور سعید بن المسیّب کا قول ہے۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں ہوتا ہے اور عام ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ثوری کا مسلک ہے اور امام مالک کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ ایک تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اعتکاف صرف اس مسجد میں ہوگا جس میں جمعہ کی نماز ہوتی ہے یہ امام مالک سے ابن عبدالحکم کی روایت ہے۔ اِن تمام فقہا کا اجماع ہے کہ اعتکاف کی شرط یہ ہے کہ وہ مسجد میں ہو۔ سوائے ابن لبابہ کی اس رائے کے کہ مسجد کے علاوہ دوسری جگہ میں بھی اعتکاف درست ہے اور یہ کہ عورتوں سے ہم بستری اسی وقت حرام ہے جب کہ معتکف مسجد میں ہو۔ اور سوائے

امام ابوحنیفہ کی اس رائے کے کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی۔

مسجد کی شرط رکھنے یا نہ رکھنے کا یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ آیت قرآنی میں احتمال ہے۔قرآن کہتا ہے

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَانتُم عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ (البقره: ۱۸۷)

(اور جب تم مسجدوں میں معتکف ہوتو بیویوں سے مباشرت نہ کرو)

احتمال یہ ہے کہ آیت میں دلیل خطاب کا انطباق ہوگا یا نہیں؟ جن فقہا نے دلیل خطاب کو تسلیم کیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ اعتکاف صرف مسجد میں ہوگا اور ہم بستری سے پرہیزی اس کی شرط ہے۔جن فقہا نے آیت میں دلیل خطاب کو تسلیم نہیں کیا ہے انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں اعتکاف جائز ہے اور اُن میں عورتوں سے ہم بستری ممنوع نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ فلاں کو کچھ مت دو جب کہ وہ گھر میں داخل ہو،تو دلیل خطاب کی رو سے یہ مفہوم واجب ہوگا کہ جب وہ گھر کے باہر ہوتو اس پر نوازش کرو۔مگر یہ شاذ قول ہے۔جمہور کی رائے یہ ہے کہ آیت میں اعتکاف کی نسبت مسجدوں کی طرف اس لیے کی گئی ہے کہ مسجد میں اس کے لیے شرط ہیں۔

بعض مساجد کی تخصیص و تعمیم میں جو اختلاف ہے تو اس کی وجہ عموم کا قیاسِ مخصص کے مخالف ہونا ہے۔جن لوگوں نے عموم کو ترجیح دی انہوں نے آیت کے ظاہر کے مطابق ہر مسجد میں اعتکاف کو جائز قرار دیا۔اور جن فقہا نے قیاس کے ذریعہ اس عموم سے بعض مسجدوں کی تخصیص کی انہوں نے مسجدِ جمعہ کی شرط لگائی تاکہ جمعہ کے لیے نکلنے کی وجہ سے معتکف کا عمل منقطع نہ ہو، یا ایسی مسجد کی شرط لگائی جس کے لیے شدِّ رحال کیا جاتا ہے جیسے مسجد نبوی میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اعتکاف ہوا تھا۔ اُنہوں نے تمام مسجدوں پر اسے قیاس نہیں کیا کیوں کہ تمام مسجدیں حرمت میں برابر نہیں ہیں۔

عورت کے اعتکاف کے سلسلہ میں جو اختلاف ہے اس کا سبب قیاس کی حدیث سے مخالفت ہے۔یہ ثابت ہے کہ ''حضرت حفصہؓ،حضرت عائشہؓ اور حضرت زینبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسجد میں اعتکاف کی اجازت طلب کی۔آپ نے انہیں اجازت دے دی جب انہوں نے اپنے خیمے مسجد میں لگا دیئے''۔یہ حدیث دلیل ہے کہ مسجد میں عورت کا اعتکاف جائز ہے۔اس حدیث کا مخالف قیاس یہ کہتا ہے کہ اعتکاف کو نماز پر قیاس کیا جائے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسجد کے مقابلہ میں اپنے گھر میں نماز پڑھنا عورت کے لیے افضل ہے جیسا کہ حدیث میں موجود ہے اس لیے گھر ہی میں عورت کا معتکف رہنا افضل قرار پایا۔وہ کہتے ہیں کہ عورت کے لیے جائز ہے کہ صرف اپنے شوہر کے ساتھ مسجد میں معتکف ہو جس طرح حدیث میں ازواج مطہرات کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معتکف رہنا ثابت ہے۔جس طرح عورت اپنے شوہر کے ساتھ سفر کرتی ہے تنہا سفر نہیں کرتی گویا حدیث اور قیاس میں ایک طرح سے تطبیق پیدا کی ہے۔

زمانۂ اعتکاف کا جہاں تک معاملہ ہے تو فقہا کے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد واجب نہیں ہے گرچہ سب لوگوں کے نزدیک رمضان کا آخری عشرہ پسندیدہ ہے بلکہ پوری عمر معتکف رہنا جائز ہے یا تو یہ مطلق جواز ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو روزہ کو اس کی شرائط میں شمار نہیں کرتے یا اُن ایام کو چھوڑ کو یہ جواز ہے جن میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو روزہ کو اس کی شرائط میں شمار کرتے ہیں۔اعتکاف کی کم سے کم مدت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے اسی طرح معتکف کے اعتکاف شروع کرنے اور ختم کرنے کے وقت میں بھی اختلاف ہے۔

زمانۂ اعتکاف کی قلیل ترین مدّت کی امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہا کے نزدیک کوئی حد نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک سے مختلف اقوال منقول ہیں ایک قول تین دن کا ہے اور ایک قول ایک دن اور ایک رات کا ہے۔ ابن القاسم نے ان سے دس دنوں کی قلیل ترین مدّت نقل کی ہے۔ ان کے بغدادی اصحاب نے نقل کیا ہے کہ دس دن مستحب ہیں اور قلیل ترین مدت ایک دن اور ایک رات کی ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث سے تعارض ہے۔ قیاس کا معاملہ یہ ہے کہ جس نے اعتکاف میں روزے کی شرط رکھی ہے۔ اس نے کہا ہے کہ ایک رات کا اعتکاف جائز نہیں ہے۔ اور جب ایک رات کا اعتکاف جائز نہیں ہے تو اس کی قلیل ترین مدّت ایک دن اور ایک رات سے کم نہ ہوگی کیوں کہ دن کا روزہ رات ہی سے شروع ہوتا ہے۔ حدیثِ مخالف وہ ہے جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے کہ ''حضرت عمرؓ نے ایک رات اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نذر پوری کرنے کا حکم دیا''۔ مسلکِ حدیث کے ثابت ہونے کے بعد قیاس اور بحث ونظر بے معنی ہے۔

متعین ایّام یا ایک دن کی نذر ماننے کی صورت میں معتکف اعتکاف کب شروع کرے، اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا اتفاق ہے کہ جس نے ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی وہ غروب آفتاب سے قبل مسجد میں داخل ہو جائے۔ اور جس نے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی ہے وہ طلوعِ فجر سے پہلے داخل ہو اور غروب آفتاب کے بعد نکل آئے۔

امام مالک نے ایک ماہ اور ایک دن دونوں کے اعتکاف کے سلسلہ میں ایک ہی بات کہی ہے۔ ابوثور نے رات اور دن کی نذر میں فرق کیا ہے اگر اس نے دس دنوں کے اعتکاف کی نذر مانی ہے تو طلوع فجر سے پہلے داخل ہو جائے اور دس راتوں کے اعتکاف کی نذر مانی ہے تو غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو۔ زفر اور لیث کہتے ہیں کہ وہ طلوع فجر سے پہلے داخل ہو۔ دن اور مہینہ ان کے نزدیک برابر ہیں۔ اوزاعی کہتے ہیں، نماز صبح کے بعد اعتکاف شروع کرے۔

اختلاف کا سبب تمام قیاسوں کا آپس میں تصادم اور اُن سب سے حدیث کا تعارض ہے۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ ماہ کا آغاز رات سے ہوتا ہے اور انہوں نے راتوں کا اعتبار کیا ہے، اُن کے نزدیک غروب آفتاب سے قبل معتکف مسجد میں داخل ہو جائے۔ اور جن فقہا نے راتوں کا اعتبار نہیں کیا ہے انہوں نے فجر سے پہلے اعتکاف شروع کرنے کی رائے قائم کی ہے۔ جس نے یہ سوچا کہ یوم کا اطلاق دن اور رات دونوں پر ایک ساتھ ہوتا ہے اس نے واجب قرار دیا ہے کہ اگر نذر دن کے لیے ہوئی ہے تو غروب آفتاب سے پہلے وہ مسجد میں داخل ہو جائے اور جس فقیہ نے یہ سوچا کہ الیوم کا لفظ دن کے لیے اور لیل کا لفظ رات کے لیے مخصوص ہے اس نے دن یا رات میں اعتکاف کی نذر ماننے میں دقتِ دخول میں تفریق کی ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ کلام عرب میں لفظ 'یوم' کبھی صرف دن کے لیے آتا ہے اور کبھی رات و دن کے لیے ایک ساتھ آتا ہے مگر اس کی اولین دلالت دن ہی کے لیے معلوم ہوتی ہے۔ رات کے لیے اس کی دلالت بطریق لزوم ہے۔

ان تمام قیاسوں کی مخالف حدیث وہ ہے جسے امام بخاری وغیرہ اہلِ صحاح نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں معتکف ہوتے تھے اور جب فجر کی نماز پڑھ لیتے تو اعتکاف گاہ میں قدم رکھتے تھے''۔

معتکف کے اعتکاف سے نکلنے کا وقت کیا ہے؟ امام مالک کی رائے ہے کہ مستحب یہ ہے کہ رمضان کے آخری عشرہ کا معتکف مسجد سے سیدھے عیدگاہ جائے اور اگر آخری دن غروبِ آفتاب کے بعد وہ مسجد سے نکل آئے تو یہ بھی کافی ہے۔ امام

شافعی اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ غروب آفتاب کے بعد مسجد سے نکل آئے۔ سحنون اور ابن الماجشون کی رائے ہے کہ اگر عید کی نماز پڑھنے سے پہلے وہ اپنے گھر آجائے تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ باقی ماندہ رات عشرہ کے حکم میں ہے یا نہیں؟

اعتکاف کی تین شرطیں ہیں: نیت، روزہ رکھنا اور مباشرت سے پرہیز کرنا۔ نیت کے بارے میں مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ روزہ کے بارے میں البتہ اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ روزہ کے بغیر کوئی اعتکاف نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ بغیر روزہ کے اعتکاف جائز ہے۔ امام مالک کے مسلک کے مطابق حضرت ابن عمرؓ و ابن عباس صحابہ کے اقوال ہیں اور امام شافعی کے مسلک کی حمایت میں حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ کے اقوال ہیں۔ سببِ اختلاف یہ ہے کہ اعتکافِ نبوی رمضان میں واقع ہوا تھا۔ جن فقہا نے یہ سوچا کہ اعتکاف سے مربوط روزہ اعتکاف کی شرط ہے گرچہ روزہ خود اعتکاف کے لیے نہ ہو، انہوں نے اعتکاف کے ساتھ روزہ کا انسلاک ضروری قرار دیا اور جن فقہا اس واقعہ کی تعبیر حسنِ اتفاق کے ذریعہ کی اور یہ کہ یہ اعتکاف نبوی میں مقصود نہ تھا۔ انہوں نے روزہ کو اعتکاف کے لیے شرط نہیں باور کیا۔ اس کا ایک سبب اور ہے وہ یہ کہ ایک ہی آیت میں روزہ اور اعتکاف کا ساتھ ساتھ ذکر ہے۔ امام شافعی نے حضرت عمرؓ کی مذکورہ حدیث سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ انہیں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات اعتکاف کرنے کا حکم دیا تھا اور رات روزہ کا وقت نہیں ہے۔ مالکیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت عبدالرحمٰن بن اسحٰق نے بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہؓ کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ ''معتکف کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ جنازہ میں شریک نہ ہو، مریض کی عیادت نہ کرے، عورت کو ہاتھ نہ لگائے نہ اس سے ہم بستری کرے اور انتہائی ناگزیر ضرورت کے بغیر وہ نہ نکلے۔ روزہ کے بغیر کوئی اعتکاف نہیں ہے اور اعتکاف صرف جامع مسجد میں ہے''۔

ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ میں عبدالرحمٰن بن اسحٰق کے سوا کسی نے یہ سنت بیان نہیں کی اور یہ کلام ان کے نزدیک صرف زہری کے قول پر صحیح ہے، گرچہ اس صورت میں اس کا مسند ہونا باطل ہو جاتا ہے۔

تیسری شرط ترکِ مباشرت کی ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ معتکف اگر جان بوجھ کر جماع کر لے تو اس کا اعتکاف باطل ہو جاتا ہے سوائے ایک قول کے جو ابن لبابہ کی طرف سے مسجد کے علاوہ دوسری اعتکاف گاہ کے سلسلہ میں منقول ہے۔ اگر مسجد میں بھول کر وہ جماع کر لے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح جماع سے کم تر چیزوں جیسے لمس یا بوسہ کے ذریعہ اعتکاف فاسد ہونے میں بھی اختلاف ہے امام مالک کے نزدیک ان تمام چیزوں سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ مباشرت میں انزال نہ ہو تو کوئی فساد نہیں ہے۔ امام شافعی کے دو قول ہیں: ایک امام مالک کے قول کی طرح ہے اور دوسرا امام ابو حنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان گردش کرنے والا لفظ عام ہو سکتا ہے یا نہیں؟ جب کہ وہ اسم مشترک کی ایک نوع ہے۔ جن لوگوں نے اس کے عموم کو تسلیم کیا انہوں نے کہا کہ آیت اعتکاف میں وارد لفظ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ کا اطلاق مباشرت پر بھی ہوتا ہے اور اس سے کم تر کے افعال پر بھی۔ اور جن لوگوں نے عموم کو درست نہیں سمجھا اور یہی سب سے مشہور رائے ہے انہوں نے کہا کہ مباشرت کا لفظ یا جماع پر دلالت کرتا ہے یا جماع سے کم تر پر۔ جب ہم یہ کہیں گے کہ یہ لفظ جماع پر دلالت کر رہا ہے جس پر اجماع ہے تو جماع سے ہٹ کر دوسری چیز پر اس کی دلالت باطل ہو گی۔ کیوں کہ ایک لفظ بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں پر دلالت نہیں کر سکتا۔ جن فقہا نے اِنزال کو جماع کو جماع کے معنی میں لیا ہے اس کی

وجہ یہ ہے کہ یہ اس کا ہم معنی ہے۔ اور جنہوں نے اس کی مخالفت کی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں انزال پر جماع کا اطلاق نہیں ہوتا۔

جماع کرنے والے پر کیا واجب ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ ایک گروہ اس پر کفارہ واجب مانتا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ رمضان میں جماع کرے تو کفارہ واجب ہے یہ حسن کا قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ دو دینار صدقہ کرے، یہ مجاہد کا قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ ایک غلام آزاد کرائے۔ اگر یہ نہ ہو سکے تو ایک گائے ہدیہ کرے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو بیس صاع کھجور صدقہ کرے۔

اصل اختلاف یہ ہے کہ کفارہ پر قیاس جائز ہے یا نہیں؟ زیادہ واضح یہی ہے کہ جائز نہیں ہے۔

اعتکاف کی مطلق نذر کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اس میں تسلسل کی شرط ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اسے شرط قرار دیتے ہیں اور امام شافعی اسے شرط نہیں مانتے۔ اس میں اختلاف کا سبب روزے کی مطلق نذر پر اس کا قیاس ہے۔

اعتکاف کے موانع میں علما کا اتفاق ہے کہ معتکف کے افعال کو چھوڑ کر بقیہ سب پر پابندی ہے اور یہ کہ مسجد سے نکلنا اس کے لیے جائز نہیں ہے سوائے انسانی ضرورت کے اور اس کے ہم کسی ناگزیر احتیاج کے کیوں کہ حدیث عائشہؓ سے ثابت ہے کہ وہ کہتی ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب حالتِ اعتکاف میں ہوتے تھے تو مسجد میں بیٹھے بیٹھے آپ اپنا سر میری طرف جھکا دیتے تھے اور میں اس میں کنگھی کر دیتی تھی اور آپ انسانی حاجت کے سوا کسی اور کام کے لیے گھر میں نہ آتے تھے''۔ اگر حاجت انسانی کے سوا کسی اور کام کے لیے مسجد سے نکل پڑے تو اس کا اعتکاف کب منقطع ہو جائے گا؟ امام شافعی کہتے ہیں کہ نکلتے ہی اعتکاف میں نقص واقع ہو جائے گا۔ بعض فقہا نے ساعت کی رخصت دی ہے۔ بعض نے دن بھر کی مہلت دی ہے۔ علما کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ وہ مسجد کے علاوہ کسی گھر میں جا سکتا ہے یا نہیں؟ بعض فقہا نے یہ رخصت دی ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اور اکثر فقہا کا مسلک ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ امام مالک نے خرید و فروخت کی اسے اجازت دی ہے اور یہ کہ وہ تقریب نکاح میں ولی بن سکتا ہے مگر دوسرے فقہا نے ان کی مخالفت کی ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ اس میں کوئی منصوص نہیں ہے بس اجتہاد اور متفقہ امور سے غیر متفقہ امور کی تشبیہ یہی طریقے ہیں جن سے حکم معلوم کیا گیا ہے۔ اسی میں بھی علما کا اختلاف ہے کہ معتکف ایسے فعل کی شرط لگا سکتا ہے جو معتکف کے لیے فی نفسہٖ ممنوع ہے مگر شرط سے اس کی اباحت کا فائدہ حاصل ہو جائے گا یہ فائدہ اسے حاصل نہیں ہو گا؟ جیسے وہ جنازہ میں شرکت کی شرط رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ اکثر فقہا کہتے ہیں کہ اس کی شرط نفع آور نہ ہو گی اور اگر اس نے شرط پوری کی تو اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اس کی شرط نفع آور ہو گی۔ اختلاف کا سبب اعتکاف کا تشبیہ حج سے دینا ہے کہ دونوں ایسی عبادت ہیں جو بہت سی مباح چیزوں کی راہ میں مانع ہیں۔ حج میں شرط رکھنے کی اجازت اُن فقہا نے دی ہے جن کے پیشِ نظر حدیثِ جناعہؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: تھا کہ

أَهِلِّي بِالْحَجِّ وَاشْتَرِطِي أَنْ تَحِلِّي حَيْثُ حَبَسْتَنِي

(حج کا تلبیہ کہو اور شرط رکھ لو کہ وہیں احرام کھول دو گی جہاں تم نے مجھے روکا ہے)

مگر حج میں یہ اصول مختلف فیہ ہے۔ اس لیے فریق مخالف کے نزدیک یہ قیاس کمزور ہے۔

علما کا اختلاف ہے جب کہ وہ نذر میں تسلسل کی شرط رکھ دے یا تسلسل لازم ہو۔ جولوگ یہ رائے رکھتے ہیں ان کے نزدیک مطلق نذر اُن اشیا کا نام نہیں ہے جو اعتکاف کو قطع کر دیں تو از سرِ نو فعل یا بنا کو واجب کریں جیسے بیماری کیوں کہ ان میں سے بعض فقہا کہتے ہیں کہ مرض اگر معتکف کے اعتکاف کو قطع کر دے تو وہ بِنا کرے گا۔ یہ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ وہ از سر نو اعتکاف کرے گا۔ یہ ثوری کا قول ہے۔ میرے خیال میں اس مسئلہ میں ان کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حائضہ بِنا کرے گی۔ اس میں اختلاف ہے کہ وہ مسجد سے نکل سکتا ہے یا نہیں نکل سکتا؟ اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ اگر وہ مجنوں ہو جائے یا اس پر بیہوشی طاری ہو جائے تو وہ بنا کرے گا یا بِنا نہیں کرے گا بلکہ از سر نو شروع کرے گا۔ اس باب میں ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ان چیزوں میں کوئی متعین بات سماعی نہیں ہے۔ چنانچہ متفقہ امور سے متنازع امور کی تشبیہ دینے میں اختلاف ہوا ہے۔ یعنی اس عبادت میں جو متفقہ امور ہیں یا اُن عبادتوں میں جو متفقہ چیزیں ہیں جن میں تسلسل کی شرط ہے جیسے ظِہار کے روزے وغیرہ اُن سے مختلف فیہ امور کی تشبیہ دی گئی ہے۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ نفلی اعتکاف بغیر عذر کے اگر قطع کر دیا جائے تو اس کی قضا واجب ہے۔ کیوں کہ یہ ثابت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کا ارادہ کیا مگر آپ نے اعتکاف نہیں کیا اور شوال کے دس دنوں میں اعتکاف کیا''۔ نذر کا اعتکاف قطع کرنے والے پر قضا کے واجب ہونے میں میرے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جمہور کی یہ بھی رائے ہے کہ اگر معتکف نے کوئی گناہ کبیرہ کیا تو اس کا اعتکاف منقطع ہو جائے گا۔

یہ تھے وہ مسائل جن کو ہم نے اس باب کے اصول وقواعد کی حیثیت میں موضوع بحث بنایا وَاللّٰہُ الموفِّقُ و المُعِینُ وَصَلَّی اللّٰہ علٰی سَیِّدنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِہٖ و صحبِہٖ وَسَلَّم تسلیمًا.

کتابُ الحجّ

اس کتاب میں بحث تین اَجناس میں ہے:

جنس اول۔ اُن اشیا پر مشتمل ہے جو اس عبادت کے لیے اصول ومقدمات کی حیثیت رکھتی ہیں اور جن سے واقفیت اس عبادت کی ادائیگی کے لیے ناگزیر ہے۔

جنس ثانی۔ اُن اشیا سے متعلق ہے جو اس عبادت کے ارکان ہیں یعنی مامور اور ممنوع چیزیں۔

جنس ثالث۔ اُن اشیا سے متعلق ہے جن کی حیثیت ضمنی اور ذیلی امور کی ہے یعنی افعال کے احکام۔ ہر عبادت میں یہ تینوں اَجناس موجود رہتی ہیں۔

جنسِ اوّل

حج کے اصول و مقدّمات

یہ جنس دو چیزوں پر مشتمل ہے:

۱۔ حج کا وجوب اور اس کی شرائط۔

۲۔ کس پر واجب ہے اور کب واجب ہے۔

حج کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ قول خداوندی ہے۔

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا (آل عمران : ۹۷)

(لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے)

شرائط کی دو قسمیں ہیں: صحت کی شرائط اور وجوب کی شرائط

جہاں تک شرائطِ صحت کا تعلق ہے تو اسلام کی شرط میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ غیر مسلم کا حج درست نہیں ہے۔ بچے کی جانب حج کی صحت میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے بچے کے حج کو جائز بتایا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع کہا ہے۔ اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں حدیث کا اصول سے تعارض ہے۔ جس نے بچے کے حج کو جائز کہا ہے اس نے حضرت ابن عباسؓ کی مشہور حدیث کو اختیار کیا ہے جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم دونوں نے کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک بچے کو پیش کیا اور پوچھا، اے اللہ کے رسول، کیا اس کے لیے حج ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ہاں اور تمہیں اجر ملے گا''۔ جس نے بچے کے حج کو ممنوع کہا اس نے یہ اصول پیش نظر رکھا کہ عبادت غیر عاقل کی طرف سے صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح دودھ پیتے بچے کے سلسلہ میں اصحابِ مالک کا اختلاف منقول ہے۔ جو لوگ اس کی نماز کو درست سمجھتے ہیں انہیں اس کے حج کی درستگی میں بھی اختلاف نہیں کرنا چاہیے جب کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق وہ سات سال سے دس سال تک کا ہو۔

شرائطِ وجوب میں ایک شرط مسلمان ہونے کی ہے کیوں کہ کفار اسلامی شریعت کے مخاطب نہیں ہیں۔ حج میں استطاعت کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ قرآن نے خود **مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا** کا اعلان کیا ہے۔ گرچہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے۔ بطور خلاصہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں: براہ راست استطاعت اور نیابت کی استطاعت۔

براہ راست استطاعت کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں امن کے ساتھ مال اور بدن کی استطاعت شامل ہے۔ بدن اور مال کی استطاعت میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی رائے ہے اور یہ ابن

عباسؓ اور عمر بن الخطابؓ کا بھی قول ہے کہ زاد راہ اور سواری اس کی شرط ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جو شخص پیدل چل سکتا ہو اس کے حق میں حج واجب ہونے کے لیے سواری کی موجودگی شرط نہیں ہے بلکہ اس پر حج واجب ہے اس طرح ان کے نزدیک زاد راہ کی شرط نہیں ہے اگر راہ میں وہ زاد راہ حاصل کر سکے خواہ دستِ سوال دراز کر کے اس اختلاف کا سبب استطاعت کی تفسیر میں وارد حدیث کا اس کے لفظ کے عموم سے تعارض ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا گیا، استطاعت کا کیا مطلب ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''زادِ راہ اور سواری''۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اسے ہر مکلّف پر محمول کیا اور امام مالک نے اسے محمول کیا اُس شخص پر جو پیدل نہ چل سکتا ہو اور نہ اسے راستہ میں روزی کمانے کی طاقت ہو امام شافعی نے یہ رائے اس لیے اختیار کی کہ یہ ان کا مسلک ہے کہ کتاب الٰہی مجمل ہو اور سنت سے اس کی تفسیر ہوتی ہو تو اُس تفسیر سے انحراف کرنا درست نہیں ہے۔

براہ راست استطاعت سے عاجزی کی صورت میں نیابت کی استطاعت سے حج واجب ہونے کا جو مسئلہ ہے تو امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نیابت لازم نہیں ہے جب کہ راست استطاعت سے عاجزی کے بعد نیابت کی استطاعت ہو۔ امام شافعی کے نزدیک یہ نیابت لازم ہے چنانچہ اُن کے مسلک میں جس شخص کے پاس اتنا مال ہو کہ دوسرا اُس کی طرف سے حج کر سکے اگر وہ جسمانی طور پر حج کی قدرت نہیں رکھتا تو اس کی دولت سے دوسرا حج کرے گا۔ اور اگر اس کا کوئی بھائی یا رشتہ دار اپنے مال سے اس کے بدلے میں حج کرے تو یہ حج اس سے ساقط ہو جائے گا۔ اس مسئلہ کو علما 'معضوب' کہتے ہیں یعنی ایسا شخص جس کے پاس سواری نہ ہو۔ اسی طرح ان کے نزدیک اگر کوئی شخص مر جائے اور واجب حج نہ کیا ہو تو اس کے ورثاء پر لازم ہے کہ اس کے مال سے اتنا نکال لیں جس سے اس کے بدلے حج کر سکیں۔ اس میں اختلاف کا سبب قیاس کا حدیث سے تعارض ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ عبادات میں کوئی کسی کی نیابت نہ کرے کیوں کہ متفقہ طور پر کوئی کسی کے بدلہ میں نماز نہیں پڑھ سکتا نہ کوئی کسی کی نیابت میں زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے۔ اس قیاس کی مخالف حدیث وہ ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ نے کی ہے اور جس کی تخریج شیخین نے کی ہے۔ کہ ''قبیلہ خثعم کی ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اے اللہ کے رسول، حج اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے۔ میرے والد بہت بوڑھے ہیں وہ سواری پر نہیں بیٹھ سکتے کیا میں ان کی طرف سے حج ادا کر لوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں''۔ یہ حجۃ الوداع کا موقعہ تھا۔ یہ بحث زندہ لوگوں کے بارے میں تھی۔ مردہ کے بارے میں بھی حدیث ابن عباسؓ موجود ہے جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔ کہ ''قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی۔ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول، میری ماں نے حج کی نذر مانی تھی مگر اس کا انتقال ہو گیا، کیا میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حج کر لو، اگر اُس پر قرض واجب ہوتا تو کیا تم اس کی ادائیگی کرتیں؟ اللہ کا قرض ادائیگی کا زیادہ حقدار ہے؟''۔

مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دوسرے کی طرف سے نفلی حج ہو جاتا ہے۔ فرض حج کے سلسلہ میں اختلاف البتہ ہے۔ اس باب میں اختلاف مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کی طرف سے۔ خواہ زندہ ہو یا مردہ۔ حج کر رہا ہے کیا اس کے لیے شرط ہے کہ اس نے اپنی طرف سے حج کر لیا ہو یا شرط نہیں ہے؟ بعض فقہا کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ اگر اس نے اپنی طرف سے حج کر لیا ہے تو افضل ہے یہ امام مالک کا قول اُس شخص کے بارے میں ہے جو کسی میت کی جانب سے حج کرے کیوں

کہ ان کے نزدیک زندہ شخص کی جانب سے حج نہیں ہوتا۔ دوسرے فقہا کی رائے ہے کہ اس کے لیے شرط ہے کہ اس نے اپنا فریضۂ حج ادا کرلیا ہو۔ یہی امام شافعی وغیرہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے اپنا فریضۂ حج نہیں ادا کیا ہے تو دوسرے کی طرف سے ادا کیا گیا حج اُس کے فریضۂ حج میں تبدیل ہو جائے گا۔ ان لوگوں کا استدلال حدیثِ ابن عباسؓ سے ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو کہتے سنا لَبَّیْکَ عَنْ شَبْرُمَةَ (شبرمہ کی طرف سے لبیک!) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: یہ شبرمہ کون ہے؟ اس نے کہا: میرا بھائی ہے یا کوئی قریبی عزیز ہے! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تم نے اپنی طرف سے حج کرلیا ہے؟ اس نے کہا: نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرو'' ۔ پہلے گروہ نے اس حدیث کی یہ تعلیل کی ہے کہ یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے۔

علما کا اس باب میں اختلاف اُس شخص کے بارے میں ہے جو حج کی اجرت وصول کرے۔ امام مالک اور امام شافعی نے اسے مکروہ کہا ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر حج ہو گیا ہے تو جائز ہے اور امام ابوحنیفہ اسے جائز نہیں مانتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ خالصتاً قربت الٰہی ہے اس لیے اس میں اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ پہلے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ مصحف کی کتابت یا مسجد کی تعمیر میں اجرت لینا جائز ہے اور اس کے جواز پر اجماع ہے جب کہ وہ بھی قربت الٰہی کے کام ہیں۔

امام مالک کے نزدیک حج میں اجرت لینے کی دو نوعیتیں ہیں: ایک نوعیت وہ ہے جس کو اجارہ علی البلاغ کہتے ہیں یعنی خانہ کعبہ تک رسائی کے لیے جس زادِ راہ اور سواری کی ضرورت ہے وہ بطور اجرت لے لے اگر پہنچنے سے پہلے کمی واقع ہو جائے تو اتنی اجرت اور لے لے جو اسے پہنچا دے اور اگر کچھ بچ جائے تو واپس کردے۔ دوسری نوعیت سنۃ الاجارۃ کہی جاتی ہے یعنی اگر کم پڑ جائے تو اپنی طرف سے لگا دے اور اگر بچ جائے تو یہ اس کی ملکیت ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ غلام پر حج لازم نہیں ہے تا آنکہ وہ آزاد ہو جائے۔ بعض اہلِ ظاہر نے اس پر حج کو واجب قرار دیا ہے یہ اُن مسائل کا علم تھا جو اُن لوگوں سے متعلق ہیں جن پر فریضۂ حج واجب ہے اور جن کی طرف سے یہ فریضہ واقع ہوتا ہے۔

فریضۂ حج کب واجب ہوتا ہے فی الفور یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ امام مالک اور ان کے اصحاب کی طرف سے دونوں اقوال منقول ہیں۔ ان کے متاخر اصحاب کے نزدیک واضح رائے تاخیر کی گنجائش کی ہے۔ جب کہ ان کے بغدادی اصحاب کے نزدیک فی الفور ادائیگی ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ اور اُن کے اصحاب کے بھی مختلف اقوال ہیں۔ مختار مسلک فی الفور ادائیگی کا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس میں توسّع ہے۔ توسّع کے قائل علما کی دلیل یہ ہے کہ حج نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حج ادا کرنے سے سالوں پہلے فرض ہوا تھا اگر یہ فی الفور واجب ہوتا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس میں تاخیر نہ کرتے اور اگر کسی عذر کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر کی تھی تو آپ اس کی وضاحت فرماتے۔ دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ فریضہ وقت کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے اصل یہ ہے کہ اس کے ترک کرنے والے کو گناہ ملے گا۔ حتیٰ کہ وقت چلا جائے گا۔ اس کی اصل وقتِ صلوٰۃ ہے۔ دوسرے فریق کے نزدیک اس میں اور حکم نماز میں فرق یہ ہے کہ وقت دوبارہ آنے سے یہ دوبارہ واجب نہیں ہوتا۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جن لوگوں نے مستطیع مکلف پر طاری اولین وقتِ حج کو نماز کے اوّلین وقت کے مشابہ قرار دیا انہوں نے تاخیر کی گنجائش باقی رکھی اور جن لوگوں نے نماز کے آخر وقت کے مشابہ سمجھا انہوں نے فی الفور ادائیگی کو واجب قرار دیا۔ آخر وقت سے مشابہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا وقت آنے سے فریضہ ختم ہو جاتا ہے جس میں اس کی ادائیگی جائز نہ ہو جس طرح نماز کا وقت

ایسا وقت آنے سے ختم ہو جاتا ہے جس میں نماز پڑھنا ادا نہیں تسلیم کیا جاتا۔ یہ فقہا اس غفلت اور فریب سے بھی استدلال کرتے ہیں جو دوسرے سال تک موخر کرنے کی صورت میں مکلّف کو لاحق رہتا ہے یعنی اس کا امکانِ غالب رہتا ہے کہ ایک ہی سال میں اس کی موت واقع ہو جائے اور فریضہ کی ادائیگی رہ جائے یہ لوگ اس کو نماز کو اول وقت سے آخر وقت تک موخّر کرنے کے برخلاف تصور کرتے ہیں کیوں کہ اس زمانہ کے وقفہ میں شاذ و نادر ہی موت واقع ہوتی ہے۔ بسا اوقات وہ کہتے ہیں کہ نماز میں تاخیر اس وقت کی مصاحبت میں ہوتی ہے جس میں آدمی نماز ادا کرتا ہے اور یہاں تاخیر اُس وقت کے شروع ہونے سے ہوتی ہے جس میں عبادت درست نہیں ہے اس لیے وہ مطلق امر میں اس سے مشابہت نہیں رکھتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو لوگ تاخیر کے قائل ہیں اُن کے نزدیک امر مطلق اِس میں تاخیر کو ایسے وقت میں نہیں لے جاتا جس میں مامور کا وقوع صحیح نہ ہو جس طرح حج میں تاخیر پہنچاتی ہے جب کہ اس کا وقت آتا ہے اور مکلّف اسے آنے والے وقت کے لیے ٹال دیتا ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف کا تعلق اس سے نہیں ہے کہ مطلق امر کو فی الفور پر محمول کیا جائے یا تاخیر کے ساتھ عمل درآمد پر، جیسا کہ سمجھا جاتا ہے۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ کیا عورت پر حج کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا کوئی محرم ہو جو سفر حج میں اس کا ساتھ دے سکے؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ وجوب کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ عورت حج کے لیے نکل سکتی ہے اگر اسے محفوظ رفاقت میسّر آ جائے۔ امام ابو حنیفہ، امام احمد اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ محرم کا وجود اور سفر میں اس کی رفاقت وجوب کی شرط ہے۔

اختلاف کا سبب حکمِ حج اور حکمِ سفر کے درمیان تعارض ہے کیوں کہ عورت کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بغیر محرم کے تین دن کا سفر نہ کرے۔ یہ ثابت ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ إِلَّا مَعَ ذِيْ مَحْرَمٍ

(جو عورت اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہے اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ بغیر محرم کے سفر کرے)

جن فقہا نے حکم کے عموم کو غالب رکھا انہوں نے کہا کہ وہ حج کے لیے سفر کر سکتی ہے اگر چہ اس کے ساتھ محرم موجود نہیں ہے اور جنہوں نے آیت کے عموم کو اس حدیث کی روشنی میں مخصوص کیا یا اسے استطاعت کے باب میں شمار کیا انہوں نے کہا کہ حج کے لیے سفر وہ محرم کے بغیر نہیں کر سکتی۔

ہم اس باب میں بیان کر چکے ہیں کہ اس عبادت کے وجوب کا حکم کیا ہے؟ کس چیز کی وجہ سے واجب ہے؟ کس چیز پر واجب ہے اور کب واجب ہے؟ اب اس باب میں عمرہ کا حکم بیان کرنا باقی ہے۔ ایک گروہ اسے واجب کہتا ہے یہ امام شافعی، امام احمد، امام ابو ثور، امام ابو عبید، امام ثوری، امام اوزاعی کا مسلک ہے اور صحابہ میں سے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ امام مالک اور ایک جماعت اسے سنت کہتی ہے۔ امام ابو حنیفہ اسے نفل قرار دیتے ہیں۔ یہی امام ابو ثور اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے عمرہ کو واجب کہا ہے انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ (البقرة: ١٩٦)

(اللہ کی خوشنودی کے لیے حج اور عمرہ کو پورا کرو)

ان کی دلیل مروی احادیث بھی ہیں ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے بواسطہ ان کے والد کے ہے کہ ایک خوبرو سفید پوش اعرابی رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے سوال کیا، اسلام کیا ہے؟ اے اللہ کے رسولؐ! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تم گواہی دو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو، اور ماہ رمضان کے روزے رکھو اور حج کرو اور عمرہ کرو اور جنابت سے پاکی کے لیے غسل کرو''۔ عبدالرزاق نے ذکر کیا ہے کہ ہمیں معمر نے خبر دی بواسطہ قتادہؓ کہ وہ حدیث بیان کررہے تھے کہ جب آیت وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا نازل ہوئی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''دو چیزوں کا حکم دیا ہے: حج اور عمرہ کا جس نے انہیں قضا کیا اس نے فریضہ کو قضا کیا''۔

حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ:

الحَجُّ وَالعُمرةُ فَرِيْضَتَانِ لَا يَضُرُّكَ بِأَيِّهِمَا بَدَأْتَ

(حج اور عمرہ دو فریضے ہیں ان میں سے جس کو چاہو پہلے ادا کرو اس میں کوئی نقصان نہیں ہے)

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ عمرہ واجب ہے۔ بعض اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کر کے مرفوع قرار دیتے ہیں۔

دوسرا فریق اسے واجب نہیں مانتا۔ ان کے حق میں وہ ثابت مشہور احادیث ہیں جن فرائض اسلام کو شمار کیا گیا ہے اور ان میں عمرہ شامل نہیں ہے جیسے حدیث ابن عمرؓ بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے) اور تنہا حج کا تذکرہ ہے۔ یا اسلام کے بارے میں سوال کرنے والے سے متعلق حدیث۔ اس کے بعض طرق میں صرف بیت اللہ کے حج کا ذکر ہے۔ بسا اوقات ان کا استدلال یہ بھی ہوتا ہے کہ اِتمام کا تقاضا وجوب نہیں ہے کیوں کہ یہ فرائض وسنن کے لیے خاص ہے یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ جب انہیں شروع کیا جائے تو پایۂ تکمیل تک پہنچا دی جائے۔ درمیان میں قطع نہ کیا جائے۔ عمرہ کو سنت قرار دینے والے بھی احادیث سے استدال کرتے ہیں ان میں ایک حدیثِ حجاج بن اَرطاۃ بواسطہ محمد بن المنکدر بواسطہ جابر بن عبداللہؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا عمرہ واجب ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''نہیں مگر عمرہ کرلو تو بہتر ہے''۔ ابو عمر ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ حجت نہیں ہے کیوں کہ راوی منفرد ہے۔ نفل قرار دینے والوں نے بسا اوقات اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ابو صالح الحنفی سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحَجُّ وَاجِبٌ وَالْعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ

(حج واجب ہے اور عمرہ نفل ہے)

یہ منقطع حدیث ہے۔ اس میں اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا تعارض ہے اور لفظ 'اتمام' کا احتمال ہے کہ یہ وجوب کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں کرتا؟

جنس ثانی

ارکانِ حج

یعنی اس عبادت کے افعال وارکان اوران میں مشروط پابندیوں اورممنوعات کا تعارف کرانا ہے۔اس عبادت کی، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، دو اَصناف ہیں: حج اور عمرہ۔ پھر حج کی تین اَصناف ہیں: اِفراد، تمتّع اور قِران۔ یہ تمام تعین افعال، متعین مقامات اور تعین اوقات پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے بعض فرض ہیں اور بعض فرض کے علاوہ ہیں۔ ان افعال میں مشروط کچھ ممنوعات اور پابندیاں ہیں اور اُن سب کے بھی متعین احکام ہیں۔ اُن کے ذریعہ خلال پیدا ہو جائے یا ان موانع میں سے بعض طاری ہو جائیں دونوں صورتوں میں ان کے احکام ہیں۔ یہ جنس سب سے پہلے افعال پر گفتگو اور ممنوعات پر گفتگو میں منقسم ہے۔ جنس ثالث احکام پر بحث سے متعلق ہے۔ہم پہلے افعال پر گفتگو کریں گے۔ان افعال میں سے بعض میں اس عبادت کی چاروں انواع یعنی حج کی تین اصناف اور عمل مشترک ہیں اور بعض افعال کسی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ پہلے ہم مشترک افعال پر گفتگو کریں گے پھر الگ الگ ہر ایک کے مخصوص افعال زیرِ بحث آئیں گے۔ حج وعمرہ کا اولین مشترک فعل احرام ہے۔

اِحرام کی شرائط

احرام باندھنے کی اوّلین شرائط مکان اور زمان ہیں مکان وہی ہے جسے میقات الحج کہا جاتا ہے اسی سے گفتگو کا آغاز کرتے ہیں۔علما کا عام طور پر اتفاق ہے کہ وہ مواقیت جہاں احرام باندھا جاتا ہے درج ذیل ہیں:

اہل مدینہ کے لیے ذوالحلیفہ

اہل شام کے لیے جحفہ

اہل نجد کے لیے قرن اور

اہل یمن کے لیے یلملم میقات ہے۔

یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث ابن عمرؓ وغیرہ سے ثابت ہے۔ اہلِ عراق کی میقات کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا ان کی میقات ذات عرق کو قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اگر وہ عقیق سے ہی تلبیہ کہنا شروع کر دیں تو یہ زیادہ بہتر ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ اِس میقات کی تعیین کِس نے کی ہے۔ ایک گروہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا نام لیتا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ عراق کے لیے ذات عرق اور عقیق کی میقات متعین کی ہے۔ یہ روایت حدیث جابرؓ، ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے مروی ہے۔

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص ان مقامات سے آگے بڑھ جائے اور اس کا قصد احرام باندھنے کا رہا ہو پھر ان مقامات کے بعد وہ احرام باندھے تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ اِن میں سے بعض فقہا کہتے ہیں کہ اگر وہ میقات کی طرف لوٹ آئے اور احرام باندھے تو خون ساقط ہو جائے گا۔ اس کے قائل امام شافعی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ خون ساقط نہیں ہوگا خواہ وہ پلٹ آئے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس پر خون واجب نہیں ہے۔ دوسرے کہتے اگر وہ میقات کو نہ پلٹے تو اس کا حج

فاسد ہوگا اور یہ کہ وہ میقات کی طرح پلٹ کر آئے اور وہیں سے عمرہ کا تلبیہ کہے۔ اس کا تذکرہ احکام میں ہوگا۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ جس کا گھر ان میقاتوں کے اندر ہو وہ اپنے گھر سے ہی احرام باندھے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ اگر حاجیوں کا گھر ان میقاتوں سے باہر ہو تو افضل کیا ہے؟ اپنے گھر سے احرام باندھنا یا ان میقاتوں سے احرام باندھنا؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہے اور میقات سے احرام باندھنا رخصت ہے۔ یہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام مالک، امام اسحٰق اور امام احمد کہتے ہیں کہ میقات سے احرام باندھنا افضل ہے۔ ان لوگوں کی دلیل اوپر کی حدیث ہے اور یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سنّت کو عام فرمایا:۔ دوسرے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ و ابن مسعودؓ وغیرہ صحابہ کرام نے میقات سے پہلے احرام باندھا۔ وہ سنت سے سب سے زیادہ واقف تھے۔ اہلِ ظاہر کے اصول کا تقاضا ہے کہ میقات ہی سے احرام باندھنا جائز ہو سوائے اس کے کہ اس کے برعکس پر اجماع ہو۔ اگر کوئی اپنی میقات سے احرام نہ باندھے اور دوسروں کی میقات سے احرام باندھے جیسے اہلِ مدینہ ذوالحلیفہ کے مقام سے احرام نہ باندھیں اور جحفہ سے احرام باندھ لیں تو ایسے شخص کے بارے میں علما میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس پر ایک قربانی کو واجب کہتا ہے اس کے قائل امام مالک اور ان کے اصحاب ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسی عبادت ہے جس کو ترک کرنے سے قربانی واجب ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص حج وعمرہ کا ارادہ کرنے والا ان میقاتوں سے گزر جائے اس پر احرام باندھنا لازم نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے حج وعمرہ کا ارادہ نہیں کیا ہے اور ان میقاتوں سے گزر گیا ہے تو ایک گروہ کا قول ہے کہ جو شخص بھی ان میقاتوں سے گزرے اس پر احرام باندھنا لازم ہے۔ سوائے اس شخص کے جو بار بار گزرے جیسے لکڑی چننے والے وغیرہ۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ حج اور عمرہ کا ارادہ رکھنے والے کے سوا کسی پر احرام باندھنا واجب نہیں ہے۔ یہ سب اُن لوگوں کے لیے ہے جو اہلِ مکّہ میں سے نہیں ہیں۔ اہلِ مکّہ حج یا عمرہ کا احرام باندھیں گے اور حرم کے باہر مقام حِلّ تک جائیں گے۔ اہلِ مکّہ حج کا احرام کب باندھیں؟ ایک قول ہے کہ جب وہ چاند دیکھ لیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب لوگ منیٰ چلے جائیں۔ اس عبادت کی مختلف انواع کے لیے یہ مشترک میقات ہے۔

وقت کی میقات

وقت کی میقات حج کی تینوں انواع میں بھی متعین ہے اور وہ شوال، ذی قعدہ اور ۹ ذی الحجّہ پر سب کا اتفاق ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مکمل تینوں مہینے حج کے لیے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ دو مہینے اور ۹، ذی الحجہ کی تاریخیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ صرف دس دن ہیں۔ امام مالک کے قول کی دلیل آیت الحَجُّ أَشْهرٌ مَعْلُومَاتٌ کا عموم ہے۔ اس کو ذی الحجّہ کے تمام ایّام پر منطبق کرنا واجب ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ شوال اور ذی قعدہ کے تمام ایّام پر اس کا اطلاق ہو۔ فریق ثانی کی دلیل تیسرے ماہ کے مکمل ہونے سے پہلے احرام کھولنے کی یہ ہے کہ اس کے تمام واجب افعال ختم ہو جاتے ہیں۔ اختلاف کا فائدہ طواف افاضہ کو ماہ کے آخر تک موخر کرنا ہے۔ اگر کوئی حج کے مہینوں سے پہلے احرام حج باندھ لے تو امام اسے مکروہ کہتے ہیں مگر اس کے احرام کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ دوسرے کہتے ہیں کہ ان کا احرام صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کا احرام عمرہ کا احرام مانا جائے گا۔ جس نے اس کی تشبیہ نماز کے وقت سے دی اس نے کہا کہ وقت سے پہلے احرام واقع نہیں ہوگا اور جس نے وأتمّوا

الحَجَّ وَالعُمرَةَ لِلّٰهِ کے عموم کا سہارا لیا اُس نے کہا کہ جب بھی احرام باندھا احرام واقع ہو گیا کیوں کہ اسے اِتمام کا حکم دیا گیا ہے۔ بسا اوقات ان فقہا نے حج کو اس معنی میں عمرہ کے مشابہ قرار دیا ہے اور وقت کی میقات کو میقاتِ عمرہ سے تشبیہ دی ہے۔ امام شافعی کے مسلک کی بنیاد یہ ہے کہ جس نے کوئی عبادت اس کی نظیر کے وقت میں ادا کی وہ عبادت اُسی نظیر میں تبدیل ہو جاتی ہے جیسے کوئی ایام رمضان میں نذر کے روزے رکھے۔ اس اصول میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔

عمرہ کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ سال کے تمام اوقات میں جائز ہے کیوں کہ ایام جاہلیت میں حج کے دنوں میں عمرہ نہیں کیا جاتا تھا۔ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی مفہوم ہے۔

دَخَلَتِ العُمرَةُ فِی الحَجِّ اِلٰی یَومِ القِیَامَةِ

(قیامت تک کے لیے عمرہ حج میں شامل ہو گیا)

امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے سوا سال کے ہر وقت میں عمرہ جائز ہے۔ ان ایّام میں عمرہ مکروہ ہے۔ ایک ہی سال میں متعدد بار عمرہ کرنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک ہر سال میں ایک عمرہ کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک سال میں دو یا تین بار عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی کراہیت نہیں ہے۔

احرام کی زمانی و مکانی شرائط سے متعلق یہ بحث تھی۔ اس کے بعد خود احرام پر گفتگو ہونی چاہیے مگر اس سے پہلے ممنوعات اور پابندیوں پر گفتگو مناسب رہے گی پھر ہم مُحرم کے مخصوص افعال پر احرام کھولنے تک گفتگو کریں گے اور یہی حج کے تمام افعال اور اس کی ممنوعات ہیں اس کے بعد ہم ممنوعات کے ذریعہ خلل پڑنے کے احکام بتائیں گے۔ ابتدا ہم ممنوعات سے کرتے ہیں۔

اِحرام کی ممنوعات

اس باب میں اصل وہ حدیث ہے جو امام مالک نے نافع سے بواسطہ عبداللہ بن عمرؓ بیان کی ہے کہ ''ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ مُحرم کون سا کپڑا پہنے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَلْبَسُوا القُمُصَ وَلَا العَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِیلَاتِ وَلَا البَرَانِسَ وَلَا الخِفَافَ إلا احَدٌ کُمْ یَجِدُ نَعْلَیْنِ فَیَلْبَس خُفَّیْنِ وَلْیَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الکَعْبَیْنِ وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّیَابِ شَیْئًا مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَلَا الوَرْسُ

(قمیض، عمامہ، پاجامہ، ٹوپی اور خُف نہ پہنو سوائے اس کے کہ کسی کو جوتے نہ ملیں تو وہ خف استعمال کرے اور ٹخنوں سے نیچے انہیں کاٹ دے۔ اُن کپڑوں کو مت پہنو جس میں زعفران لگا ہو نہ ورس میں رنگے ہوئے کپڑے استعمال کرو)

اس حدیث میں مذکور بعض احکام پر علما کا اتفاق ہے اور بعض احکام کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ متفقہ امور یہ ہیں کہ مُحرم قمیض اور دوسرے کپڑے جن کا حدیث میں ذکر ہے، استعمال نہ کرے نہ ان کے ہم معنی دوسرے سلے ہوئے لباس پہنے۔ یہ

حکم مردوں کے لیے مخصوص ہے یعنی سِلے ہوئے لباس مردوں کے لیے حرام ہیں۔ مگر عورت کے لیے قمیض، کرتا، پاجامہ، خف اور دوپٹہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جو شخص پاجامہ کے علاوہ دوسرا لباس نہ پائے کیا اسے استعمال کی اجازت ہوگی؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس کے لیے پاجامہ کا استعمال جائز نہیں ہے اور اگر وہ اسے پہنے تو فدیہ دینا ہوگا۔ امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے اگر اسے تہبند میسّر نہ ہو۔ امام مالک کی دلیل مذکورہ حدیثِ ابن عمرؓ کا ظاہر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس میں رخصت ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح استثنا کر دیا ہوتا جس طرح خُف کے استعمال کو مستثنیٰ کیا ہے۔ دوسرے گروہ کی دلیل ہے حدیث عمرو بن دینار بواسطہ جابرؓ اور ابن عباسؓ۔ وہ فرماتے ہیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ:

السَّرَاوِيْلُ لِمَنْ لَّمْ يَجِدِ الأَزَارَ وَالخُفُّ لِمَنْ لَّمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ

(پاجامے اُن کے لیے ہیں جو تہبند نہ پاسکیں او خُف اُن کے لیے ہیں جو جوتے نہ پائیں)

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں وہ کٹے ہوئے خُف استعمال کرسکتا ہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ حدیثِ ابن عباسؓ کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے جو شخص جوتے نہ پائے بغیر کٹے ہوئے خف استعمال کرسکتا ہے۔ عطا کہتے ہیں کہ ان کو کاٹنا فساد ہے اور اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔ جوتے کی موجودگی میں اگر کوئی شخص کٹے ہوئے خف پہن لے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اس پر فدیہ واجب قرار دیتے ہیں۔ یہی امام ابوثور کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، اس پر کوئی فدیہ نہیں ہے یہ دونوں اقوال امام شافعی سے منقول ہیں۔ ہم احکام میں اس کا تذکرہ کریں گے۔

علما کا جماع ہے کہ زعفران اور ورس میں رنگا ہوا کپڑا مُحرم استعمال نہیں کرے گا کیوں کہ مذکور حدیثِ ابن عمرؓ میں اس کی صاف ممانعت ہے کہ ''زعفران اور ورس میں رنگے ہوئے کپڑے مت پہنو''۔ (عُصفور) زرد رنگ میں رنگے ہوئے کپڑے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کیوں کہ اس میں کوئی خوشبو نہیں ہوتی۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اس میں خوشبو ہوتی ہے اور اس کے استعمال پر فدیہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج امام مالک نے حضرت علیؓ سے کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مصری قسم کے ریشمی لباس سے اور زرد رنگ میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا ہے''۔

علما کا اجماع ہے کہ عورت کا چہرہ اس کے احرام میں شامل ہے۔ اسے سر کو ڈھکنے اور بالوں کو چھپانے کی بھی اجازت ہے اور یہ بھی اجازت ہے کہ اپنے چہرے پر سر کے اوپر سے ہلکا سا کپڑا لٹکالے تاکہ مردوں کی نگاہوں سے چہرہ چھپا رہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ''ہم حالت احرام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جب کوئی سوار ہمارے پاس سے گزرتا ہم اپنے سروں کے اوپر سے اپنے چہروں پر کپڑا لٹکا لیتے اور جب سوار آگے بڑھ جاتا تو ہم کپڑا ہٹا دیتے''۔ خواتین کے چہرہ ڈھانکنے کی کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اُس روایت کے جسے امام مالک نے فاطمہ بنت المنذر سے بیان کیا ہے کہ ''ہم اپنے چہروں کو ڈھکے رہتی تھیں جب کہ ہم اسماء بنت ابوبکر الصدیقؓ کے ساتھ حالت احرام میں ہوتی تھیں''۔

محرم اپنے سر کو نہ ڈھکے اس پر اجماع ہے مگر چہرے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ سر میں ٹھوڑی سے اوپر کا جو حصّہ ہے اسے محرم نہ ڈھکے۔ امام مالک کی رائے یہی ہے۔ ان سے مروی ہے کہ اگر

اس نے ڈھک لیا اور کھینچ کر کپڑا نہ اتارا تو اس پر فدیہ واجب ہے۔ امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام داؤد اور امام ابوثور کی رائے ہے کہ محرم اپنے چہرے کو دونوں بھنوؤں تک ڈھک سکتا ہے۔ یہ قول صحابہ کرام میں سے عثمانؓ، زید بن ثابتؓ، جابرؓ، ابن عباسؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے۔

اس میں علما کا اختلاف ہے کہ عورت دستانے پہن سکتی ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر عورت نے دستانے پہنے تو اسے فدیہ دینا ہوگا۔ امام ثوری نے اس کی رخصت دی ہے اور یہ رخصت حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ امام مالک کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نقاب اور دستانوں سے منع کیا ہے''۔ بعض راویوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی موقوف روایت کی ہے اور بعض راویانِ حدیث نے اسے صحیح کہا ہے۔ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی سند پہنچائی ہے۔ لباس کے معاملہ میں علما کے اتفاق و اختلاف کے یہ مشہور مسائل تھے۔ ان تمام مسائل میں اختلاف کی اصل یہ ہے کہ بعض سکوت مسائل کو منطوق پر قیاس کیا گیا ہے اور منطوق لفظ میں احتمال موجود ہے اور اس کے ثابت ہونے یا ثابت نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

ممنوعات میں دوسری چیز خوشبو ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ حج و عمرہ کا احرام باندھنے والے پر حالت احرام میں ہر طرح کی خوشبو حرام ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ احرام باندھتے وقت خوشبو استعمال کر سکتا ہے یا نہیں، کیوں کہ بعد میں اس کا اثر باقی رہتا ہے۔ ایک گروہ نے اسے مکروہ کہا ہے اور دوسرے لوگوں نے اس کی اجازت دی ہے۔ امام ملک اسے مکروہ کہتے ہیں اور یہی قول حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے۔ یہی حضرت عثمانؓ و ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ اجازت دینے والوں میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری، امام احمد اور امام داؤد ہیں۔ امام مالک کی دلیل حدیث کی جہت سے ہے۔ صفوان بن یعلی کی حدیث صحیحین میں درج ہے کہ ''ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خوشبو میں بسے ہوئے ایک جُبّہ میں آیا اور اس نے سوال کیا، اے اللہ کے رسول، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا رائے ہے اُس آدمی کے بارے میں جو خوشبو سے بسے ہوئے جبّہ میں عمرہ کا احرام باندھے؟ اُسی وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوئی۔ جب آپ حاضر ہوئے تو فرمایا: ''وہ شخص کہاں گیا جو ابھی عمرہ کے بارے میں سوال کر رہا تھا؟ چنانچہ آدمی کو تلاش کیا گیا اور اسے لایا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تمہارے بدن میں جو خوشبو لگی ہے اسے تین بار دھوؤ اور جبّہ کو اتار دو پھر عمرہ میں وہی کرو جو حج میں کرتے ہو''۔ میں نے حدیث کو مختصر کر دیا ہے۔ اس میں وہی فقہی حکم ہے جو میں نے ابھی بیان کیا ہے۔

دوسرے فریق کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے حضرت عائشہؓ سے بیان کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مُحرم ہونے سے پہلے احرام کے وقت آپ کے سر میں خوشبو لگایا کرتی تھی اور خانہ کعبہ کے طواف سے پہلے احرام کھولتے وقت خوشبو لگاتی تھی''۔ پہلے فریق نے حضرت عائشہؓ کی روایت میں علّت تلاش کی ہے۔ حضرت عائشہؓ کے بارے میں مروی ہے کہ جب انہیں معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ احرام سے پہلے خوشبو کے استعمال کا انکار کرتے ہیں تو انہوں نے فرمایا: ''اللہ ابو عبدالرحمٰن پر رحم کرے میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگائی۔ پھر آپ نے اپنی ازواج کا چکر لگایا اور پھر احرام باندھ لیا''۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج کے یہاں چکر لگایا تو غسل فرمایا:۔ اس وقت آپ کے بدن پر خوشبو کا جو کچھ اثر باقی رہا اس میں کوئی حرج نہ تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس پر اجماع ہے کہ ہر وہ چیز جو محرم کے لیے حالت

احرام میں ابتدا میں جائز نہیں ہے جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا، شکار کو مارنا، حالت احرام میں اسے ساتھ میں رکھنا بھی جائز نہیں ہے اس لیے خوشبو کے معاملہ میں بھی یہی موقف اپنانا واجب ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کا تعارض ہے۔

ممنوعات میں تیسری چیز عورتوں سے ہم بستری کرنا ہے۔ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ حاجی پر احرام باندھتے ہی عورتوں سے ہم بستری حرام ہو جاتی ہے کیوں کہ حکم خداوندی ہے:

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (البقرہ: ۱۹۷)

(حج کے دوران میں کوئی شہوانی فعل، کوئی بد عملی، کوئی لڑائی جھگڑے کی بات سرزد نہ ہو)

چوتھا ممنوع بدن سے میل کچیل الگ کرنا، بال کاٹنا اور جوں مارنا ہے۔ البتہ اس پر اتفاق ہے کہ جنابت سے پاکی حاصل کرنے کے لیے سر کو دھونا جائز ہے۔ بغیر جنابت کے سر کو دھونے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا سر کو دھونے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ امام مالک اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ''حضرت عبداللہ بن عمرؓ حالت احرام میں سر نہیں دھوتے تھے سوائے اس کے کہ انہیں احتلام ہو جائے''۔ جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے عبداللہ بن جبیر سے بیان کیا ہے کہ ''حضرت ابن عباسؓ اور حضرت مسود بن المخرمہؓ میں اَبواء کے مقام پر اختلاف ہو گیا۔ ابن عباسؓ نے کہا: محرم اپنا سر دھو سکتا ہے۔ مسور بن مخرمہؓ نے کہا کہ محرم سر نہیں دھو سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے عبداللہ بن عباسؓ نے ابوایوب انصاریؓ کے پاس بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے انہیں دو شاخوں کے درمیان ایک کپڑے سے ستر پوشی کا کام لیتے ہوئے غسل کرتے پایا۔ میں نے بڑھ کر سلام کیا تو بولے، کون ہے؟ میں کہا، عبداللہ بن جبیر مجھے آپ کے پاس عبداللہ بن عباس نے یہ پوچھنے کے لیے بھیجا ہے کہ حالتِ احرام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر کس طرح دھوتے تھے؟ ابوایوبؓ نے اپنا ہاتھ کپڑے پر رکھا اور سر جھکا دیا۔ یہاں تک کہ مجھے آپ کا سر نظر آ گیا۔ پھر فرمایا:، انسان کو حق ہے کہ اپنے اوپر پانی بہائے جس طرح میں بہاتا ہوں۔ پھر آپؓ نے اپنے سر پر پانی ڈالا پھر اپنے ہاتھوں سے اپنا سر ہلایا اور آگے پیچھے کو حرکت دی اور فرمایا:، میں نے اس طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا ہے۔ حضرت عمرؓ حالت احرام میں اپنا سر دھوتے تھے اور کہتے تھے کہ پانی اسے اور زیادہ پراگندہ کر دیتا ہے۔ اس کی روایت امام مالک نے الموطّا میں کی ہے۔ اور امام مالک نے حدیث ابوایوبؓ کو غسل جنابت پر محمول کیا ہے۔ ان کی دلیل علما کا یہ اجماع ہے کہ محرم کے لیے جوں مارنا، بال نوچنا، میل کچیل صاف کرنا ممنوع ہے اور سر کو دھونے والا یا تو یہ سارے مقاصد پیش نظر رکھتا ہے یا ان میں سے کوئی فعل ضرور کرتا ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ خطمی سے سر دھونا ممنوع ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے خطمی سے سر دھو لیا تو فدیہ دے گا۔ امام ابوثور وغیرہ کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ حمام کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اسے مکروہ کہتے ہیں اور اس میں جانے والے پر فدیہ واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری اور امام داؤد کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ حمام جاتے تھے حالانکہ دو طریقوں سے وہ مُحرم ہوتے تھے۔ بہتر ہے کہ حمام میں داخلہ کو مکروہ سمجھا جائے کیوں کہ محرم کو میل کچیل صاف کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

پانچواں ممنوع شکار کرنا ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا (المائدہ: ۹۶)

(خشکی کا شکار، جب تک تم احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے)

لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (المائدہ: ۹۵)

(احرام کی حالت میں شکار نہ مارو)

علما کا اتفاق ہے کہ محرم کے لیے شکار کرنا جائز نہیں ہے اور اس نے اگر شکار کر لیا ہے تو اسے کھانا اس کے لیے ناجائز ہے۔

اگر کوئی غیر مُحرم شکار کرے تو اس کا کھانا مُحرم کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ تین اقوال ملتے ہیں:

۱۔اس کا کھانا مطلقاً جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے اور یہی عمر بن الخطابؓ اور زبیرؓ کا قول ہے۔

۲۔ایک گروہ کے نزدیک یہ ہر حال میں حرام ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور علیؓ کا قول ہے اور یہی امام ثوری کا مسلک ہے۔

۳۔امام مالک کہتے ہیں اگر شکار محرم فرد یا محرم گروہ کی جانب سے نہیں مارا گیا ہے تو اس کا کھانا حلال ہے اور اگر محرم کی جانب سے مارا گیا ہے تو اس کا کھانا محرم کے لیے حرام ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کا باہم تعارض ہے۔ ایک حدیثِ ابوقتادہؓ ہے جس کی تخریج امام مالک نے کی ہے ''وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جس وقت وہ لوگ مکّہ کے کسی راستہ میں تھے کہ وہ بعض محرم اصحاب کے ساتھ پیچھے ہو گئے۔ خود ابوقتادہؓ حالت احرام میں نہ تھے۔ انہوں نے ایک وحشی گدھا دیکھا تو اپنے گھوڑے پر چست ہو کر بیٹھ گئے اور اپنے اصحاب سے کہا کہ اسے کوڑے ماریں گے انہوں نے انکار کیا پھر انہوں نے درخواست کی کہ ان کے نیزے سے اسے ماریں گے مگر انہوں نے انکار کیا۔ ابوقتادہؓ نے خود نیزہ اٹھایا اور گدھے کو قتل کر دیا۔ بعض صحابہ نے اس کا گوشت کھایا اور بعض نے منع کر دیا۔ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ لیا تو اس بارے میں دریافت کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''یہ تو ایک تحفہ تھا جو اللہ نے تمہیں کھلا دیا''۔ اسی مفہوم میں طلحہ بن عبید اللہؓ کی حدیث بھی ہے جس کا ذکر امام نسائی نے کیا ہے کہ عبدالرحمٰن تمیمی نے کہا: ہم حالت احرام میں طلحہ بن عبید اللہؓ کے ساتھ تھے۔ ان کی خدمت میں ایک ہرن ہدیہ کیا گیا جب کہ وہ محوخواب تھے۔ ہم میں سے بعض نے اس کا گوشت کھا لیا۔ طلحہؓ بیدار ہوئے تو اس کو کھانے کی موافقت کی اور فرمایا: ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسے کھایا ہے''۔

دوسری ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج بھی امام مالک ہی نے کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک جنگلی گدھا ہدیہ کیا گیا جب کہ آپ ابواء یا ودّان میں تھے تو آپ نے واپس کر دیا اور فرمایا: ''ہم اسے واپس نہ کرتے مگر ہم مُحرم ہیں''۔ اختلاف کی ایک اور وجہ ہے وہ یہ کہ آیا کھانے سے ممانعت کا تعلق قتل کی شرط سے ہے؟ یا الگ الگ دونوں چیزیں ممنوع ہیں؟ جن فقہا نے حدیث ابوقتادہؓ پر عمل کیا انہوں نے کہا کہ ممانعت کا تعلق شکار مارنے سے ہے اور جنہوں نے حدیث ابن عباسؓ کو پیش نظر رکھا ہے انہوں نے کہا کہ دونوں باتیں اپنی علیحدہ حیثیت میں ممنوع ہیں۔ جن فقہا نے ان احادیث میں ترجیح کا موقف اپنایا انہوں نے یا تو حدیثِ ابوقتادہؓ کو ترجیح دی ہے یا حدیث ابن عباسؓ کو۔ اور جنہوں نے جمع وتطبیق کا موقف اختیار کیا ہے انہوں نے ٹھوس بات کہی ہے اور جمع کو افضل قرار دیا ہے۔ ان کے موقف کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت جابرؓ سے بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وارد ہے:

صَیْدُ البَرِّ حَلالٌ لَّکُمْ وَ أَنْتُم حُرُمٌ مَالَمْ تَصِیْدُوهُ أَوْیُصَدْلَکُم

(حالت احرام میں خشکی کا شکار تمہارے لیے حلال ہے بشرطیکہ تم اس کا شکار نہ کرو یا شکار تمہارے لیے نہ مارا جائے)

مجبور شخص حالت احرام میں مردار کھا سکتا ہے یا شکار کرسکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام زفر اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اگر مجبور ہو تو مردار یا خنزیر کا گوشت کھا سکتا ہے مگر شکار نہیں کرسکتا۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ شکار کرے اور کھالے مگر اس پر تاوان ہے۔ پہلی رائے وسیلہ کے لیے بہتر ہے اور دوسری رائے قیاس سے قریب تر ہے کیوں کہ مردار اور خنزیر تو حرام العین ہیں اور شکار کسی غرض کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے۔ حرام العین سے ہلکے درجہ کی حرمت اُس میں ہے جو کسی علت کی وجہ سے حرام ہو۔ جو حرام العین ہے اس کی حرمت شدید تر ہے۔

ان پانچوں ممنوعات پر مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ البتہ مُحرم کا نکاح کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ محرم نکاح نہیں کرے گا اور نہ نکاح کرائے گا۔ اگر نکاح کرلیا تو وہ باطل ہوگا۔ یہ حضرت عمرؓ، علی بن ابی طالبؓ، ابن عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ محرم نکاح کرے اور کرائے۔ اختلاف کا سبب احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک روایت ہے جسے امام مالک نے حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا یَنْکِحُ الْمحِرمُ وَلَا یُنکِحُ وَلَا یَخْطُبُ

(حالت احرام میں آدمی نکاح نہ کرے نہ نکاح کرائے اور نہ شادی کا پیام دے)

اس کی مخالفت میں حدیثِ ابن عباسؓ ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں میمونہ سے نکاح کیا"۔ اس کی تخریج اہلِ صحاح نے کی ہے مگر اس کی مخالفت میں حضرت میمونہ سے مختلف احادیث منقول ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے شادی کی جب کہ وہ حلال تھے (حالت احرام میں نہ تھے)"۔ ابو رافع سے، ان کے غلام سلیمان بن یسار سے، زید بن الأصم سے متعدد طُرق سے یہ روایت حضرت میمونہؓ سے آئی ہے۔ دونوں حدیثوں کو اس طرح جمع کیا جا سکتا ہے کہ ایک کو کراہیت پر محمول کرلیا جائے اور دوسرے کو جواز پر۔ مُحرم پر جو چیزیں حرام ہیں اُن کے یہ مشہور مسائل ہیں۔ وہ احرام کب کھولے؟ اس کا ذکر ہم افعالِ حج میں کریں گے۔ عمرہ کرنے والا حلال ہو جاتا ہے جب کہ وہ طواف کرے، سعی کرلے اور حلق کرالے۔ البتہ حج کرنے والے کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس کا ذکر بعد میں آئے گا۔ اب جب کہ ہم ممنوعات پر گفتگو کر چکے ہیں اس کے افعال پر گفتگو کرنی چاہیے۔

انواعِ عبادت

مُحرم یا تو صرف عُمرہ کا احرام باندھتا ہے یا تنہا حج کا احرام باندھتا ہے یا حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھتا ہے۔ اِن دونوں کی دو قسمیں ہیں: تمتع یا قِران۔ مناسب ہے کہ ان تینوں عبادتوں پر پہلے گفتگو کرلی جائے پھر اُن کے افعال کو موضوعِ بحث بنایا جائے پہلے اُن کے مجموعی افعال پر گفتگو ہو۔ پھر ہر ایک کے مخصوص افعال پر (اگر کوئی مخصوص فعل ہو)۔ اسی طرح احرام کے

بعد انشاء اللہ افعال حج پر گفتگو کریں گے۔

انواع کی شرح

ہم کہتے ہیں کہ اِفراد وہ ہے جس میں تمتّع اور قِران کی صفات نہ ہوں۔ اسی لیے صفتِ تمتُّع پر پہلے گفتگو کرنا ضروری ہے اس کے بعد ہم صفتِ قِران پر گفتگو کریں گے۔

حجّ تمتُّع

علما کا اتفاق ہے کہ آیت زیرِ بحث میں یہی عبادت مراد ہے۔

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (البقرہ: ۱۹۶)

(تم میں سے جو شخص حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اٹھائے وہ حسب مقدور قربانی دے)

اور تمتّع کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی حج کے مہینوں میں میقات سے عمرہ کا تلبیہ کہے جب کہ اس کی جائے سکونت حرم سے باہر ہو، پھر وہاں سے چلے اور خانہ کعبہ پہنچے اور عمرہ کا طواف کرے اور انہی مہینوں میں سعی اور حلق کرے اور مکہ میں ٹھہر جائے۔ پھر اسی سال اور انہی مہینوں میں اپنے ملک واپس آئے بغیر حج کرے۔ البتہ ایک اختلاف امام حسن کا اس سلسلہ میں منقول ہے کہ وہ مُتمتّع شمار ہوگا گرچہ اپنے ملک واپس آ جائے اور حج نہ کرے یعنی اس پر تمتُّع کی قربانی کا جانور واجب ہے۔ جس کا حکم آیت بالا میں دیا گیا ہے۔ کیوں کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ تمتّع ہے۔ طاؤس کہتے ہیں جو حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں عمرہ کرے پھر حج تک قیام کرے اور اسی سال حج کرے وہ مُتمتّع ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ جو مسجد حرام کا باشندہ اور مقیم نہ ہو وہ متمتّع ہے۔ مکّہ کے باشندہ کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ وہ مُتمتّع ہوگا یا نہیں؟ جو لوگ اس کے متمتّع ہونے کے قائل ہیں ان کا اتفاق ہے کہ اس پر کوئی خون واجب نہیں ہے کیوں کہ اللہ کا ارشاد ہے:

ذَالِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرہ: ۱۹۶)

(یہ رعایت اُن لوگوں کے لیے ہے جو مسجد حرام کے قریب نہ رہتے ہوں)

علما کا اختلاف اس میں ہے کہ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (مسجد حرام کے قریب رہنے والے) سے کون مراد ہیں اور کون نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ حاضرینِ مسجد حرام اہلِ مکہ اور اہل ذی طویٰ ہیں اور مکہ کے قریب رہنے والے اسی طرح کے دوسرے لوگ مراد ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد میقاتوں کے باشندے ہیں اور میقات کے اندر رہنے والے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جس کے یہاں سے مکہ کی مسافت دورات ہو یہ مکمل میقات ہے۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ حاضرینِ مسجد حرام سے مراد حرم کے باشندے ہیں۔ امام ثوری کہتے ہیں کہ اس سے صرف اہل مکّہ مراد ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حاضرینِ مسجد حرام سے تمتّع واقع نہیں ہوگا۔ امام مالک اسے مکروہ مانتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ لفظ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کا اطلاق اَقلّ پر ہوگا یا اکثر پر؟ اسی لیے یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ اہلِ مکّہ حاضرینِ مسجد حرام ہیں جس طرح یہ بات شبہ سے ماورا ہے کہ میقات سے باہر کے باشندے 'حاضرینِ مسجد حرام' میں شامل نہیں ہیں۔ یہ تمتّع کی مشہور نوعیت تھی۔

تمتّع کے معنی ہیں کہ اس نے حلال ہو کر دو عبادتوں کا فائدہ اٹھا لیا اور دوسری عبادت یعنی حج کے لیے دوسرا سفر اس سے ساقط ہو گیا۔ اس تمتّع کی دو قسمیں ہیں جن میں علما کا اختلاف ہے: ایک تمتّع ہے، حج کو فسخ کر کے عمرہ کرنا یعنی حج کے احرام کی نیت کو عمرہ میں تبدیل کرنا، اِسے صدرِ اوّل سے جمہور علما و فقہا مکروہ کہتے آئے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے اسے جائز کہا ہے اور یہ امام احمد اور امام داؤد کا مسلک ہے اور یہ سب متفق ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو حج کے سال حج کو فسخ کر کے عمرہ کا حکم دیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تھا:

لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِيْ مَا اسْتَدْبَرْتُ لَما سُقْتُ الْهَدْىَ وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً

(بعد میں جو رائے بنی ہے اگر یہ پہلے بن گئی ہوتی تو میں قربانی کا جانور لے کر نہ آتا اور اسے عمرہ میں تبدیل کر دیتا)

اور صحابہ میں سے جو لوگ قربانی کا جانور لے کر نہیں آئے تھے انہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ فسخ کر کے عمرہ کا حکم دیا۔

اہلِ ظاہر نے اسی پر عمل کیا ہے۔ جمہور فقہا نے اسے صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے اور اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ربیعہ بن ابو عبدالرحمٰن سے بواسطہ حارث بن بلال بن الحارث مدنی بواسطہ ان کے والد مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لیے خاص طور سے اسے فسخ کیا ہے یا ہمارے بعد کے لوگوں کے لیے بھی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ ہمارے لیے مخصوص ہے''۔ اہلِ ظاہر کے نزدیک یہ حدیث اس درجہ کی صحیح نہیں ہے کہ اُس سے عملِ گزشتہ کا تعارض ہو۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں دو قسم کا مُتعہ تھا: ایک عورتوں سے متعہ اور دوسرا حج کا متعہ (تمتّع) اور میں ان دونوں سے روکتا ہوں اور ان پر سزا دیتا ہوں''۔ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''حج تمتّع ہمارے لیے تھا، تمہارے لیے نہیں ہے''۔ حضرت ابو ذرؓ کہتے ہیں: ''ہمارے بعد کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ حج کا احرام باندھنے کے بعد اسے عُمرہ میں فسخ کرے''۔ یہ سب آیت قرآنی وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ کے ظاہر کے ساتھ ہے۔ ظاہر یہ کی بنیاد یہ ہے کہ اصل صحابہ کرام کے فعل کی اتباع کرنا ہے تا آنکہ کتاب اللہ اور سنت رسول سے کوئی دلیل ہو کہ یہ مخصوص حکم ہے۔ اختلاف کا سبب یہ قرار پایا کہ صحابہ کرام کا فعل عموم پر محمول کیا جائے یا خصوص پر؟

تمتّع کی دوسری قسم وہ ہے جس کی طرف رجحان حضرت ابن زبیرؓ کا ہے کہ اللہ نے جس تمتّع کا ذکر کیا ہے وہ اُس شخص کا تمتّع ہے جو بیماری کی وجہ سے محصور ہو گیا ہو۔ یعنی آدمی حج کے ارادے سے نکلے اور دشمن اسے گھیر لے یا کوئی عذر سامنے آ جائے اور وہ حج نہ کر سکے یہاں تک کہ ایام حج گذر جائیں۔ موقع ملتے ہی وہ خانہ کعبہ میں حاضری دے طواف اور سعی کرے اور حلال ہو جائے اور اس سے اگلے سال کا فائدہ اٹھا لے پھر حج کرے اور قربانی کرے۔ اس قول کے مطابق وہ مشہور تمتّع نہیں ہو گا جس پر اجماع ہے۔ طاؤس نے بھی ایک شاذ رائے ظاہر کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مکّہ کا باشندہ جب مکہ کے علاوہ کسی اور شہر سے تمتّع کرے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ علما کا اختلاف ہے اس شخص کے بارے میں جو حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں عمرہ کا ارادہ کرے پھر حج کے مہینوں میں اس پر عمل کرے پھر اسی سال حج کرے تو امام مالک کہتے ہیں کہ اس کا عمرہ اس ماہ میں شمار ہو گا جس

میں وہ احرام سے نکلا ہے اگر اس نے حج کے مہینوں میں احرام کھولا ہے تو وہ متمتع کہلائے گا۔ اور اگر دوسرے مہینوں میں احرام کھولا ہے تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔ اسی سے ملتی جلتی بات امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ثوری نے کہی ہے مگر امام ثوری نے یہ شرط رکھی ہے کہ اس کا پورا طواف شوال میں ہو۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے تین چکّر رمضان میں اور چار چکّر شوال میں لگائے تو وہ متمتع ہے اور اگر اس کے برعکس ہے تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔ یعنی رمضان میں چار چکّر اور شوال میں تین چکر لگانے کی صورت میں وہ متمتع شمار نہیں ہوگا۔ ابوثور کہتے ہیں کہ اگر حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں وہ عمرہ میں داخل ہوا ہے تو یکساں ہے حج کے مہینوں میں اس کا طواف کرنا اور دوسرے مہینوں میں طواف کرنا۔ وہ متمتع نہیں ہوگا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عمرہ کا احرام صرف حج کے مہینوں میں واقع ہونے سے وہ متمتع ہوگا یا اس کے ساتھ طواف کا وقوع بھی ضروری ہے؟ پھر اگر اس کے ساتھ طواف کا وقوع ضروری ہے تو پورے طواف کا وقوع ضروری ہے یا طواف کے اکثر حصّہ کا وقوع ضروری ہے؟ امام ابوثور کہتے ہیں کہ وہ متمتع نہیں ہوگا مگر جب کہ احرام حج کے مہینوں میں واقع ہو کیوں کہ احرام ہی سے عمرہ ہوتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ طواف اس کا سب سے بڑا رکن ہے اس لیے اس کا متمتع ہونا واجب ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ جس کے طواف کا کچھ حصّہ حج کے مہینوں میں واقع ہوگیا گویا اس کا کُل حصّہ واقع ہوگیا۔ امام مالک کے نزدیک تمتع کی شرائط چھ ہیں:

۱۔ ایک ہی ماہ میں حج اور عمرہ کو جمع کرے۔

۲۔ یہ اجتماع ایک ہی سال میں ہو۔

۳۔ عمرہ کا کوئی حصّہ حج کے مہینوں میں ادا کرے۔

۴۔ حج سے پہلے عمرہ ادا کرے۔

۵۔ عمرہ سے فارغ ہونے اور اس کا احرام کھولنے کے بعد حج کا آغاز کرے۔

۶۔ اس کا وطن مکّہ مکرمہ کے علاوہ ہو۔

یہ ہے تمتع کی صورت اور اس کے مشہور مختلف فیہ اور متفقہ مسائل۔

حجِ قِران

حجِ قِران کا مطلب یہ ہے کہ آدمی حج اور عمرہ کا احرام ایک ساتھ باندھے اور تلبیہ کہے یا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کا احرام کھولنے سے پہلے ہی حج کا تلبیہ بھی شروع کر دے۔ اصحاب مالک کے درمیان اُس وقت کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس میں وہ یہ کام انجام دے۔ ایک قول ہے کہ وہ یہ کرے جب تک کہ اس نے طواف نہ شروع کر دیا ہو خواہ وہ ایک ہی چکّر کیوں نہ ہو۔ دوسرا قول ہے کہ جب تک اس نے طواف نہ کیا ہو اور نماز نہ پڑھی ہو۔ وہ طواف کے بعد اور نماز سے پہلے اسے مکروہ کہتے ہیں۔ لیکن اگر کر لیا تو وہ لازم ہو جائے گا۔ ایک قول ہے کہ عمرہ کا کوئی بھی عمل طواف یا سعی باقی ہو تو وہی وقت ہے۔ مگر اس پر اتفاق ہے کہ جب اس نے حج کا تلبیہ شروع کر دیا اور حلق کے سوا اس پر عمرہ کا کوئی فعل باقی نہیں رہا تو وہ قِران نہیں کہلائے گا۔ صاحبِ قران جس پر تمتع کی قربانی لازم ہے وہ جمہور کے نزدیک 'حاضرینِ مسجد حرام' کے علاوہ ہوگا۔ اس میں

اصحاب مالک میں سے ابن الماجشون کا اختلاف ہے۔ اُن کے نزدیک اہلِ مکہ اگر قران کریں تو ان پر قربانی واجب ہے۔

حج اِفراد وہ ہے جو ان صفات سے خالی ہو یعنی وہ تمتع نہ کرے نہ قران کرے بلکہ صرف حج کا تلبیہ کہے۔ علما کا اختلاف ہے کہ کون سا حج افضل ہے؟ حج افراد، حجّ قران یا حج تمتع؟ اختلاف کا سبب افعال نبوی کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں مروی ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجّ افراد کیا تھا''۔ دوسری روایت یہ ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجّ تمتع کیا تھا''۔ تیسری روایت کے مطابق ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قِران کیا تھا''۔ امام مالک نے اِفراد کی روایت پر عمل کیا اور اس حدیث کا سہارا لیا جس کی روایت حضرت عائشہؓ نے کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''ہم حجۃ الوداع کے سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے۔ ہم میں سے بعض لوگوں نے عمرہ کا تلبیہ کہا اور بعض لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا''۔ یہ روایت حضرت عائشہؓ سے متعدد طُرق سے مروی ہے۔ ابو عمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے متعدد صحیح و متواتر طُرق سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حجّ اِفراد کے بارے میں مروی ہے اور یہ حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، عائشہؓ اور جابرؓ کا قول ہے۔

جن فقہا نے کہا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حجّ تمتع کیا تھا انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو لیث نے عقیل سے بواسطہ ابن شہاب بواسطہ سالم بواسطہ ابن عمرؓ نقل کر بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر عمرہ سے حج کا فائدہ اٹھایا (تمتع کیا) اور قربانی کی۔ قربانی کا جانور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالحلیفہ سے لائے تھے''۔ یہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ کا مسلک ہے۔ حضرت عائشہؓ سے تمتع اور افراد کے دو مختلف اقوال منقول ہیں۔

جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ کے رسول نے حجّ قِران کیا تھا اُن کے حق میں بہت سی حدیثیں ہیں۔ اُن میں ایک حدیثِ ابن عباسؓ بواسطہ عمر بن الخطابؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو وادی العقیق میں فرماتے سنا:

أَتَانِيَ اللَّيْلَةَ آتٍ مِنْ رَبِّي فَقَالَ أَهِلَّ فِي هٰذَا الْوَادِيْ الْمُبَارَكِ وَقُلْ عُمْرَةٌ فِي حَجَّةٍ

(میرے پاس رات میں میرے رب کا فرستادہ آیا اور اس نے کہا اس مبارک وادی میں تلبیہ کہو اور کہو حج میں عمرہ ہے)

اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔ حدیث مروانؓ بن الحکم بھی ہے وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے عثمانؓ و علیؓ کو دیکھا ہے۔ عثمانؓ تمتع سے اور حج اور عمرہ کو جمع کرنے سے روکتے تھے جب علیؓ نے یہ دیکھا تو دونوں کا تلبیہ اس طرح کہا لَبَّيْكَ بِعُمْرَةٍ وَ حَجَّةٍ (میں حاضر ہوں ایک عمرہ اور ایک حج کے ساتھ!) اور فرمایا: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کو کسی کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتا'' اس کی تخریج بھی امام بخاری نے کی ہے۔

حدیث انسؓ ہے جس کی تخریج بھی امام بخاری نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: لَبَّيْكَ عُمْرَةً وَحَجَّةً (میں حاضر ہوں، ایک عمرہ ہے اور ایک حج ہے!)

امام مالک کی حدیث ہے بواسطہ ابن شہاب بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہؓ وہ کہتی ہیں ''ہم حجۃ الوداع کے سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے۔ ہم نے عمرہ کا تلبیہ کہا۔ پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس شخص کے پاس قربانی کا جانور ہو وہ عمرہ کے ساتھ حج کا تلبیہ کہے پھر احرام نہ کھولے تا آنکہ دونوں کا احرام ایک ساتھ کھلے''۔ یہ فقہا استدلال کرتے

ہوئے کہتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قربانی کا جانور تھا۔ یہ بعید ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قِران کا حکم ان لوگوں کو دیتے جن کے پاس قربانی کے جانور تھے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قربانی کا جانور تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قران نہیں کیا۔

امام مالک ہی کی دوسری حدیث ہے بواسطہ نافع بواسطہ ابن عمرؓ بواسطہ حفصہؓ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنّي قَلَّدْتُ هَدْيِيْ وَلَبَّدْتُ رَأْسِيْ فَلا أُحِلُّ حَتّٰى أَنْحَرَ هَدْيِيْ

(میں نے اپنے قربانی کے جانور کو پٹہ پہنا دیا ہے اور اپنے سر کو نمدہ بنا رکھا ہے اب میں احرام نہیں کھولوں گا جب تک کہ اپنے جانور کو قربان نہ کرلوں)

امام احمد کہتے ہیں: اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قِران کیا تھا۔ تمتّع میرے نزدیک زیادہ محبوب ہے۔ آپ نے تمتّع کو پسند کرنے کی رائے اس حدیث کی وجہ سے قائم کی جس کے الفاظ ہیں کہ:

لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِيْ مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمَا سُقْتُ الْهَدْيَ وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً

(اگر میں نے پہلے وہ فیصلہ کیا ہوتا جو بعد میں کیا ہے تو میں قربانی کا جانور نہ لاتا اور عمرہ کرتا)

معنی کے طریق سے اُن فقہا نے استدلال کیا ہے جو اِفراد کو افضل اور تمتّع اور قران کو رخصت سمجھتے ہیں اسی لیے ان دونوں میں خون کو واجب مانتے ہیں۔

اب جب کہ ہم اس عبادت کے وجوب پر کلام کر چکے اور یہ کہ کس پر واجب ہے؟ وجوب کی شرائط کیا ہیں؟ کب واجب ہے؟ کس وقت میں واجب ہے؟ کس جگہ سے واجب ہے؟ پھر ہم نے یہ بھی بحث کی ہے کہ مُحرم کو حالتِ احرام میں کن چیزوں سے بچنا ہے اس کے بعد ہم نے اس عبادت کی انواع پر بھی گفتگو کر لی تو اب ضروری ہے کہ ہم حاجی یا عمرہ کرنے والے کے اولین فعل یعنی احرام پر گفتگو کریں۔

اِحرام کے اَفعال

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ تلبیہ کے لیے غسل کرنا سنت ہے۔ اور یہ مُحرم کے افعال میں سے ہے۔ ابن نوار کہتے ہیں کہ امام مالک کے نزدیک تلبیہ کے لیے غسل کی تاکید غسلِ جمعہ سے زیادہ ہے۔ اہلِ ظاہر اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ وضو کافی ہے۔ اہلِ ظاہر کی دلیل امام مالک کی مرسل روایت ہے جو اسماء بنت عمیسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے محمد بن ابو بکر کو بیداء میں جنم دیا۔ ابو بکر نے اس کا تذکرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس سے کہو کہ غسل کرے پھر تلبیہ کہے''۔ اہلِ ظاہر کے نزدیک یہ حکم وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اصل بری الذمہ ہونا ہے تا آنکہ وجوب کا کوئی حکم ثابت ہو۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ احرام باندھنے سے پہلے، مکہ میں داخل ہونے کے لیے اور یوم عرفہ کی شام میں ٹھہرنے کے لیے غسل کرتے تھے۔ امام مالک ان تینوں کو مُحرم کے افعال میں شمار کرتے ہیں۔

علما کا اتفاق ہے کہ احرام نیت ہی سے واقع ہوگا۔ اختلاف اس میں ہے کہ بغیر تلبیہ کے نیت کافی ہے یا نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ تلبیہ کے بغیر نیت کافی ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حج میں تلبیہ کی وہی اہمیت ہے جو نماز میں تکبیر

تحریمہ کی ہے مگر ان کے نزدیک تلبیہ کا قائم مقام ہر لفظ کافی ہے جس طرح ان کے نزدیک آغاز نماز کے لیے تکبیر کا قائم مقام ہر لفظ کافی ہے یعنی ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دلالت کرے۔

علما کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ کے الفاظ یہ تھے:

لَبَّیْکَ اللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ لَاشَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ

(میں حاضر ہوں، اے اللہ، میں حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں، میں حاضر ہو۔ تمام تعریف اور نعمت تیرے لیے ہے اور تیرے اقتدار میں کوئی شریک نہیں ہے!)

یہ امام مالک کی روایت ہے بواسطہ نافع بواسطہ ابن عمرؓ بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ صحیح ترین سند ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ کیا انہی الفاظ میں تلبیہ واجب ہے یا نہیں؟ اہلِ ظاہر کہتے ہیں، انہی الفاظ میں واجب ہے۔ اِن الفاظ کے مستحب ہونے میں جمہور کے ہاں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس میں اضافہ یا تبدیلی کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اہلِ ظاہر تلبیہ کے وقت آواز بلند رکھنا واجب قرار دیتے ہیں اور جمہور کے نزدیک یہ مستحب ہے کیوں کہ امام مالک کی روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میرے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور انہوں نے مجھے حکم دیا کہ میں اپنے اصحاب کو اور ساتھ میں موجود لوگوں کو تلقین کردوں کہ تہلیل وتلبیہ میں آواز بلند رکھیں''۔

اہلِ علم کا اتفاق ہے کہ عورت کے تلبیہ کی آواز اتنی بلند ہو کہ ابو عمر کی حکایت کے مطابق وہ خود اپنی آواز سن سکے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ محرم باجماعت نماز والی مسجدوں میں آواز بلند نہ کرے بلکہ آواز کی اتنی بلندی کافی ہے کہ قریب کا آدمی سن سکے۔ البتہ مسجد حرام اور مسجد منٰی میں وہ آواز بلند رکھے گا۔

جمہور کے نزدیک مستحب ہے کہ جب دو گروہ آپس میں ملیں تو تلبیہ کہیں اور جب بلندی پر چڑھیں تو اس بھی آواز بلند تلبیہ کہیں۔ ابو حازم کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب روحا تک پہنچتے تو ان کے حلق آواز کی بلندی کی وجہ سے بیٹھ جاتے تھے۔ امام مالک تلبیہ کو حج کا رکن نہیں سمجھتے اور اسے ترک کرنے والے پر ایک خون کو واجب قرار دیتے ہیں۔ دوسرے فقہا اسے حج کے ارکان میں شمار کرتے ہیں تلبیہ کو واجب قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ افعال نبوی جب کسی واجب کی وضاحت کے لیے ہوں تو انہیں واجب پر محمول کرنا ضروری ہے سوائے اس کے اس کے خلاف دلیل موجود ہو کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے:

خُذُوا عَنِّیْ مَنَاسِکَکُم

(مجھ سے اپنے طریقہ ہائے عبادت اخذ کرو)

اس سے استدلال ان فقہا نے کیا ہے جو تلبیہ میں لفظ نبوی کو واجب کہتے ہیں۔ اور جو الفاظ نبوی کے وجوب کے قائل نہیں ہیں انہوں نے حدیث جابرؓ پر اعتماد کیا ہے جس میں اس تلبیہ کا ذکر ہے جو حدیثِ ابن عمرؓ میں ہے۔ وہ اپنی حدیث میں کہتے ہیں کہ لوگ اس پر لَبَّیْکَ ذَاالْمَعَارِجِ وغیرہ کلام کا اضافہ کر دیتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اسے سنتے تھے اور کچھ نہیں کہتے تھے''۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ کچھ اضافہ کر لیتے تھے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے

بھی اسی طرح منقول ہے۔

علما نے مستحب قرار دیا ہے کہ محرم تلبیہ کی ابتدا اُس نماز کے بعد کرے جو وہ پڑھے۔ چنانچہ امام مالک نفل نماز کے بعد تلبیہ کہنا مستحب تصور کرتے تھے کیوں کہ اُن کی مرسل روایت ہے ہشام بن عروہ سے بواسطہ ان کے والد کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھتے تھے اور جب سواری سیدھی کھڑی ہو جاتی تو تہلیل کہتے''۔

علما نے اس جگہ کے بارے میں اختلاف کی ہے جہاں سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ کے علاقہ سے اپنے حج کا احرام باندھا تھا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ مسجد ذوالحلیفہ ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد احرام باندھا تھا۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ جب آپ بیداء پر پہنچے تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھا تھا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری تن کر کھڑی ہوئی تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کہا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس اختلاف کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ ہر ایک نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین تلبیہ کو نہیں بیان کیا ہے بلکہ پہلی بار جب اس نے سنا تو اس کی روایت کر دی ہے کیوں کہ لوگ آگے پیچھے ہوتے رہتے ہیں اس لیے یہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور تلبیہ نماز کے بعد ہوگا۔

تمام فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ اہلِ مکہ پر تلبیہ لازم نہیں ہے تا آنکہ وہ منیٰ کو نکلیں تا کہ حج کا عمل اس سے متصل ہو جائے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے ابن جریج سے بیان کی ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا: ''میں نے آپ کو چار ایسے کام کرتے ہوئے دیکھا ہے جنہیں کرتے ہوئے کسی اور کو نہیں دیکھا''۔ پھر انہوں نے یہ بھی گنوایا کہ میں نے مکہ میں لوگوں کو دیکھا کہ جب وہ چاند دیکھتے ہیں تو تہلیل کرتے ہیں مگر آپ یوم الترویہ تک تہلیل نہیں کرتے؟ حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ ''جہاں تک تہلیل کا معاملہ ہے، میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تہلیل کرتے نہیں دیکھا جب تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اٹھا نہ لیتی''۔ ان کا مقصد تھا کہ جب تک عملِ حج اس سے متصل نہ ہو جائے۔ امام مالک نے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ اہلِ مکہ کو حکم دیتے تھے کہ جب وہ چاند دیکھیں تو تہلیل کریں۔ فقہا میں اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکہ کا باشندہ مکہ کے اندر ہی تہلیل کرے گا جب کہ وہ حج کر رہا ہو۔ اگر وہ عمرہ کر رہا ہے تو علما کا اجماع ہے کہ اس پر مقامِ حِل تک جانا لازم ہے پھر وہاں احرام باندھے تا کہ وہ حل اور حرم کو جمع کر سکے جس طرح حاجی کرتے ہیں یعنی وہ حلال ہو کر عرفہ نہیں جا سکتا۔ خلاصۂ کلام یہ کہ اسے عمرہ کرنے والے کے لیے سنت قرار دینے پر سب متفق ہیں۔ اختلاف اُس وقت ہے جب وہ ایسا نہ کرے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ کافی ہے اور اس پر ایک خون واجب ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ابن القاسم کا قول ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ یہ کافی نہیں ہے۔ یہ ثوری اور اشہب کا قول ہے۔

مُحرِم تلبیہ کب بند کرے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طالبؓ یوم عرفہ کو جب سورج مائل بہ زوال ہوتا تلبیہ بند کر دیتے تھے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس موقف پر ہمارے شہر کے اہل علم آج تک قائم ہیں۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ تمام ائمہ اسلام حضرت ابوبکر وعمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم یوم عرفہ کو آفتاب کے زوال کے وقت تلبیہ بند کر دیتے تھے۔ ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں: اس سلسلہ میں عثمانؓ اور عائشہؓ سے مختلف اقوال ملتے ہیں۔ جمہور فقہا، اہل حدیث علما، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام اسحٰق، امام ابوثور، امام داؤد، امام ابن ابی لیلیٰ، امام ابوعبید، امام طبری اور امام حسن

بن یحییٰ سب کی رائے ہے کہ مُحرم تلبیہ بند نہ کرے یہاں تک کہ وہ جمرۃ العقبہ میں رمی کرے کیوں کہ ثابت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلبیہ کہتے رہے یہاں تک کہ آپ نے جمرۃ العقبہ کو رمی کیا''۔ مگر علما کا اختلاف ہے کہ تلبیہ بند کرنے کا وقت کیا ہو۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ جب رمی مکمل کر لے کیوں کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ فضیل بن عباسؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری پر پیچھے بیٹھے ہوئے تھے اور آپ نے تلبیہ کہا یہاں تک کہ جمرۃ العقبہ کو رمی کیا اور آخری کنکری میں تلبیہ کہنا بند کر دیا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پہلی کنکری ہی میں وہ تلبیہ بند کر دے۔ یہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ تلبیہ بند کرنے کے وقت کے سلسلہ میں ان کے علاوہ متعدد اقوال ہیں مگر یہ دو مشہور قول ہیں۔ عمرہ میں تلبیہ بند کرنے کے وقت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ تلبیہ بند کر دے جب کہ وہ حرم پہنچ جائے یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب وہ طواف کا آغاز کرے تو تلبیہ بند کر دے۔ امام مالک نے اپنی تائید میں ابن عمرؓ اور عروہ کو پیش کیا ہے امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ تلبیہ کے معنی ہیں طواف کعبہ کے لیے لبیک کہنا اور جب تک یہ عمل شروع نہ ہو وہ تلبیہ بند نہ کرے۔ اختلاف کا سبب قیاس کا بعض صحابہ کے فعل سے تعارض ہے۔ جمہور علما، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، متفق ہیں کہ محرم حج کو عمرہ میں شامل کر سکتا ہے لیکن عمرہ کو حج میں شامل کرنے پر اختلاف ہے۔ ابو ثور کہتے ہیں کہ حج کو عمرہ میں شامل نہ کرے نہ عمرہ کو حج میں شامل کرے جس طرح ایک نماز دوسری نماز میں داخل نہیں کی جاتی۔

یہ حالت میں محرم کے افعال ہیں اور یہ حج کا پہلا فعل ہے۔ اس کے بعد جو فعل آتا ہے وہ مکہ میں داخل ہوتے وقت طواف ہے اس لیے اب طواف پر گفتگو ہوگی۔

طوافِ کعبہ

اس میں گفتگو طواف کی صفت، اس کی شرائط اور اس کے وجوب و استحباب کے احکام و اعداد پر ہوگی۔

طواف کی صفت

جمہور کا اتفاق ہے کہ واجب و غیر واجب ہر طواف کی صفت ہے کہ حجر اسود سے اس کا آغاز کرے۔ اگر استطاعت ہو تو اسے بوسہ دے یا اپنے ہاتھ سے چھو لے اور ممکن ہو تو اپنے ہاتھوں کو چوم لے۔ پھر خانہ کعبہ کو اپنے بائیں رکھ کر اپنے دائیں جانب چلے اور سات چکر لگائے۔ پہلے تین چکر میں وہ رمل کرے (کندھوں کو ہلاتے ہوئے دوڑے) اور چار چکر میں معمول کے مطابق دوڑے یہ طواف قدوم کی صفت ہے اور حج کرنے والے اور عمرہ کرنے والے کے لیے ہے تمتع کرنے والے کے لیے نہیں ہے۔ عورتوں پر رمل نہیں ہے۔ وہ رکن یمانی کو بوسہ دے اور وہ رکن اسود کے کنارے واقع ہے۔ اس صفت کا فعل نبوی سے ثبوت موجود ہے۔ پہلے تین چکروں میں رمل طواف قدوم کرنے والے کے لیے سنت ہے یا محض ایک فضیلت ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اسے سنت مانتے ہیں۔ یہی امام شافعی، امام ابو حنیفہ، امام اسحٰق، امام احمد اور امام ابو ثور کا قول ہے۔ اس میں امام مالک اور ان کے اصحاب کے مختلف اقوال ہیں۔ دونوں اقوال میں فرق یہ ہے کہ جس نے اسے سنت تسلیم کیا ہے وہ اس کو ترک کرنے پر خون کو واجب کہتا ہے اور جو اسے سنت نہیں مانتا وہ اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں کہتا۔ رمل کو سنت نہ ماننے والوں

نے حدیثِ ابن طفیل سے استدلال کیا ہے۔ وہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ سے کہا: آپ کی قوم کہتی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طواف کیا تو رمل کیا اور یہ سنت ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ سچے ہیں اور جھوٹے بھی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: انہوں نے سچ کیا کہا اور جھوٹ کیا کہا: آپ نے فرمایا: انہوں نے سچ یہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طواف کیا تو رمل کیا اور جھوٹ یہ بولے کہ یہ سنت ہے۔ حدیبیہ کے زمانہ میں قریش کے لوگ کہنے لگے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے ساتھی لاغر ہو گئے ہیں اور وہ لوگ دونوں قعیق پر بیٹھ کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کو دیکھتے رہتے۔ جب یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوئی تو اپنے اصحاب کو آپ نے حکم دیا:

أُرْمُلُوا إِرُوهُمْ أَنَّ بِكُم قُوَّةً

(رمل کرو۔ ان کو دکھاؤ کہ تمہارے اندر قوت ہے)

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجر اسود سے رکن یمانی تک رمل کرتے تھے اور جب قریشیوں سے آڑ میں ہوتے تو معمول کے مطابق دوڑنے لگتے۔

جمہور کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں پہلے تین چکر میں رمل کیا اور بقیہ چار میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم دوڑے''۔ یہ امام مالک وغیرہ کی روایت سے ثابت حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے ابن طفیل بواسطہ ابن عباسؓ کی روایت میں اختلاف ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود سے حجر اسود تک رمل کیا''۔ اس کے الفاظ پہلی روایت کے برخلاف ہیں۔ ظاہر یہ کے اصول کے مطابق رمل واجب ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ خُذُوا عَنِّیْ مَنَاسِکَکُم (مجھ سے اپنی عبادت کے طریقے سیکھو)۔ یہ علما ظاہریہ کا یا ان میں سے بعض کا آج بھی قول ہے جہاں تک میرا گمان ہے۔ علما اس پر متفق ہیں کہ جس غیر مکّی باشندہ نے مکہ ہی سے حج کا احرام باندھا اس پر رمل نہیں ہے۔ اس سے مراد تمتع کرنے والے حاجی ہیں کیوں کہ طواف قدوم ہی میں انہوں نے رمل کر لیا تھا۔ اہلِ مکّہ حج کریں تو ان پر رمل ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر وہ طواف جو عرفہ سے پہلے ہو اور سعی سے وصل کا کام کرے اس میں رمل ہے۔ امام مالک اسے مستحب قرار دیتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ اہلِ مکہ پر رمل کو واجب نہیں سمجھتے تھے جب کہ وہ خانہ کعبہ کا طواف کریں جیسا کہ امام مالک نے ان سے روایت کی ہے۔ سببِ اختلاف یہ ہے کہ رمل کسی علّت کی وجہ سے ہے یا بغیر علت کے ہے؟ وہ مسافر کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں؟ کیوں کہ اللہ کے رسول نے جب رمل کیا تھا اس وقت وہ باہر سے مکہ تشریف لائے تھے۔ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ طواف کی سنت رکن اسود اور رکن یمانی کو بوسہ دینا ہے مگر عورتوں کے لیے یہ سنت نہیں ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ وہ تمام ارکان کو بوسہ دے یا نہیں؟ جمہور کا مسلک ہے کہ وہ دو ارکان کو بوسہ دے کیوں کہ حدیثِ ابن عمرؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دو ارکان کو بوسہ دیا تھا''۔ تمام ارکان کے بوسہ کے حق میں علما روایتِ جابرؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ ''ہم جب طواف کرتے تھے تو تمام ارکان کو بوسہ دیتے تھے''۔ بعض اسلاف وتر چکروں ہی میں دونوں ارکان کو بوسہ دینا پسند کرتے تھے۔

اس طرح علما کا اتفاق ہے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا خاص طور سے طواف کی سنت ہے اگر اس کی قدرت ہو، اگر اس تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو اپنے ہاتھ کو بوسہ دے دے۔ کیوں کہ امام مالک کی روایت کے مطابق عمر بن الخطابؓ میں ہے کہ طواف کرتے

ہوئے جب وہ حجر اسود تک پہنچے تو فرمایا: ”تو بس ایک پتھر ہے۔ اگر میں اللہ کے رسول کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھتا تو تجھے بوسہ نہ دیتا“۔ پھر اسے بوسہ دیا۔

علما اس پر متفق ہیں کہ طواف مکمل کرنے کے بعد دو رکعت نماز پڑھے اور جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ طواف کرنے والا ہر ہفتہ ختم ہونے پر دو رکعت پڑھے اگر وہ ایک ہفتہ سے زیادہ طواف کرے۔ بعض اسلاف نے اجازت دی ہے کہ ہفتوں میں فرق نہ کرے اور دو ہفتوں کے درمیان نماز سے فصل نہ کرے پھر ہر ہفتہ کے لیے دو رکعت پڑھ لے۔ یہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ تینوں ہفتوں میں تفریق نہیں کرتی تھی۔ پھر وہ چھ رکعتیں پڑھ لیتی تھیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ”اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کا سات بار طواف کیا اور مقام ابراہیم علیہ السلام کے پیچھے دو رکعت نماز ادا کی اور فرمایا: ”مجھ سے اپنی عبادت کے طریقے سیکھو“۔ جمع کی اجازت دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ مقصود محض ہر ہفتہ کے لیے دو رکعتیں ہیں۔ طواف کا کوئی متعین وقت نہیں ہے اور نہ اس کے بعد دو مسنون رکعتوں کا کوئی وقت ہے۔ چنانچہ انہوں نے دو ہفتوں سے زیادہ کی رکعتوں کو جمع کرنا جائز بتایا۔ تین ہفتوں کے درمیان تفریق کو مستحب لوگوں نے اس لیے سمجھا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے طاق طواف کے بعد دو رکعتیں پڑھی تھیں۔ جو شخص بغیر طاق کے ہفتوں طواف کرے پھر وہ پلٹ کر آئے تو وہ وتر طواف سے واپس نہیں ہوگا۔

طواف کی شرائط

طواف کی ایک شرط اس کی جگہ کی تعیین ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ وہ جگہ خانہ کعبہ کا پتھر۔ اور جو شخص بیت اللہ کا طواف کرے اس پر طواف میں اس پتھر کو داخل کرنا لازم ہے۔ اور یہ طواف افاضہ کی صحت کے لیے شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے حضرت عائشہؓ سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَوْلَاحِدْثَانُ قَوْمِکَ بِالْکُفْرِ لَهَدمْتُ الکَعْبَةَ وَلَصَيَّرتُهَا عَلٰى قَوَاعِدَ إِبْرَاهِيْمَ فَإِنَّهُم تَرَكُوا مِنْهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ مِّنَ الحَجَرِ ضَاقَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ وَالخَشَبُ

(اگر تمہاری قوم کا کفر نیا نہ ہوتا تو میں کعبہ کو منہدم کر دیتا اور اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ستونوں پر کھڑا کرتا کیوں کہ انہوں نے اس میں سے سات ہاتھ پتھر چھوڑ دیا ہے۔ ان پر صرفہ اور لکڑی کی تنگی ہوگئی تھی)

یہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ وہ آیت قرآنی:

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالبَيْتِ العَتِيْقِ (الحج: ۲۹)

(وہ قدیم گھر کا طواف کریں)

پھر وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے پتھر کے پیچھے سے طواف کیا تھا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل ظاہر آیت ہے۔ کس وقت میں طواف جائز ہے؟ اس میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے:

۱۔ صبح اور عصر کی نمازوں کے بعد طواف جائز ہے اور طلوع وغروب کے اوقات میں ممنوع ہے۔ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابوسعید خدریؓ کا مسلک ہے اور امام مالک، ان کے اصحاب اور ایک جماعت کا یہی قول ہے۔

۲۔ صبح اور عصر کی نمازوں کے بعد مکروہ ہے اور طلوع وغروب کے اوقات میں ممنوع ہے۔ یہ سعید بن جبیر، مجاہد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

۳۔ ان تمام اوقات میں طواف مباح ہے۔ یہ امام شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد مذکور اوقات میں نماز کے جائز اور ممنوع ہونے کا مسئلہ ہے۔ طلوع وغروب کے اوقات میں نماز پڑھنا متفقہ طور سے ممنوع ہے۔ کیا نماز سے طواف کو ملایا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ شوافع کا استدلال حدیثِ جبیر بن مطعمؓ سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ أَوْيَا بَنِي عَبْدِ الْمطَّلِب إِنْ وَ لِيتمُ مِنْ هٰذَا الأَمْرِ شَيئًا فَلَا تَمْنَعُوا أحدً اَطَافَ بِهٰذا البَيْتِ أَنْ يُصَلِّيَ فِيْهِ أَيَّ سَاعةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أو نَهَارٍ

(اے بنوعبد مناف! (یا آپ نے فرمایا: اے بنوعبدالمطلب!) اگر تمہیں اس گھر کی کوئی ذمہ داری سونپی جائے تو اس گھر کا طواف کرنے والے کسی شخص کو دن یا رات کے کسی حصّہ میں جب وہ چاہے اس میں نماز پڑھنے سے مت روکنا)

امام شافعی وغیرہ نے اس کی روایت ابن عیینہ سے جبیر بن مطعمؓ سے اس کی سند کے ساتھ کی ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ طواف کے لیے طہارت سنت ہے مگر بغیر طہارت کے اس کے جائز ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ بھول چوک سے یا جان بوجھ کر طہارت رہ جائے تو طواف جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ طواف کافی نہیں ہے۔ اس کے لیے دوہرانا مستحب ہے اور اس پر ایک خون واجب ہے۔ ابوثور کہتے ہیں: اگر بغیر وضو کے اس نے طواف کرلیا تو اس کا وہی طواف کافی ہے بشرطیکہ اسے علم نہ ہو۔ لیکن اگر اسے علم تھا تو وہ طواف کافی نہیں ہے۔ امام شافعی طواف کرنے والے کے لیے اس کے کپڑے کی طہارت کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جس طرح نمازی کے کپڑے کی طہارت شرط ہے۔ طواف میں طہارت کی شرط رکھنے والوں کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسماء بنت عمیسؓ کے لیے جب کہ وہ حائضہ تھیں، یہ فرمان ہے کہ ''وہ سب کرو جو ایک حاجی کرتا ہے مگر خانہ کعبہ کا طواف مت کرو''۔ یہ صحیح حدیث ہے۔ وہ اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الصَّلٰوۃُ بِالبَيْتِ صلٰوۃٌ إِلَّا أَنَّ اللّٰهَ أَحَلَّ فِيْهِ النُّطْقَ فَلَا يَنْطِقُ إِلَّا بِخَيْرٍ

(خانہ کعبہ کا طواف ایک طرح کی نماز ہے مگر اللہ نے اس میں بولنا جائز کردیا ہے اس لیے وہ خیر ہی کی بات بولے)

بغیر طہارت کے طواف کی اجازت دینے والوں کی دلیل علما کا اس پر اجماع ہے کہ بغیر طہارت کے سعی کرنا جائز ہے اور یہ کہ ہر وہ عبادت جس میں حیض سے پاکی کی شرط ہے اس میں ضروری نہیں ہے کہ حدث سے پاکی کی بھی شرط ہو جیسے روزہ ہے۔

طواف کی تعداد اور اُس کے احکام

طواف کی تعداد کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ طواف تین طرح کے ہوتے ہیں:

طواف قدم (مکہ میں داخل ہوتے وقت کا طواف)

طوافِ افاضہ (یوم النحر کو جمرۃ العقبہ کی رمی کے بعد)

طواف وداع

اس پر علما کا اجماع ہے کہ ان انواع میں واجب وہ طواف ہے جس کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جاتا ہے یعنی طواف افاضہ۔ درج ذیل آیت میں یہی طواف مراد ہے:

ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُم وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (الحج : ۲۹)

(پھر اپنا میل کچیل دور کریں، اور اپنی نذریں پوری کریں اور اس قدیم گھر کا طواف کریں)

اور اس کے فوت ہو جانے پر خون کافی نہیں ہے۔ جمہور کا اتفاق ہے کہ طوافِ افاضہ کو اگر کوئی بھول جائے تو طواف قدوم اس کی جگہ نہیں لے سکتا کیوں کہ طواف افاضہ یوم النحر سے پہلے ہوتا ہے۔ اصحاب مالک کا ایک گروہ کہتا ہے کہ طوافِ قدوم طواف افاضہ کی جگہ کفایت کرسکتا ہے گویا وہ ایک ہی طواف کو واجب مانتے ہیں۔ جمہور علما کی رائے یہ ہے کہ طواف وِداع طواف افاضہ کی جگہ کفایت کرسکتا ہے اگر اس نے طوافِ افاضہ نہیں کیا ہے کیوں کہ یہ وہ طواف ہے جس پر عمل طوافِ وجوب جو طوافِ افاضہ ہے، کے وقت میں کیا گیا ہے برخلاف طوافِ قدوم کے جو طوافِ افاضہ کے وقت سے پہلے ہوتا ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کے بیان کے مطابق علما کا اس پر اجماع ہے کہ طواف قدوم اور طواف وداع حج کی سنت ہے سوائے اس شخص کے لیے جسے حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اس کے لیے طواف افاضہ ہی کافی ہے۔ جس شخص کو یہ عارضہ پیش آئے اس کے لیے علما کی ایک جماعت نے مستحب قرار دیا ہے کہ وہ طواف افاضہ کی تین چکّروں میں رمل کرے جو طواف قدوم کی سنت ہے۔ اسی طرح علما کا اجماع ہے کہ اہلِ مکّہ پر صرف طواف افاضہ ہے جس طرح عمرہ کرنے والے پر صرف طواف القدوم کے واجب ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ حج تمتع کرنے والے پر دو طواف ہیں ایک عمرہ کا طواف تاکہ اس کا احرام کھول دے اور دوسرا طواف حج کا جو یوم النحر کو ہوتا ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی مشہور حدیث میں ہے۔ حج اِفراد کرنے والے پر صرف ایک طواف ہے اور وہ یوم النّحر کو ہے۔

حج قران کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ قِران کرنے والے کے لیے ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے۔ یہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کا مسلک ہے اور ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ حدیث ہے۔ امام ثوری، امام اوزاعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابن ابی لیلیٰ حج قِران کرنے والے پر دو طواف اور دو سعی کو واجب مانتے ہیں۔ انہوں نے یہ قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے منسوب کیا ہے کیوں کہ یہ دو عبادتیں ہیں اور اگر انہیں الگ الگ انجام دیا جائے تو ہر ایک پر ایک طواف اور ایک سعی واجب ہوگی۔ اس لیے دونوں کو جمع کرنے کی صورت میں بھی وہی بات واجب ہوگی۔

یہ کلام ہے طواف کے وجوب، اس کی صفت، اس کی شرائط، اس کی تعداد اور وقت کے بارے میں اس کے بعد حج کا جو فعل آتا ہے یعنی طواف قدوم کے بعد وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی ہے۔ اور یہ احرام کا تیسرا فعل ہے۔ اب ہم اس پر گفتگو کریں گے۔

صفا اور مروہ کے درمیان سعی

اس عنوان کے تحت گفتگو اس کے حکم، اس کی صفت، اس کی شرائط اور اس کی ترتیب پر ہوگی۔

سعی کا حکم

امام مالک اور امام شافعی صفا اور مروہ کے درمیان سعی کو واجب مانتے ہیں اور اگر کسی نے سعی نہیں کی تو اس پر اگلے سال کا حج واجب ہے۔ امام احمد اور امام اسحٰق کا بھی یہی قول ہے۔ اہلِ کوفہ اسے سنت کہتے ہیں اور یہ کہ اگر اس نے سعی نہیں کی ہے تو اپنے ملک واپس پہنچ کر اس پر ایک خون واجب ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ سعی نفل ہے اور اسے ترک کرنے پر کچھ واجب نہیں ہوتا اسے واجب کہنے والوں کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سعی کرتے اور کہتے جاتے تھے

إسْعَوا فَإنّ اللّٰهَ كَتَبَ عَلَيْكُم السَّعْىَ

(سعی کرو، اللہ نے تمہارے اوپر سعی کو فرض کیا ہے)

اس حدیث کو امام شافعی نے عبداللہ بن المؤمل کے واسطہ سے بیان کیا ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ اصل یہ ہے کہ اس عبادت میں تمام افعال نبوی کو وجوب پر محمول کیا جائے سوائے اس کے کہ کوئی سماعی دلیل یا اجماع یا اصحابِ قیاس کے نزدیک قیاس اسے وجوب سے ہٹا دے۔ سعی کو واجب نہ ماننے والوں کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔

إنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أوِاعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (البقرہ: ۱۵۸)

(یقیناً صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں لہٰذا جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے اس کے لیے کوئی گناہ کی بات نہیں کہ وہ ان دونوں پہاڑوں کے درمیان سعی کرے)

وہ کہتے ہیں کہ آیت کا مطلب ہے اَنْ لّا يَطَّوَّفَ بِهِمَا یعنی ان کے درمیان سعی نہ کرے۔ یہ ابن مسعودؓ کی قرأت ہے۔ اس کی مثال قرآن کی یہ آیت ہے۔

يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُم أنْ تَضِلُّوْا (النساء: ۱۷۶)

(اللہ تمہارے لیے احکام کی توضیح کرتا ہے تاکہ تم بھٹکتے نہ پھرو)

یعنی أن لّا تَضِلُّوا. انہوں نے المؤمل کی حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: آیت کا مفہوم ظاہر ہے۔ یہ انصار کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ کیوں کہ دور جاہلیت میں جس طرح سعی ہوتی تھی وہ اس طرح کی سعی پر دل میں تنگی محسوس کرتے تھے کیوں کہ یہ پہاڑیاں مشرکین کی ذبح گاہیں تھیں۔ ایک قول ہے کہ بعض بتوں کی تعظیم میں وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے اس کے بارے میں سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی اور اس نے سعی کو مباح قرار دیا۔ جمہور نے اسے افعال حج میں شمار کیا ہے کیوں کہ یہ فعل نبوی کی صفت ہے جو تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے یعنی سعی طواف کے ساتھ متصل رہی ہے۔

سعی کی صفت

جمہور علما کی رائے ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی صفت یہ ہے کہ دعا سے فراغت کے بعد آدمی صفا پر چڑھے

اس کی پہاڑی پر دوڑے یہاں تک کہ وہ وادی کے درمیان پہنچ جائے پھر وہ رمل کرے یہاں تک کہ مروہ کے قریب تک کی مسافت اسی طرح طے کر لے۔ جب یہ طے کر لے اور اسے پار کر لے تو اپنے معمول کے مطابق چلے یہاں تک کہ مروہ کے پاس پہنچ جائے پھر اس پر چڑھ جائے۔ تا آنکہ خانہ کعبہ اسے نظر آنے لگے پھر وہ اسی طرح کی دعا اور تکبیر دوہرائے جو اس نے صفا پر دوہرائی تھی۔ اگر وہ مروہ کے نچلے حصہ ہی پر ٹھہر جائے تو تمام فقہا کے نزدیک یہ کافی ہے۔ پھر وہ مروہ سے اترے اور اپنے معمول کے مطابق چلے یہاں تک کہ وادی کے درمیان تک پہنچ جائے۔ وہاں پہنچ کر رمل کرے یہاں تک کہ اسی طرح وہ اس جانب تک جائے جو صفا سے قریب ہے۔ اس طرح وہ سات بار یہی عمل دوہرائے ہر چکر وہ صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے۔ اگر اس نے صفا سے پہلے مروہ سے آغاز کر دی تو وہ چکر کالعدم ہو جائے گا کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے کہ:

نَبْدَأُ بِمَا بَدَاَ اللّٰهُ بِهٖ نَبْدَأُ بِالصَّفَا

(ہم وہاں سے شروع کرتے ہیں جہاں سے اللہ نے شروع کیا ہے۔ ہم صفا سے شروع کرتے ہیں)

اللہ کے رسول کی مراد آیت. إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ ہے۔ عطاء کہتے ہیں کہ اگر کسی کو معلوم نہ ہو اور وہ مروہ سے آغاز کر دے تو وہ کافی ہو گا۔

علما کا اجماع ہے کہ سعی کے وقت کے بارے میں کوئی متعین قول نہیں ہے کیوں کہ وہ دعا کی جگہ ہے۔ حدیث جابرؓ سے ثابت ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب صفا پر کھڑے ہوتے تو تین بار تکبیر کہتے اور یہ دعا پڑھتے:

لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

(اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ تنہا ہے کوئی اس کا شریک نہیں۔ بادشاہی اسی کے لیے ہے اور ساری تعریف اسی کے لیے ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے)

وہ تین بار اسے پڑھتے۔ مروہ پر بھی اسی طرح تین بار تکبیر اور دعا پڑھتے"۔

سعی کی شرائط

علما کا اتفاق ہے کہ طواف کی طرح سعی میں بھی حیض سے پاکی کی شرط ہے کیوں کہ حدیث عائشہؓ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم موجود ہے:

اِفْعَلِي كُلَّ مَايَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَّا تَطُوْفِي بِالْبَيْتِ وَلَا تَسْعٰى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ.

(ہر وہ فعل کرو جو حاجی کرتا ہے مگر بیت اللہ کا طواف مت کرنا اور نہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا۔)

یحییٰ نے مالک سے اس اضافہ کی انفرادی روایت کی ہے۔ راوی نے یہ اضافہ بیان کیا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سعی کی شرائط میں طہارت نہیں ہے سوائے حسن کے، کیوں کہ انہوں نے اسے طواف کے مشابہ قرار دیا ہے۔

سعی کی ترتیب

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ سعی طواف کے بعد ہو گی اور جو طواف سے پہلے سعی کر لے وہ واپس جائے اور طواف کر لے

خواہ وہ مکہ سے باہر جا چکا ہو۔ اگر اسے معلوم نہیں تھا یہاں تک کہ عمرہ میں یا حج میں اس کی عورتوں تک رسائی ہوگئی تو اس پر اگلے سال کا حج اور قربانی کا جانور یا دوسرا عمرہ واجب ہے۔ امام ثوری کہتے ہیں کہ اگر اس نے کر لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ مکہ سے نکل چکا ہے تو واپسی واجب نہیں ہے اور اس پر ایک خون واجب ہے۔

یہ گفتگو تھی سعی کے حکم، اس کی صفت اور اس کی مشہور شرائط اور ترتیب کے بارے میں۔

عرفہ کو روانگی

حاجی کے لیے سعی کے بعد جو فعل ہے وہ یوم الترویہ کو منیٰ کی طرف خروج اور وہاں عرفہ کی رات گزارنا ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ امام یوم الترویہ میں منیٰ میں ظہر، عصر، مغرب اور عشا کی نماز میں قصر پڑھائے گا مگر اس پر بھی اجماع ہے کہ جس شخص کے پاس وقت تنگ ہو اس کے حج کی صحت کے لیے یہ فعل شرط نہیں ہے پھر عرفہ کے دن امام لوگوں کے ساتھ منیٰ سے نکل کر عرفہ کے لیے روانہ ہوگا اور وہاں ٹھہرے گا۔

وقوفِ عرفہ

اس فعل پر گفتگو اس کے حکم، اس کی صفت اور اس کی شرائط پر مشتمل ہے۔ وقوف عرفہ کے حکم کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ یہ حج کا رکن ہے اور جس نے اسے چھوڑا اس پر اکثر علما کے نزدیک اگلے سال کا حج اور قربانی کا جانور واجب ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے:

"الحجُّ عَرَفَةٌ"

(حج عرفہ ہے۔)

وقوفِ عرفہ کی صفت یہ ہے کہ یوم عرفہ کو امام زوال سے پہلے عرفہ پہنچے اور جب سورج زوال کی طرف مائل ہو جائے تو لوگوں کے سامنے خطبہ دے پھر ظہر کے اول وقت میں ظہر اور عصر کو جمع کر لے۔ پھر غروب آفتاب تک وہ ٹھہرا رہے۔ اس پر علما کا اتفاق اس لیے ہے کہ یہ صفت فعل نبوی کے طور پر متفقہ صفت ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حج کو قائم کرنا سلطان اعظم کی ذمہ داری ہے یا اس شخص کی ذمہ داری ہے جسے سلطانِ اعظم اس کام کے لیے مامور کر لے۔ اور وہی نماز پڑھائے خواہ سلطان نیک ہو یا بدکار ہو یا بدعتی ہو اور اس سلسلہ میں سنت یہ ہے کہ وہ یوم عرفہ کو لوگوں کے ساتھ عرفہ کی مسجد آئے اور جب سورج زوال کی طرف مائل ہو تو خطبہ دے جیسا کہ ہم نے کہا اور ظہر و عصر کی نمازیں جمع کرے۔ عرفہ میں ظہر و عصر کے لیے مؤذن اذان کب دے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ امام خطبہ دے یہاں تک کہ وہ اپنے خطبہ کا ابتدائی حصہ یا بعض حصہ مکمل کرے تو مؤذن اذان دے اور وہ خطبہ جاری رکھے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اذان اس وقت ہو جب امام دوسرے خطبہ تک پہنچ جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جب امام منبر پر چڑھے تو وہ مؤذن کو اذان دینے کے لیے کہے اور وہ جمعہ کی طرح اذان دے۔ جب مؤذن اذان سے فارغ ہو جائے تو امام کھڑا ہو کر خطبہ دے پھر وہ اتر آئے اور موذن نماز کے لیے اقامت کہے۔ امام ابوثور نے بھی جمعہ سے مشابہت پیدا کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔ ابن نافع نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ عرفہ کی اذان خطبہ کے

لیے امام کے بیٹھنے کے بعد ہو۔ حدیث جابرؓ میں ہے کہ ''جب سورج زوال کو آ گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قصواء کو حکم دیا۔ وہ آپ کو لے کر روانہ ہوئی اور وادی میں آ گئی۔ آپ نے لوگوں سے خطاب کیا پھر بلالؓ نے اذان دی پھر اقامت کہی۔ آپ نے ظہر کی نماز پڑھائی پھر انہوں نے اقامت کہی اور آپؐ نے عصر کی نماز پڑھائی اور دونوں کے درمیان کوئی اور نماز نہیں پڑھی پھر موقف کی طرف بڑھے۔''

علما کا اختلاف ہے کہ دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ذریعہ ان دونوں نمازوں کو جمع کرے یا ایک اذان اور دو اقامتوں کے ذریعہ؟ امام مالک کی رائے ہے کہ دو اذانوں اور دو اقامتوں کے ذریعہ ان نمازوں کو جمع کرے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتوں سے انہیں جمع کرے۔ امام مالک سے اسی طرح کا قول منقول ہے۔ امام احمد سے مروی ہے کہ دو اقامتوں سے انہیں جمع کرے۔

امام شافعی کی دلیل حضرت جابرؓ کی طویل حدیث ہے جو حج نبویؐ کی صفت بیان کرتی ہے اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ ''آپؐ نے ایک اذان اور دو اقامتوں میں ظہر و عصر کی نماز پڑھائی۔'' امام مالک کا قول حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اصلاً ہر نماز جب علیحدہ پڑھی جاتی ہے تو ایک اذان اور ایک اقامت ناگزیر ہوتی ہے۔ علما کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر امام یوم عرفہ کو ظہر سے پہلے خطبہ نہ دے تو نماز جمعہ کے برعکس اس کی نماز جائز ہے۔ اسی طرح علما کے درمیان اجماع ہے کہ اس نماز کی قرأت سری ہے اور نماز قصر ہو گی اگر مسافر امام ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ امام مکہ کا ہو تو یوم الترویہ کو منیٰ میں، یوم عرفہ کو عرفہ میں اور قربانی کی رات کو مزدلفہ میں قصر کرے گا یا نہیں؟ امام مالک، امام اوزاعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ ان جگہوں کی سنت قصر نماز کی ہے خواہ وہ مکہ کا باشندہ ہو یا نہ ہو۔ امام ثوری، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کی رائے ہے کہ جو ان جگہوں کا باشندہ ہو اس کے لیے قصر کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ روایتوں میں کہیں نہیں آتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھنے والوں میں سے کسی نے آپؐ کے سلام پھیرنے کے بعد نماز مکمل کی ہو۔ دوسرے فریق کی دلیل معروف اصل پر باقی رہنا ہے وہ یہ کہ قصر صرف مسافر کے لیے جائز ہے تا آنکہ تخصیص کی کوئی دلیل ہو۔

عرفہ اور منیٰ میں جمعہ واجب ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایام حج کے سوا دوسرے دنوں میں منیٰ اور عرفہ میں جمعہ واجب نہیں ہے نہ اہل مکہ پر نہ دوسروں پر الا یہ کہ امام عرفہ کا باشندہ ہو۔ امام شافعی نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے مگر انہوں نے وجوب جمعہ کے لیے شرط یہ رکھی ہے کہ باشندگانِ عرفہ میں سے کم از کم چالیس افراد موجود ہوں جیسا کہ جمعہ کے وجوب کے لیے اس تعداد کی شرائط کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر منیٰ اور عرفہ میں امیر حج ایسا شخص ہے جو قصر نہیں کر سکتا تو وہ جمعہ کی نماز پڑھائے گا اگر جمعہ کا دن ہو گا۔ امام احمدؒ کہتے ہیں کہ اگر وہ مکہ کا والی ہے تو وہ جمع کرے گا۔ یہی امام ابوثور کا قول ہے۔

وقوفِ عرفہ کی شرائط

عرفہ میں وقوف نماز کے بعد ہو گا کیوں کہ اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم عرفہ میں ظہر و عصر کی نمازیں پڑھانے کے بعد اٹھے۔ اور اس کی پہاڑیوں پر کھڑے ہوئے اور لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے

لگے اور تمام حاضرین آپ کے ساتھ غروب آفتاب تک کھڑے رہے۔ جب غروب یقینی ہو گیا اور اچھی طرح واضح ہو گیا تو وہاں سے مزدلفہ کے لیے روانہ ہو گئے۔'' اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عرفہ میں وقوف کی سنت یہی ہے۔ ان کا اس امر پر اجماع ہے کہ جس نے زوال سے پہلے عرفہ میں وقوف کیا اور زوال سے پہلے وہاں سے رخصت ہو گیا تو اس کا وقوف شمار نہیں ہوگا اور اگر وہ واپس نہیں آیا کہ زوال کے بعد وقوف کر لے یا اس رات میں طلوع فجر سے پہلے وقوف کر لے تو اس کا حج فوت ہو گیا۔ عبداللہ بن معمر الدیلیؓ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

الحَجُّ عَرفَاتٌ فَمَنۡ أدۡرَکَ عَرفَةَ قَبۡلَ أنۡ يَّطۡلُعَ الفَجۡرُ فَقَدۡ أدۡرَکَ.

(حج عرفات کو کہتے ہیں جس نے طلوع فجر سے پہلے عرفہ کو پالیا اس نے حج کو پالیا۔)

یہ وہ حدیث ہے جس میں یہ صحابی منفرد ہیں مگر اس پر اتفاق ہے۔ علما کا اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو زوال کے بعد عرفہ میں وقوف کرے پھر غروب آفتاب سے پہلے وہاں سے رخصت ہو جائے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر اگلے سال کا حج ہے الا یہ کہ فجر سے پہلے وہ واپس ہو جائے۔ اور اگر امام سے پہلے مگر غروب آفتاب کے بعد وہاں سے رخصت ہو تو وہ وقوف کافی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ ان کے نزدیک وقوف کی صحت کی شرط یہ ہے کہ وہاں ایک رات ٹھہر جائے۔ جمہور علما کہتے ہیں کہ جو عرفہ میں زوال کے بعد وقوف کرے اس کا حج مکمل ہے گرچہ غروب آفتاب سے پہلے روانہ ہو جائے۔ البتہ اس پر خون واجب ہونے کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث عروہ بن مضرسؓ ہے۔ اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جمع بین الصلوٰتین کر کے حاضر ہوا اور پوچھا: کیا میرے اوپر حج کا کوئی حصہ باقی رہ گیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

مَنۡ صَلىَّ هٰذِهِ الصَّلوٰة مَعنَا وَوَقَفَ هٰذَا المؤقِفَ حَتّٰى نُفِيضَ أو أفَاضَ قَبۡلَ ذَالِکَ مِنۡ عَرفَاتٍ لَيلاً أونَهَارًا فَقَدۡ تُم حَجَّه، وَقَضٰى تَفَثَه،.

(جس نے ہماری معیت میں یہ نماز پڑھ لی اور اس موقف میں وقوف کر لیا تا آنکہ ہم روانہ ہوں یا وہ اس سے پہلے رات یا دن کو عرفات سے روانہ ہو تو اس کا حج مکمل ہو گیا اور اس نے میل کچیل دور کر لی۔)

علما کا اجماع ہے کہ اس حدیث میں دن سے مراد زوال کے بعد کا وقت ہے۔ جس نے رات کی شرط لگائی ہے اس نے غروب آفتاب تک عرفہ میں وقوفِ نبوی سے استدلال کیا ہے مگر جمہور کہہ سکتے ہیں کہ غروب تک عرفہ میں وقوف نبوی کی خبر حدیث عروہ بن مضرسؓ نے اس طور سے دی ہے کہ یہ افضل ہے کیوں کہ یہ مسئلہ تخییر کا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

عَرفَةُ كُلُّهَا موَقِفٌ وَارتَفِعُوا عَنۡ بطۡنِ عَرفَةَ، وَالمُزدِلفَةُ كُلُّهَا. وَقِفٌ الأبَطۡنَ مُحَسَّرٍ. وَمنٰى كُلُّهَا مَنۡحَرٌ وَفِجَاجُ مَكَةَ مَنۡحَرٌ وَمَبِيتٌ.

(عرفہ پورا جائے وقوف ہے اور عرفہ کے دامن سے اٹھ جاؤ۔ مزدلفہ پورا جائے وقوف ہے سوائے وادیٔ محسر کے۔ منٰی پورا قربانی گاہ ہے۔ مکہ کے راستے قربانی گاہیں اور شب باشی کی جگہیں ہیں۔)

علما کا اس آدمی کے بارے میں اختلاف ہے جو عرفہ کے مقام عرنہ میں وقوف کرے۔ ایک قول ہے کہ اس کا حج مکمل ہے اور اس پر ایک خون واجب ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کا حج نہیں ہوگا۔ حج کو باطل قرار دینے والوں کی دلیل وہ ممانعت ہے جو اس سلسلہ میں حدیث میں وارد ہے اور اسے باطل نہ سمجھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ عرفہ کی تمام جگہوں میں وقوف جائز ہے سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ایسی نہیں ہے جس کی وجہ سے اصل سے خروج لازم آئے اور یہ حجت بن سکے۔

یوم عرفہ کی سنتوں کے سلسلہ میں یہ گفتگو تھی۔ وقوف عرفہ سے متصل حج کا فعل غروب کے بعد مزدلفہ کے لیے روانگی اور وہاں کے افعال ہیں۔ اب ہمیں اسی پر گفتگو کرنا ہے۔

مزدلفہ کے افعال

یہاں بھی گفتگو اس فعل کے حکم، اس کی صفت اور وقت پر مشتمل ہوگی۔ اس فعل کے ارکان حج میں شامل ہونے کے سلسلہ میں اصل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ. (البقرہ:۱۹۸)

(مشعر حرام (مزدلفہ) کے پاس ٹھیر کر اللہ کو یاد کرو اور اس طرح یاد کرو جس کی ہدایت اس نے تمہیں کی ہے۔)

علما کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص مزدلفہ میں قربان کی رات مر گیا اور امام کے ساتھ اس نے مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کرلیں اور نماز فجر کے بعد اچھی طرح صبح ہو جانے تک عرفہ میں اس نے وقوف کیا ہو تو اس کا حج مکمل ہے کیوں کہ یہ فعل نبوی ؐ کی صفت ہے۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ مزدلفہ میں ٹھہرنا (نماز صبح کے بعد) اور وہاں شب باشی کرنا حج کی سنتوں میں سے ہے یا فرائض میں سے؟ امام اوزاعی کہتے ہیں اور تابعین کی ایک جماعت بھی ان کی ہم نوا ہے کہ یہ حج کے فرائض میں سے ہے اور جس شخص سے وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے اس پر اگلا حج اور قربانی کا ایک جانور ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ فرض نہیں ہے اور جس شخص سے مزدلفہ میں وقوف اور شب باشی فوت ہو جائے اس پر ایک خون ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر رات کے پہلے نصف کے بعد وہاں سے رخصت ہو جائے اور وہاں نماز صبح نہ پڑھے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ جمہور کی دلیل وہ صحیح حدیث ہے جس میں صراحت کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ضعیف اہل وعیال کو رات ہی میں روانہ کر دیا اور انہوں نے آپ ؐ کے ساتھ نماز صبح نہیں پڑھی۔'' فریق اول کی دلیل حدیث عروہ بن مضرس ؓ میں قول نبوی ہے، یہ حدیث متفق علیہ ہے: ''جس نے ہمارے ساتھ یہ نماز (یعنی مزدلفہ کی نماز صبح) پالی اور وہ عرفہ سے رات یا دن کو ہو کر آیا ہے تو اس کا حج مکمل ہو گیا اور اس نے اپنی میل کچیل دور کر لی۔'' ان کی دلیل قرآن کی یہ آیت بھی ہے:

فَاِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ. (البقرہ:۱۹۸)

(پھر جب عرفات سے چلو تو مشعر حرام (مزدلفہ) کے پاس ٹھیر کر اللہ کو یاد کرو اور اس طرح یاد کرو جس کی ہدایت

اس نے تمہیں کی ہے۔)

فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اس حدیث میں مذکور تمام چیزوں کو اختیار نہ کرنا واجب ہے۔ ان میں سے اکثر کی رائے ہے کہ جس نے رات میں مزدلفہ میں قیام کیا اور وہاں سے نماز صبح سے پہلے روانہ ہو گیا تو اس کا حج مکمل ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے وہاں رات گزاری اور نماز کے وقت سویا رہ گیا تو اس کا حج مکمل ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ اگر وہ مزدلفہ میں ٹھہرا اور ذکر الٰہی نہیں کیا تو اس کا حج مکمل ہے۔ یہاں بھی ظاہر آیت سے ان کا استدلال کمزور ہے۔ مزدلفہ اور جمع دونوں نام اسی جگہ کے ہیں اور ان میں حج کی سنت جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، یہ ہے کہ لوگ وہاں رات گزاریں، عشا کے اول وقت میں مغرب اور عشا کو جمع کریں اور منہ اندھیرے صبح کی نماز ادا کریں۔

رمی جمار (کنکریاں مارنا)

مزدلفہ میں شب باشی کے بعد اگلا فعل رمی جمار کا ہے۔ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مشعر حرام یعنی مزدلفہ میں نماز فجر کے بعد وقوف کیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے وہاں سے منٰی کے لیے روانہ ہو گئے۔ اور آج کے دن یعنی یوم النحر کو طلوع آفتاب کے بعد جمرۃ العقبہ کو رمی کیا۔'' مسلمانوں کا اجماع ہے کہ جس نے اس دن اس وقت یعنی طلوع آفتاب کے بعد زوال تک رمی کر لیا اس نے وقت پر رمی کیا۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو اس کے علاوہ دوسرے جمرات کو کنکریاں نہیں ماریں۔ اگر کوئی طلوع فجر سے قبل رمی کر لے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع فجر سے قبل رمی کرنے کی کسی کو رخصت دی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر طلوع فجر سے پہلے اس نے رمی کر لی ہے تو اسے دہرائے۔ یہ امام ابو حنیفہ، امام ثوری اور امام احمد کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں ہے گرچہ مستحب طلوع آفتاب کے بعد رمی کرنا ہے۔ ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل فعل نبوی ہے اور پھر یہ تاکید بھی کہ ''اپنی عبادت کے طریقے مجھ سے سیکھو۔'' اور ابن عباسؓ کی یہ روایت بھی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کمزور اہل وعیال کو آگے روانہ کر دیا اور تاکید کر دی کہ:

لَاتَرْمُوا الْجمرةَ حَتّٰی تَطْلَعَ الشَّمْسُ.

(جمرہ کو کنکری مت مارنا جب تک آفتاب طلوع نہ ہو جائے۔)

طلوع فجر سے پہلے رمی کی اجازت دینے والوں کی دلیل حدیث ام سلمہؓ ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ ''حضرت عائشہؓ نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو ام سلمہؓ کو بلا بھیجا۔ انہوں نے طلوع فجر سے پہلے رمی کر لی اور چلی گئیں اور طواف افاضہ کر لیا اور وہی دن تھا جس میں اللہ کے رسول ان کے یہاں موجود تھے۔'' حضرت اسماءؓ کی حدیث بھی ہے کہ ''انہوں نے رات میں رمی کر لی اور فرمایا: ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی یہی کرتے تھے۔''

علما کا اجماع ہے کہ جمرۃ العقبہ کے رمی کے لیے مستحب وقت طلوع آفتاب سے زوال تک ہے اور اگر یوم النحر کو غروب آفتاب سے پہلے کوئی رمی کر لے تو کافی ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے مگر امام مالک کہتے ہیں کہ اس کے لیے ایک خون بہانا مستحب ہے۔ اگر کوئی رمی نہ کر سکے اور سورج غروب ہو جائے پھر وہ رات میں یا صبح کو رمی کرے تو یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ امام

مالک اس پر ایک خون واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر رات میں رمی کر لی ہے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور اگر صبح تک کے لیے اس نے ٹال دیا ہے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے اگر اس نے رات کے لیے یا اگلے دن کے لیے موخر کر دیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کے چرواہوں کو اس کی رخصت دی ہے کہ وہ رات میں رمی کر لیں۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سائل نے پوچھا: اے اللہ کے رسول، میں نے شام کو رمی کی ہے؟ آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں۔'' امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ متفق علیہ وقت وہ ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کی ہے۔ اور یہی سنت ہے۔ اور جس نے حج کی کسی سنت کی خلاف ورزی کی اس پر خون واجب ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور اسی طرح جمہور کا عمل ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ چرواہوں کو رخصت دینے کا مطلب یہ ہے کہ یوم النحر گزر گیا ہو۔ جمرۃ العقبہ کی رمی انہوں نے کر لی ہو اور تیسرا دن ہو اور وہ رخصتی کا پہلا دن ہے چنانچہ اللہ کے رسول نے انہیں رخصت دے دی کہ اس دن کے لیے اور بعد والے دن کے لیے رمی کر لیں۔ اگر وہ روانہ ہو جاتے تو فارغ ہو جاتے اور اگر کل کے لیے قیام کرتے تو رخصتی کے آخری دن لوگوں کے ساتھ رمی کرتے اور پھر روانہ ہوتے۔ علما کی جماعت کے نزدیک چرواہوں کو رخصت دینے کا مطلب ہے کہ ایک دن میں دو دن جمع کر لیے جائیں مگر امام مالک کے نزدیک جمع کی شکل یہ ہے کہ گویا کسی نے تیسرے دن جمع کیا اور دوسرے اور تیسرے دن کی رمی ایک ساتھ کی۔ کیوں کہ ان کے نزدیک قضا اسی چیز کی ہوگی جو واجب ہو گئی ہو۔ بہت سے علما نے دونوں کو ایک دن میں جمع کرنے کی رخصت دی ہے خواہ اضافہ والا دن ماضی کا ہو یا مستقبل کا۔ انہوں نے اسے قضا سے تشبیہ نہیں دی ہے۔ یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حج میں یوم النحر کو جمرہ کو رمی کیا، پھر جانور کی قربانی دی، پھر حلق کرایا، پھر طواف افاضہ کیا۔'' علما کا اجماع ہے کہ یہ حج کی سنت ہے۔

علما کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی ترتیب الٹ دے۔ اور انہیں مقدم یا مؤخر کر دے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ جس نے جمرۃ العقبہ کو رمی کرنے سے پہلے حلق کرا لیا اس پر فدیہ واجب ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام داؤد اور امام ابوثور کا قول ہے کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت امام مالک نے حدیث عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے کہ وہ کہتے ہیں ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں کھڑے ہو گئے اور لوگ سوالات کرنے لگے ایک شخص آیا اور اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسول، مجھے معلوم نہ تھا۔ میں نے قربان سے پہلے حلق کرا لیا؟ آپؐ نے فرمایا: قربانی کرو، کوئی حرج نہیں ہے۔ ایک دوسرا شخص آیا اور اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسول، مجھے معلوم نہ تھا، میں نے رمی کرنے سے پہلے قربان کر لی؟ آپؐ نے فرمایا: جاؤ رمی کرو کوئی حرج نہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ اس وقت اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے تقدیم و تاخیر کا جو سوال بھی کیا گیا آپؐ نے یہی فرمایا: کر لو، کوئی حرج نہیں ہے۔'' یہ ابن عباسؓ کے طریق سے بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی گئی ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول نے اس شخص کو فدیہ دینے کا حکم دیا ہے جو ضرورت کے تحت وقت سے پہلے حلق کرائے پھر بلا ضرورت تقدیم و تاخیر کیسے روا ہو سکتی ہے۔ جب کہ حدیث میں رمی سے پہلے حلق کا ذکر بھی نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک جو ذبح کرنے سے پہلے حلق کروائے اس پر کوئی چیز

واجب نہیں ہے اسی طرح وہ شخص بھی ہے جو رمی سے پہلے ذبح کردے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر قربانی کرنے سے پہلے حلق کرالے یا رمی کرنے سے پہلے حلق کرالے تو اس پر ایک خون واجب ہے اور اگر وہ حج قران کر رہا ہے تو اس صورت میں اس پر دو خون واجب ہیں۔ امام زفر کہتے ہیں کہ اس پر تین خون واجب ہیں ایک قران کا خون، اور قربانی کرنے سے پہلے اور رمی کرنے سے پہلے حلق کرانے کے دو خون۔ علما کا اجماع ہے کہ رمی سے پہلے جو قربانی کردے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے کیوں کہ اس میں نص موجود ہے۔ البتہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: حج میں جو شخص تقدیم یا تاخیر کرے اس پر ایک خون بہانا واجب ہے۔ اور جو رمی اور حلق سے پہلے طواف افاضہ کرلے تو اس پر دوبارہ طواف کرنا لازم ہے۔ امام شافعی اور ان کے ہم نوا کہتے ہیں کہ دوبارہ طواف کرنا لازم نہیں ہے۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی کرنے سے پہلے جو شخص طواف افاضہ کرلے اور پھر اپنی بیوی سے ہم بستری کرے تو اس پر ایک خون بہانا واجب ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ حاجی جتنی کنکریاں مارے گا ان کی کل تعداد ستر ہے۔ ان میں سے یوم النحر کو جمرۃ العقبہ کو سات کنکریاں مارے گا اس جمرہ کو خواہ وہ اوپر سے مارے، خواہ نیچے سے، خواہ وسط سے، ان سب کی گنجائش ہے۔ اس کی پسندیدہ جگہ وادی کا حصہ ہے کیوں کہ حدیث ابن مسعودؓ میں وارد ہے کہ وہ وادی میں اندر گئے اور فرمایا: یہیں سے قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی خدا نہیں، میں نے اس شخص کو رمی کرتے ہوئے دیکھا ہے جس پر سورہ بقرہ نازل ہوئی ہے صلی اللہ علیہ وسلم۔ علما کا اجماع ہے کہ دوبارہ رمی کرے اگر کنکری عقبہ پر نہ پڑے۔ اور وہ ایام تشریق کے ہر دن تینوں جمرات کو اکیس کنکریاں مارے اسی طرح ہر جمرہ کو سات کنکریاں مارے۔ یہ بھی جائز ہے کہ دو دن رمی کرلے اور تیسرے دن رخصت ہو جائے کیوں کہ اللہ کا ارشاد ہے:

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ. (البقرہ: ۲۰۳)

(پس جو کوئی جلدی کرکے دو ہی دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں)

کنکری کے سائز کے سلسلہ میں علما کہتے ہیں کہ وہ خزف ریزہ کی مانند ہو، کیوں کہ حدیث جابرؓ وابن عباسؓ وغیرہ میں مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خزف ریزوں کی مانند پتھروں سے رمی کیا۔ ہر یوم تشریق کو رمی جمرات کے سلسلہ میں علما کے نزدیک سنت یہ ہے کہ وہ پہلے جمرہ کو رمی کرے اور وہاں ٹھہر کر دعا کرے۔ اسی طرح دوسرے جمرہ پر کرے اور وہاں دیر تک ٹھہرے اور تیسرے جمرہ پر رمی کرے مگر وہاں بالکل نہ ٹھہرے۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ رمی کا یہی طریقہ اختیار کرتے تھے۔ علما کے نزدیک ہر جمرہ کو رمی کرتے وقت تکبیر کہنا بہتر ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی مروی ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ ایام تشریق میں تینوں جمرات کو رمی زوال کے بعد کیا جائے۔ اس میں اختلاف ہے کہ ایام تشریق میں کوئی زوال سے قبل کرلے تو کیا حکم ہوگا؟ جمہور علما کہتے ہیں کہ اگر زوال سے پہلے رمی کرلی تو زوال کے بعد دوبارہ رمی کرے۔ ابو جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ رمی جمار طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ہے اور اس پر اجماع ہے کہ ایام تشریق میں کسی نے رمی جمار نہیں کیا یہاں تک کہ آخری دن آفتاب غروب ہو گیا تو وہ اس کے بعد رمی نہیں کرے گا۔ اس پر جو کفارہ واجب ہوگا اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جس نے رمی جمار کل، یا بعض یا کوئی ایک چھوڑ دیا تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر سارے جمرات کو اس نے چھوڑ دیا ہے تو اس پر ایک خون واجب ہے اور اگر ایک یا اس سے زائد جمرہ چھوڑ دیا ہے تو اسے ہر جمرہ کے بدلے نصف صاع گیہوں ایک مسکین کو کھلانا ہے تا آنکہ وہ ایک خون کے برابر

کی قیمت تک پہنچ جائے جو تمام جمرات کو ترک کرنے کا کفارہ ہے۔ سوائے جمرۃ العقبہ کے، کہ اس کو ترک کرنے پر ایک خون ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر ایک کنکری کے بدلے ایک مد کھانا اور دو کنکریوں کے بدلے دو مد کھانا ہے اور تین کنکریوں کے بدلے ایک خون ہے۔ امام ثوری نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے مگر چوتھی کنکری میں وہ خون کو واجب قرار دیتے ہیں۔ تابعین کی ایک جماعت نے ایک کنکری کی رخصت دی ہے اور اس کے فوت ہونے پر کسی چیز کو واجب نہیں مانا ہے۔ ان کے حق میں دلیل حدیث سعد بن ابی وقاصؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''ہم اللہ کے رسول کے ساتھ حج میں نکلے۔ بعض لوگ کہہ رہے تھے کہ ہم نے سات کنکریاں ماریں اور بعض لوگ کہہ رہے تھے کہ ہم نے چھ کنکریاں ماریں۔ ہم میں سے کسی نے کسی پر کسی نکیر کا اظہار نہیں کیا۔'' اہل ظاہر اس میں کچھ بھی واجب قرار نہیں دیتے اور جمہور کہتے ہیں کہ جمرۃ العقبہ ارکان حج میں شامل نہیں ہے جب کہ اصحاب مالک میں سے عبدالملک اسے حج کا رکن قرار دیتے ہیں۔

یہ احرام سے لے کر حلال ہونے تک حج کے جملہ افعال ہیں۔ حلال ہونے کی بھی دو قسمیں ہیں: حلال اکبر اور یہ طواف افاضہ ہے۔ اور حلال اصغر، یہ رمی جمرۃ العقبہ ہے۔ اس میں جو اختلاف ہے اس کا ذکر ہم عنقریب کریں گے۔

جنس ثالث

احکام حج

اس جنس میں حج کے احکام پر گفتگو ہوگی کیوں کہ حج میں واقع ہونے والے اختلال و فساد پر ابھی تک بحث نہیں ہوئی ہے۔ ان میں سب سے اہم یہ مسئلہ ہے کہ کوئی شخص حج شروع کر دے مگر بیماری کی وجہ سے یا دشمن کی وجہ سے رکاوٹ کھڑی ہو جائے یا وہ وقت نکل جائے جو حج کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے یا اس کا حج اس طرح فاسد ہو جائے کہ حج کو فاسد کرنے والے ممنوعات میں کسی کا ارتکاب کر بیٹھے یا ان پابندیوں کو توڑ دے جو اس پر عائد کی گئی ہیں یا اس کے کچھ افعال فوت ہو جائیں۔ اب ابتدا ہم وہاں سے کریں گے جس کے سلسلہ میں شرعی نص موجود ہے یعنی محصور کا حکم، شکار کو مارنے والے کا حکم، وقت سے پہلے حلق کرانے والے کا حکم اور احرام کھولنے سے پہلے میل کچیل دور کرنے کا حکم۔ تمتع اور قران کرنے والوں کو حکم بھی اسی باب میں شامل ہے کیوں کہ اس میں قربان کے جانور کا وجوب رخصت کی وجہ سے ہے۔

محصور کا حکم:

احصار یعنی محصوری کا حکم اللہ کے اس ارشاد سے ماخوذ ہے:

فَاِنْ اُحْصِرْتُم فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّه‘ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً اَوْبِهٖ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْصَدَقَةٍ اَوْنُسُكٍ فَاِذَا اَمِنْتُم فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ. (البقرہ: ۱۹۶)

(اور اگر کہیں گھر جاؤ تو جو قربانی میسر آئے اللہ کی جناب میں پیش کرو اور اپنے سر نہ مونڈو جب تک کہ قربانی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔ مگر جو شخص مریض ہو، یا جس کے سر میں کوئی تکلیف ہو اور اس بنا پر اپنا سر منڈ والے تو اسے

چاہیے کہ فدیہ کے طور پر روزے رکھے یا قربانی کرے۔ پھر اگر تمہیں امن نصیب ہو جائے (اور تم حج سے پہلے مکہ پہنچ جاؤ) تو جو شخص تم میں سے حج کا زمانہ آنے تک عمرہ کا فائدہ اٹھائے وہ حسب مقدور قربان دے۔)

علما نے اس آیت کی تاویل میں بڑا اختلاف کیا ہے اور اسی وجہ سے محصور کے حکم میں بھی اختلاف کثیر رونما ہوا ہے۔ پہلا اختلاف تو یہ ہے کہ محصور (گھرے ہوئے) سے کیا مراد ہے، بیماری کی وجہ سے محصور یا دشمنی کے ذریعہ محصور؟ ایک گروہ نے کہا، یہاں دشمن سے گھرا ہوا شخص مراد ہے۔ دوسرے گروہ نے کہا، بیماری کی وجہ سے محصور شخص مراد ہے۔ دشمن کے ذریعہ محصور مراد لینے والے فقہا آیت بالا کے حصہ **فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضاً أَوْبِهِ أَذىً مِّنْ رَّأْسِهِ** (مگر جو شخص مریض ہو یا جس کے سر میں کوئی تکلیف ہو) سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر **أحصرتم** سے مراد بیماری کی وجہ سے محصور شخص ہوتا تو اس کے بعد مرض کا ذکر بے فائدہ ہوتا۔ یہ فقہا آیت کے اگلے حصہ **فاذا أنتم** (پھر اگر تمہیں امن نصیب ہو جائے) کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں اور یہ واضح دلیل ہے۔

بیماری کے ذریعہ محصور فرد مراد لینے والے فقہا کہتے ہیں کہ یہاں آیت میں **احصرتم** کا لفظ ہے **أحصرتم في العدو** کا لفظ نہیں ہے مزید برآں **حصره العدو** (دشمن نے اسے گھر لیا) اور **أحصره المرض** (بیماری نے اسے گھر لیا) کی ترکیبیں استعمال ہوتی ہیں آیت میں آگے مرض کا تذکرہ اس لیے ہوا ہے کہ بیماری کی دو قسمیں ہیں: محصور کر دینے والی بیماری اور محصور نہ کرنے والی بیماری۔ یہاں پہلی قسم کی صراحت ہوگئی ہے اور **فاذا أنتم** کا مطلب ہے **فاذا أنتم من المرض**۔

فریق اول نے اس کے برعکس بات کہی ہے۔ وہ کہ **أفعل** اور **فعل** کے معنی دو ہیں، فعل اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ دوسرے کے ذریعہ کوئی فعل وجود میں آئے اور **أفعل** اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ کسی فعل کو انجام دینے کے لیے دوسرے کو آمادہ کیا جائے۔ جیسے کوئی قتل کا ارتکاب کر بیٹھے تو کہا جائے گا **قَتَلَ** (اس نے قتل کیا) اور جب کوئی کسی کو قتل کرا دے تو کہا جائے گا **أَقْتَلَ** (اس نے قتل پر آمادہ کیا) اس صورت میں دشمن کے ذریعہ محصور شخص کے لیے **أحصر** اور بیماری کی وجہ سے محصور کے لیے **حصر** ہی زیادہ موزوں ہے کیوں کہ دشمنی کو محصور کرنے پر آمادہ کیا گیا ہے اور بیماری خود محصور کرنے والی ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ امن کا اطلاق اس وقت ہوگا جب کہ دشمن سے خوف اٹھ جائے۔ مرض سے مامون ہونا تو استعارہ ہے اور استعارہ اس وقت مراد لیا جائے گا جب کہ حقیقت سے خروج کی کوئی دلیل ہو۔ اسی طرح مریض کے حکم کا تذکرہ حصر کے حکم کے بعد کیا گیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ **أحصرتم** کا مطلب مریض نہیں ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ دوسرا مسلک امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہاں محصور سے مراد ہر وہ شخص ہے جو حج سے رک گیا ہو خواہ بیماری کی وجہ سے، خواہ دشمن کی وجہ سے، یا گننے میں کوئی غلطی ہوگئی ہو یا کسی اور خطا کی وجہ سے۔ جمہور فقہا محصور کی دو ہی قسمیں قرار دیتے ہیں: بیماری کی وجہ سے گھرا ہوا، دشمن کی وجہ سے گھرا ہوا۔

دشمن کی وجہ سے محصور شخص پر جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ جہاں اسے گھیرا جائے وہیں احرام کھول دے اور امام ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ وہ یوم النحر کو ہی احرام کھولے۔ پہلے گروہ کے علما کے درمیان اس پر اختلاف ہے کہ اس پر قربانی کا جانور واجب ہوگا یا نہیں؟ اور اگر واجب ہے تو اسے ذبح کہاں کرے گا؟ اور اس نے حج یا عمرہ کا جو ارادہ کیا تھا اس کا اعادہ اس پر واجب ہے یا نہیں؟

امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر قربانی کا جانور واجب نہیں ہے اور اگر قربانی کا جانور اس کے ساتھ ہے تو جہاں احرام کھولے گا وہیں اسے ذبح کر دے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ قربانی کا جانور اس پر واجب ہے۔ اور اشہب کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابو حنیفہ نے حرم میں اسے ذبح کرنے کی شرط رکھی ہے اور امام شافعی نے کہا ہے کہ جہاں وہ احرام کھولے وہیں قربان کر دے۔ امام مالک محصور شخص پر اعادہ کو واجب نہیں کہتے اور ایک گروہ اس پر اعادہ کو واجب قرار دیتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس نے حج کا احرام باندھا تھا تو اس پر ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہے اور اگر اس نے قران کیا تھا تو ایک حج اور دو عمرے اس پر واجب ہیں اور اگر عمرے کا احرام باندھا تھا تو وہ عمرہ کی قضا کرے گا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد بن حسن کے نزدیک وہ گنہگار نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف نے اس کی تقصیر گنوائی ہے۔

امام مالک نے دوبارہ حج یا عمرہ کو واجب نہ ماننے کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب نے حدیبیہ میں احرام کھول دیا تھا اور خانہ کعبہ کا طواف کرنے سے پہلے انہوں نے قربانی کے جانور ذبح کیے، اپنے سر مونڈے اور ہر چیز کے لیے حلال ہو گئے مگر نہیں معلوم کہ اللہ کے رسول نے اپنے کسی صحابی کو یا ساتھ میں موجود دوسرے مسلمانوں کو اس کی قضا کرنے کا حکم دیا ہو یا انہیں دوبارہ انجام دینے کی بات کہی ہو۔

اعادہ کو واجب ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے اگلے سال عمرہ کیا تھا اور یہ گذشتہ عمرہ کی قضا تھی۔ اسی لیے اسے عمرۃ القضا کہا جاتا ہے۔ علما کا اس پر بھی اجماع ہے کہ بیماری کی وجہ سے یا کسی اور سبب سے محصور شخص پر قضا واجب ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا کی تھی یا قضا نہیں کی تھی؟ اور کیا قیاس سے قضا کا اثبات ہوگا یا نہیں ہوگا؟

جمہور علما کہتے ہیں کہ قضا واجب ہوگی جب کہ ادا کے علاوہ کوئی دوسرا حکم موجود ہو۔ جن لوگوں نے اس پر قربانی کا جانور واجب کیا ہے انہوں نے اس بنیاد پر یہ بات کہی ہے کہ آیت بالا دشمن کے ذریعہ محصور فرد کے بارے میں نازل ہوئی ہے یا یہ کہ یہ آیت عام ہے مگر اس میں قربانی کے جانور کے سلسلہ میں نص موجود ہے۔ ان لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب کرام کی سیرت سے استدلال کیا ہے کہ وہ حدیبیہ میں محصور کیے گئے تو انہوں نے جانور قربان کیے تھے۔ دوسرے فریق نے جواب دیا ہے کہ وہ قربانی کے جانور احرام کھولنے کی وجہ سے ذبح نہیں کیے گئے تھے بلکہ وہ تو آغاز ہی سے ساتھ میں لائے گئے تھے۔ ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ اصل تو یہ ہے کہ اس پر کوئی قربانی کا جانور واجب نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی دلیل قائم ہو۔

قربانی کا جانور واجب قرار دینے والوں کے درمیان یہ جو اختلاف ہوا کہ اسے ذبح کہاں کیا جائے تو اس میں اصل یہ ہے کہ سال حدیبیہ میں اللہ کے رسول نے کہا جانور قربان کیا تھا۔ ابن اسحٰق کہتے ہیں: آپ نے اسے حرم میں ذبح کیا تھا۔ دوسرے کہتے ہیں کہ مقام حل میں ذبح کیا تھا اور اس آیت سے استدلال کیا ہے:

هُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ. (الفتح: ۲۵)

(وہی لوگ تو ہیں جنہوں نے کفر کیا اور تم کو مسجد حرام سے روکا اور ہدی کے اونٹوں کو ان کی قربان کی جگہ نہ پہنچنے دیا۔)

امام ابوحنیفہ حج سے محصور شخص پر ایک حج اور عمرہ کو اس لیے واجب قرار دیتے ہیں کہ محصور نے عمرہ میں ایک حج کو فسخ کیا ہے اور ان میں سے کسی کو مکمل نہیں کیا ہے۔ یہ اس شخص کا حکم تھا جو دشمن کی وجہ سے گھر گیا ہو۔

بیماری کی وجہ سے محصور شخص کے حکم کے سلسلہ میں امام شافعی اور اہل حجاز کا مسلک یہ ہے کہ طواف خانہ کعبہ اور سعی بین الصفا والمروہ کے بغیر وہ احرام نہیں کھول سکتا۔ وہ ایک عمرہ کر کے احرام کھول دے کیوں کہ بیماری کی طوالت کی وجہ سے جب حج فوت ہو گیا تو وہ عمرہ میں تبدیل ہو گیا۔ یہ ابن عمرؓ، عائشہؓ، اور ابن عباسؓ کا مسلک ہے۔ اہل عراق نے اس کی مخالف رائے اختیار کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی جگہ احرام کھول دے۔ اس کا حکم دشمن کے ذریعہ گھرے ہوئے شخص ہی کا ہے۔ یعنی وہ قربانی کا جانور بھیج دے اور اس کی قربانی کے دن کا اندازہ کر لے اور تیسرے دن احرام کھول دے۔ یہ ابن مسعودؓ کا قول ہے۔ ان لوگوں نے حدیث حجاج بن عمرو انصاریؓ سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا

مَنْ كُسِرَ أَوْ عَرِجَ فَقَدْ حَلَّ وَعَلَيْهِ حَجَّةٌ أُخْرَىٰ.

(جس کی ہڈی ٹوٹ جائے یا جو لنگڑا ہو جائے تو وہ احرام کھول دے اور اس پر دوسرا حج ہے۔)

اور علما کا اجماع موجود ہے کہ دشمن کے ذریعہ محصور شخص کے حلال ہونے کے لیے طواف خانۂ کعبہ کی شرط نہیں ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ مرض کی وجہ سے محصور فرد پر قربانی کا جانور واجب ہے۔ امام ابوثور اور امام داؤد اس محصور فرد کے حکم کے ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس پر قربانی کا جانور واجب نہیں ہے اور یہ کہ آیت میں جس محصور کا ذکر ہے وہ دشمن کے ذریعہ گھرا ہوا شخص ہے۔ اس پر قضا واجب ہونے پر تمام علما کا اجماع ہے۔ ہر وہ شخص جس کا حج اس لیے فوت ہوا ہے کہ اس سے شمار کرنے میں غلطی ہوئی ہے کیوں کہ چاند اسے نظر نہ آ سکا تھا یا اس سے کوئی غلطی سرزد ہو گئی ہے تو ایسے ہر شخص کا حکم امام مالک کے نزدیک بیماری کی وجہ سے محصور شخص کا حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بیماری کے علاوہ کسی اور عذر کی وجہ سے جس کا حج فوت ہو جائے وہ ایک عمرہ کے ذریعہ احرام کھول دے اور اس پر قربانی کا جانور واجب نہیں ہے مگر حج کا اعادہ اس پر واجب ہے۔ باشندۂ مکہ جو بیماری کی وجہ سے محصور ہو گیا ہو، امام مالک کے نزدیک دوسرے انسانوں کی طرح ہے۔ وہ ایک عمرہ کر کے احرام کھول دے۔ اور اس پر قربانی کا جانور اور اعادۂ حج واجب ہے۔ امام زہری کہتے ہیں کہ ناگزیر ہے کہ وہ ایک عمرہ کر کے احرام کھولے خواہ اس کی لاش ہی اٹھائی جائے۔ امام مالک کے مسلک کی اصل یہ ہے کہ مرض میں محصور شخص اگر اگلے سال تک اپنے احرام میں باقی رہے تا آنکہ قضا کا حج کر لے تو اس پر قربانی کا جانور واجب نہیں ہے۔ اور اگر عمرہ کر کے حلال ہو گیا تو محصور والا قربانی کا جانور اس پر واجب ہو گا کیوں کہ اس نے سر مونڈ لیا ہے قبل اس کے کہ قضا کے حج میں قربانی کرتا۔

جن فقہا نے آیت قرآن فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ کی یہ تاویل کی ہے کہ اس میں محصور شخص سے خطاب ہے ان پر واجب ہے کہ ظاہر آیت کے مطابق یہ اعتقاد رکھیں کہ اس پر قربانی کے دو جانور واجب ہیں: ایک قضا کے حج میں قربانی کرنے سے پہلے احرام کھولتے وقت سر مونڈنے کی وجہ سے اور دوسرا عمرہ کے ذریعہ حج کا فائدہ اٹھانے کی وجہ سے۔ اور اگر حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام کھولے تو ایک تیسرا جانور بھی اس پر واجب ہو گا اور وہ اس تمتع کا جانور ہو گا جو حج کی ایک صنف ہے۔ امام مالک تو ایک ہی قربانی کا جانور اس پر واجب قرار دیتے ہیں اور آیت کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ آیت کے حصہ فَإِنْ

اُحْصِرْتُم فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهَدیٰ میں جس قربانی کے جانور کا ذکر ہے وہ بعینہ وہی جانور ہے جو آیت کے اگلے حصہ فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَی الحَجّ میں مذکور ہے۔ مگر اس تاویل میں بعد معلوم ہوتا ہے۔ زیادہ واضح یہی نظر آتا ہے کہ فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَی الحَجّ محصور کے علاوہ بارے میں ہے بلکہ یہ حقیقی تمتع کے بارے میں ہے گویا اللہ نے فرمایا: کہ اگر تم خوف زدہ نہ ہو اور عمرہ کے ذریعہ حج کا فائدہ حاصل کرنا چاہو تو قربانی کا جانور ذبح کرو۔ اس تاویل پر آیت کا درج ذیل ٹکڑا دلالت کرتا ہے:

ذَالِکَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُه' حَاضِرِیْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. (البقرہ: ۱۹۶)

(یہ رخصت ان لوگوں کے لیے ہے جن کے گھر مسجد حرام کے قریب نہ ہوں۔)

محصور میں حاضرین مسجد حرام اور دوسرے تمام لوگ برابر ہیں اور اس پر اجماع ہے۔

ہم محصور پر گفتگو مکمل کر چکے جس کے سلسلہ میں قرآن کا نص موجود تھا۔ اب ہم شکار مارنے والے کے احکام پر کلام کریں گے۔

شکار مارنے والے کے احکام:

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ درج ذیل ارشاد ربانی ایک محکم آیت ہے:

يَآاَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَه' مِنكُم مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ مِثْلَ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَاعَدْلٍ مِّنْكُم هَدْياً بَالِغَ الكعبَتهِ أَو كَفَّارَ ةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ أَوْعَدْلَ ذَالِكَ صِيَاماً. (المائدہ: ۹۰)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، احرام کی حالت میں شکار نہ مارو۔ اور اگر تم میں سے کوئی جان بوجھ کر ایسا کر گزرے تو جو جانور اس نے مارا ہو اسی کے ہم پلہ ایک جانور اسے مویشیوں میں سے نذر دینا ہوگا، جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے اور یہ نذرانہ کعبہ پہنچایا جائے گا، یا نہیں تو اس گناہ کے کفارہ میں چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہو گا۔ یا اس کے بقدر روزے رکھنے ہوں گے۔)

علما نے اس آیت کے احکام کی تفصیل میں اختلاف کیا ہے اور یہ کہ اس کے مفہوم پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ شکار کو مارنے پر واجب کیا ہے؟ اس کی قیمت یا اس کا مثل؟ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ واجب اس کا مثل ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ قیمت اور مثل کے درمیان اسے اختیار ہے۔ وہ چاہے تو شکار کی قیمت ادا کرے اور چاہے تو اس سے شکار کے مثل جانور خرید لے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ شکار مارنے والے پر اسلاف صحابہ نے جو حکم لگایا تھا اس پر نئے سرے سے حکم لگایا جا سکتا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر ان کا فیصلہ تھا کہ جو شتر مرغ شکار کرے اس پر ایک اونٹ کی قربانی واجب ہے اور جو

ہرن شکار کرے اس پر ایک بکری ہے اور جو ایک وحشی گائے شکار کرے اس پر ایک پالتو گائے واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہر ایک میں از سرنو حکم لگے گا۔ یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صحابہؓ کرام نے جو فیصلہ کیا ہے اگر اسی کے مطابق وہ جرأت کرے تو جائز ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیت میں تخییر ہے یا ترتیب؟ امام مالک اسے تخییر پر محمول کرتے ہیں۔ یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ان کا مقصود یہ ہے کہ جس پر بدلہ واجب ہے اسے دونوں حکموں کے درمیان اختیار ہے۔ امام زفر کہتے ہیں کہ آیت میں ترتیب واجب ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ وجوب کے قول کے مطابق اگر یہ واجب ہے تو مسکینوں کو کھانا کھلانے کا کفارہ ادا کرنے کی صورت میں شکار کی قیمت لگائی جائے یا مثل کی اور پھر اس کی قیمت سے کھانا خریدا جائے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ شکار کی قیمت لگائے۔ امام شافعی مثل کی قیمت لگانے کی رائے رکھتے ہیں۔ اور کھانوں کے ذریعہ روزوں کی تعیین میں علما کا کوئی اختلاف نہیں ہے گرچہ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایک مد کی جگہ ایک روزہ رکھے گا۔ ان کے نزدیک ایک مسکین کا کھانا یہی ہے۔ یہی امام شافعی اور اہل حجاز کا مسلک ہے۔ اہل کوفہ کہتے ہیں کہ دو مد کی جگہ ایک روزہ رکھے گا۔ ان کے نزدیک ایک مسکین کے کھانے کی مقدار یہی ہے۔ علما نے اختلاف کیا ہے اگر کوئی غلطی سے شکار مار دے تو اس پر بدلہ واجب ہے یا نہیں؟ جمہور فقہا اس میں بدلہ کو واجب مانتے ہیں۔ اہل ظاہر اس میں کوئی بدلہ نہیں مانتے۔ اگر ایک گروہ مل کر شکار مارے تو اس سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر پورا گروہ احرام باندھے ہوئے تھا تو گروہ کے ہر فرد پر ایک مکمل بدلہ واجب ہے۔ یہی امام ثوری اور ایک جماعت کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ان سب پر ایک ہی بدلہ ہے۔ امام ابو حنیفہ نے تفریق کی ہے کہ تمام محرموں نے مل کر شکار مارا ہے یا تمام حلال افراد نے مل کر حرم میں اسے قتل کیا ہے؟ تمام محرموں میں سے ہر ایک پر ایک بدلہ کو وہ واجب قرار دیتے ہیں جب کہ حلال افراد کے پورے گروہ پر صرف ایک بدلہ کو واجب مانتے ہیں۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ آیت میں جن دو عادل فیصلہ کرنے والوں کا ذکر ہے کیا ان میں سے ایک حکم خود شکار مارنے والا ہو سکتا ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں۔ اصحاب ابو حنیفہ کے یہاں دونوں طرح کے قول ملتے ہیں۔

مسکینوں کو کھانا کھلانے کی جگہ کون سی ہوگی؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جہاں اس نے شکار کیا ہے وہیں کھانا کھلائے اگر کھانا مکمل موجود ہو۔ ورنہ وہاں سے قریب ترین جگہ اس کا انتظام کر لے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ جہاں چاہے کھلائے۔ امام شافعی کہتے ہیں: صرف مکہ کے مسکینوں کو کھلائے۔

اس پر علما کا اجماع ہے کہ محرم اگر شکار مارے تو اس پر بدلہ واجب ہے کیوں کہ اس میں نص موجود ہے۔ اگر عام آدمی حرم میں شکار کرے تو اس سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس پر بدلہ واجب ہے۔ امام داؤد اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اس پر کوئی بدلہ واجب نہیں ہے۔ حرم میں شکار مارنے کی حرمت میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف اس کے کفارہ کے سلسلہ میں ہے۔ اللہ نے اعلان کر رکھا ہے۔

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً. (العنکبوت: ٦٧)

(کیا یہ دیکھتے نہیں کہ ہم نے ایک پرامن حرم بنا دیا ہے؟)

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

انَّ اللّٰهَ حَرَّمَ مكّةَ يومَ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأرضِ.

(اللہ نے اس دن مکہ کے محترم قرار دیا تھا جس دن اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تھا)

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ حالت احرام میں اگر کوئی شکار مارے اور اسے کھائے تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہے۔ علما اور ایک گروہ سے مروی ہے کہ دو کفارے واجب ہیں۔ اس آیت سے متعلق یہ مشہور مسائل ہیں۔

اس اختلاف کی دعوت دینے والے محرکات واسباب میں سے بعض کی طرف ہم اشارہ کریں گے۔

جن فقہا نے بدلہ واجب ہونے کے لیے شرط یہ قرار دیا ہے کہ قتل شعوری ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ شرط آیت میں بطور نص موجود ہے پھر یہ پہلو بھی ہے کہ شعوری عمل ہی ہر طرح کی سزا اور کفارہ کو واجب کرتا ہے، جن فقہا نے بھول چوک کی صورت میں بدلہ کو واجب بتایا ہے ان کی کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اس کے کہ شکار ہلاک ہونے کے بعد بدلہ کو مال تلف ہونے کے مشابہ قرار دیں کیوں کہ جمہور فقہا کے نزدیک مال خطا ونسیان کی دونوں صورتوں میں ممانعت ہے۔ مگر یہ قیاس بدلہ واجب ہونے میں شعوری عمل کی شرط رکھنے سے متصادم ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ عمد اور شعوری عمل کی شرط اس لیے رکھی ہے کہ یہ منصوص سزا سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی صراحت آیت میں موجود ہے۔

لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ. (المائدہ: ٩٥)

(تاکہ وہ اپنے کیے کا مزہ چکھے)

یہ استدلال بے معنی ہے اس لیے کہ اس وبال کا مزہ تاوان ہے اور اس نے بھول کر قتل کیا ہو یا جان بوجھ کر تاوان ادا کر کے اس نے اپنے کیے کا مزہ چکھ لیا۔ جب کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بھولنے والے کو سزا نہیں دی جاتی۔ یہ دلیل زیادہ سے زیادہ ان لوگوں کے حق میں جاتی ہے جن کا اصول یہ ہے کہ کفارے قیاس سے ثابت نہیں ہوتے۔

بھولنے والے پر کفارہ کے وجوب کے اثبات کے لیے قیاس کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہے۔

مثل میں علما کا جو اختلاف ہے کہ اس سے مراد شبیہ ہے یا قیمت کا مثل ہے تو اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مثل اسے بھی کہتے ہیں جو مثل ہو اور اسے بھی جو قیمت میں مثل ہو۔ لیکن جن فقہا کے نزدیک مثل لفظی دلالت کی روئے سے شبیہ کے معنی میں قوی تر ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ عربی زبان میں مثل کا لفظ مثل فی القیمۃ کے مقابل میں شبیہ کے معنی میں زیادہ واضح اور مشہور ہے مگر قیمت میں مثل کا معنی مراد لینے والے حضرات کے پاس بھی دلائل ہیں جن کی وجہ سے انہوں نے یہ سمجھا ہے۔ ایک دلیل یہ ہے کہ ایسا مثل جو عدل ہو کھلانے اور روزہ رکھنے کے سلسلہ میں منصوص ہے پھر یہ بات بھی ہے کہ اگر مثل کو تعدیل کے معنی میں لیا گیا تو یہ تمام شکاری جانوروں کے بارے میں عام ہوگا کیوں کہ بعض ایسے شکار ہوتے ہیں جن کی کوئی شبیہ نہیں ہوتی۔ اور جس جانور کی کوئی شبیہ نہ ہو اس میں مثل تعدیل ہے اور شکار کیے ہوئے جانور کی درحقیقت کوئی شبیہ نہیں پائی جاتی مگر اسی کی جنس سے۔

اور یہ نص ہے کہ اس میں واجب مثل اس کی جنس کے علاوہ سے ہو اس لیے واجب ٹھہرا کہ وہ قیمت میں اور تعدیل میں مثل ہو۔ اس پہلو پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ شبیہ کے حکم سے فراغت ہوگئی اب تعدیل کا حکم باقی ہے جو وقت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے اسی لیے ہر دور میں دونوں منصوص احکام کی ضرورت ہوگی۔ اس صورت میں آیت میں محذوف ماننا پڑے گا گویا اس کی ترتیب اس طرح ہوگی:

وَمَنْ قَتَلَهُ مِنكُم مُتَعَمِّداً فَعلَيه قِيمَةُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَم أوعدلُ القِيمَةِ طَعَاماً أوعدلُ ذَالِک صِيَاماً.

(جس نے جان بوجھ کر شکار مارا اس پر شکار کردہ جانور کی قیمت واجب ہے یا قیمت کے برابر کھانا کھلانا واجب ہے یا اس کے برابر روزہ رکھنا واجب ہے۔)

علما کا اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے کہ اگر کھانا کھلانا ہو تو قیمت شکار کی لگائی جائے یا شکار کے مثل جانور کی؟ تو جن فقہا نے معیار شکار کو قرار دیا ہے انہوں نے یہ دلیل دی ہے کہ چونکہ شکار کا مثل نہیں ملتا اس لیے کھانے کی تجویز بھی رکھی گئی ہے۔ اور جن فقہا نے اس کے عوض واجب جانور کو معیار مانا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ شئی کی قیمت اسی وقت لگائی جاتی ہے جب اس کی شبیہ کی قیمت کی تعیین نہ ہو سکے۔ جن فقہا نے آیت کو تخییر پر محمول کیا ہے انہوں نے صرف أو، پر توجہ دی ہے کیوں کہ عربی زبان میں اس کا تقاضا تخییر ہے۔ جن فقہا نے کفاروں کی ترتیب کی رائے ظاہر کی ہے تو انہوں نے ان کفاروں سے تشبیہ قائم کی ہے جن میں ترتیب پر سب کا اتفاق ہے یعنی ظہار اور قتل کے کفارے۔

اس مسئلہ کا اختلاف کہ جس شکار پر صحابہؓ کرام فیصلہ دے چکے ہیں اس پر از سر نو فیصلہ دینا درست ہے یا نہیں؟ اس کا سبب یہ ہے کہ آیا یہ شرعی حکم ہے جو عقل وفہم کی مداخلت سے ماورا ہے یا اس کا حکم قابل عقل وفہم ہے؟ جنہوں نے اسے قابل عقل وفہم تسلیم کیا انہوں نے کہا کہ جو فیصلے کیے گئے ہیں ان سے زیادہ مشابہ اور قرین عقل نہیں ہو سکتے۔ مثال کے طور پر شتر مرغ کا معاملہ ہے اس سے اونٹ زیادہ مشابہ جانور کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا اس لیے حکم پر نظر ثانی بے معنی ہے۔ جن فقہا نے اسے خالص عبادت قرار دیا ہے ان کے نزدیک از سر نو حکم لگانا واجب ہے کیوں کہ یہ حکم خداوندی ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔

ایک شکار کو مارنے میں پورے گروہ کے اشتراک میں جو اختلاف ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ بدلہ کا موجب صرف دست اندازی ہے یا پورے شکار پر دست اندازی جرم ہے؟ جن فقہا نے صرف دست اندازی کا اعتبار کیا ہے انہوں نے شکار میں شریک گروہ کے ہر فرد پر بدلہ واجب کہا ہے اور جن فقہا نے پورے شکار پر دست اندازی کا اعتبار کیا ہے انہوں نے پورے گروہ پر ایک بدلہ کو واجب کہا ہے۔ یہ مسئلہ سرقہ کے نصاب میں قصاص سے اور اعضا ونفس کے قصاص سے ملتا جلتا ہے۔ اس پر گفتگو انشاء اللہ اپنے موقع پر ہوگی۔

امام ابوحنیفہ نے محرم کے گروہ میں اور حرم میں شکار کرنے والے غیر محرم گروہ میں جو تفریق کی ہے وہ حالت احرام میں شکار کے ارتکاب کو زیادہ گھناؤنا اور قابل نفرت سمجھنے کی جہت سے ہے۔ اور جن لوگوں کے گروہ کے ہر فرد پر بدلہ کو واجب کہا ہے انہوں نے اصلاً سدِّ باب کو پیش نظر رکھا ہے کیوں کہ اگر ان سے بدلہ سرے سے ساقط ہو جائے تو حرم میں شکار کا ارادہ کرنے والے گروہ بنا کر شکار کریں گے۔ اور جب ہم نے کہا کہ بدلہ گناہ کا کفارہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اشتراک کی وجہ سے شکار مارنے کا

گناہ حصوں بخروں میں تقسیم نہیں ہو جائے گا اس لیے بدلے کے بھی حصے بخرے نہیں ہوں گے اور ہر فرد پر کفارہ واجب ہو گا۔

دو ثالثوں میں شکار مارنے والے کو شامل کرنے پر جو اختلاف ہے اس کی وجہ ظاہر کے مفہوم کا شریعت کے اصلی معنی سے تعارض ہے کیوں کہ شرع میں صرف یہی شرط رکھی گئی ہے کہ دونوں ثالث عادل ہوں۔ اس کے ظاہر سے واجب قرار پاتا ہے کہ ثالثی ہر اس شخص کے لیے جائز ہو جس میں یہ شرط موجود ہو، خواہ وہ شکار کرنے والا ہو یا کوئی اور ہو۔ شریعت کے معنی اصلی کا مفہوم یہ ہے کہ محکوم (جس کے بارے میں فیصلہ کرنا پیش نظر ہے) خود اپنا حاکم (ثالث) نہ بنے۔

کھانا کھلانے کی جگہ کے سلسلہ میں جو اختلاف ہے تو اس کا سبب آیت کا مطلق ہونا یعنی قرآن میں کسی جگہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے جن فقہا نے اسے زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا کہ یہ بھی مسکینوں کا حق ہے انہوں نے کہا کہ وہ جگہ شکار کی جگہ سے منتقل نہ ہو۔ جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ مکہ کے مسکینوں کے ساتھ نرمی اور رحمدلی کو پیش نظر رکھا گیا ہے انہوں نے یہ کہا ہے کہ صرف مکی مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔ اور جنہوں نے ظاہر پر نگاہ رکھی ہے انہوں نے کہا ہے کہ جہاں چاہے مسکینوں کو کھلائے۔

کوئی غیر محرم حرم میں شکار کر دے تو اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اس میں علما کے اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ جو لوگ قیاس کے قائل ہیں کیا ان کے نزدیک کفاروں میں قیاس کیا جا سکتا ہے؟ اور جو لوگ اس میں اختلاف رکھتے ہیں کیا ان کے نزدیک قیاس شرع کا کوئی اصول ہے؟ اہل ظاہر حرم میں شکار کے قتل کو محرم پر قیاس نہیں کرتے کیوں کہ ان کے نزدیک شرع میں قیاس ممنوع ہے اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق بھی یہ ممنوع قرار پاتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کفاروں میں قیاس ممنوع ہے البتہ گناہ سے اس کا متعلق ہونے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

أَوَلَم يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَماً آمِناً وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حولِهِم. (العنكبوت: ٦٧)

(کیا یہ دیکھتے نہیں کہ ہم نے ایک پرامن حرم بنا دیا ہے حالانکہ ان کے گرد و پیش لوگ اُچک لیے جاتے ہیں؟)

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ہے:

انَّ اللّٰهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَومَ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضَ.

(اللہ نے مکہ کو محترم قرار دیا ہے اس دن سے جب اس نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کی ہے۔)

یہ مسئلہ کہ اگر شکار کرے اور پھر اسے کھا لے تو اس پر ایک بدلہ واجب ہے یا دو بدلے واجب ہیں؟ اس میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ شکار کھانا کیا شکار مارنے کے علاوہ دوسرا جرم ہے یا نہیں؟ اور اگر یہ جرم ہے تو پہلے جرم کے مساوی ہے یا نہیں؟ کیوں کہ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر وہ شکار کھا لے تو گناہ گار ہو گا۔

چونکہ بدلۂ کفارہ پر بحث و گفتگو چار ارکان پر مشتمل ہے:

☆ کفارہ کے واجب پر گفتگو۔

☆ جس پر کفارہ واجب ہے اس پر گفتگو۔

☆ اس فعل پر گفتگو جس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

☆ محل وجوب پر گفتگو۔

اور ان میں سے اکثر پر گفتگو ہے البتہ دو چیزوں پر گفتگو باقی رہ گئی ہے: ایک شکار کے بعض جانوروں کے مثل پر گفتگو، اور دوسری یہ ہے کہ ''صید'' (شکار) کیا ہے اور کیا نہیں ہے، اس لیے اب باقی ماندہ پر گفتگو واجب رہ گئی ہے۔

اس باب میں اصل وہ روایت ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ کے بارے میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ بجو کے بدلے ایک مینڈھا، ہرن کے بدلے ایک (عنز) بکری، اور خرگوش اور یربوع کے بدلے ایک جفرہ واجب ہے۔ یربوع چوہے کی مانند ایک جانور ہوتا ہے جس کے چار پاؤں ہوتے ہیں اور بکری کی طرح ایک دم لٹکتی ہے۔ اس کا تعلق جنگلی کرنے والے جانوروں سے ہے۔ عنز اس عمر کی بکری کو کہتے ہیں جس نے بچہ دیا ہو یا جس کی عمر کی بکری عام طور پر بچہ دیتی ہو اور جفرۃ اور عناق بکری ہی کی صنف میں ہیں۔ جفرۃ وہ بچہ ہے جو کھانے لگے اور دودھ سے بے نیاز ہو جائے۔ عناق ایک قول کے مطابق جفرۃ سے بڑی عمر کا اور دوسرے قول کے مطابق چھوٹی عمر کا ہوتا ہے۔ امام مالک اس حدیث کے مخالف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خرگوش اور یربوع کی جگہ وہی جانور کفایت کر سکے گا جس کی قربانی جائز ہو۔ اور وہ بھیڑ میں چار سال یا اس سے اوپر کا بچہ ہے اور گائے اور اونٹ میں وہ بچہ ہے جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں۔ امام مالک کی دلیل آیت ۹۵ سورہ المائدہ کا ٹکڑا **هدياً بالغ الكعبة** ہے۔ اس میں علما کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو اپنے اوپر قربانی کا جانور واجب کر لے اس کے لیے بھیڑ میں چار سالہ بچہ اور دوسرے جانوروں میں ایسے بچہ سے کم عمر جائز نہیں ہے جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں۔ امام مالک کے نزدیک شکار کا جانور بچہ ہو یا بڑی عمر کا، سب برابر ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں چھوٹے شکار کا فدیہ اسی کے مثل چھوٹا جانور اور بڑے شکار کا فدیہ اسی کے مثل بڑا جانور ہوگا۔ یہی حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ و ابن مسعودؓ سے مروی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مثل کی حقیقت یہی ہے۔ ان کے نزدیک بڑے شترمرغ کا فدیہ ایک اونٹ ہے اور چھوٹے شترمرغ کا فدیہ اونٹنی کا وہ بچہ ہے جس نے دودھ پینا چھوڑ دیا ہو۔ امام ابوحنیفہ قیمت لگانے میں اپنے اصول پر قائم ہیں۔

علما کا اختلاف مکہ کے کبوتر وغیرہ کے بارے میں ہے۔ امام مالک مکہ کے کبوتر کا فدیہ ایک بکری کو قرار دیتے ہیں۔ اور مقام حلال کے کبوتر کا فدیہ حکومت (قیاسی قیمت) کو قرار دیتے ہیں۔ مکہ کے باہر حرم میں کبوتر کے شکار کے سلسلہ میں ابن القاسم کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی وہ مکہ کے کبوتر ہی کا فدیہ بکری کو واجب مانتے ہیں اور کبھی مقام حلال کے فدیہ حکومت (قیاسی قیمت) کو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر کبوتر کے عوض ایک بکری ہے اور حرم کے باہر کبوتر کی قیمت ہے۔ امام داؤد کہتے ہیں کہ ہر وہ شکار جس کا مثل نہ ہو اور اس کا بدلہ صرف کبوتر ہو تو اس کا فدیہ بکری ہے۔ غالباً انہوں نے اسے اجماع کہا ہے کیوں کہ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے اور صحابہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ عطاء سے مروی ہے کہ ہر پرندہ کا فدیہ بکری ہے۔

اس باب میں شترمرغ کے انڈے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ میں شترمرغ کے انڈوں کا فدیہ اونٹ کی قیمت کا آٹھواں حصہ سمجھتا ہوں۔ امام ابوحنیفہ قیمت کے سلسلہ میں اپنے اصول پر باقی ہیں۔ اس مسئلہ میں امام شافعی ان کے ہم نوا ہیں۔ یہی امام ابوثور کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر انڈوں میں مردہ بچے ہیں تو اس پر شترمرغ کا بدلہ واجب ہے۔ امام ابوثور کی شرط یہ ہے کہ انڈوں سے بچے زندہ نکلنے کے بعد مرے ہوں۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شترمرغ کے انڈوں کے سلسلہ میں فیصلہ دیا ہے کہ نر اونٹ کو مادہ پر چھوڑ دیا جائے اور جب اس کا حمل واضح ہو جائے تو تم یہ کہو کہ جو انڈا مجھ سے ٹوٹ گیا تھا یہ اس کا قائم مقام ہے اور یہ ہدی ہے اس کے بعد حمل فاسد ہو جائے تو تم پر اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔

عطا کہتے ہیں کہ جس شخص کے پاس اونٹ ہوں وہ حضرت علیؓ کے قول پر عمل کرلے ورنہ ہر انڈے کا فدیہ دو درہم ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے بواسطہ کعب بن عجرہؓ بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مروی ہے کہ ''شتر مرغ کے انڈے کو محرم کھالے تو اس پر اس کی قیمت واجب ہے۔'' مگر اس حدیث کے قوی ہونے کا امکان نہیں ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے اس کی قیمت واجب ہونے کا قول مروی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ اس سیاق میں ایک ضعیف حدیث بھی ہے۔

اکثر علما کہتے ہیں کہ محرم پر بری شکاروں میں سے ٹڈی پر فدیہ واجب ہے۔ البتہ واجب کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت عمرؓ نے ایک مٹھی گیہوں کو واجب کہا ہے۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ ایک ٹڈی سے بہتر ایک کھجور ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ٹڈی کی قیمت واجب ہے۔ یہی امام ابو ثور کا بھی قول ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہاتھوں کے پیالہ سے وہ جو بھی کھجور یا گیہوں صدقہ کردے وہی اس کی قیمت ہوگی۔ حضرت ابن عباسؓ سے امام ابو حنیفہ کی طرح ایک کھجور کا قول مروی ہے۔ ربیعہ کہتے ہیں کہ ٹڈی کا فدیہ ایک صاع گیہوں ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے ایک بکری کا بچہ منقول ہے۔ یہ بھی شاذ ہے۔ شکار کے بدلہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ اور مختلف فیہ مشہور مسائل ہیں۔

شکار کسے کہتے ہیں اور شکار کسے نہیں کہتے؟ سمندری شکار کی فہرست کیا ہے؟ اور کون سے جانور اس میں شامل نہیں ہیں؟ ان مسائل میں سے علما کا اس پر اتفاق ہے کہ بری شکار محرم پر حرام ہے سوائے پانچ ضرر رساں چیزوں کے جن سلسلہ میں نص موجود ہے اختلاف اس میں ہے کہ کن چیزوں کو ان حرام اشیا میں شامل کیا جا سکتا ہے اور کن چیزوں کو شامل نہیں کیا جا سکتا؟ اسی طرح علما کا اتفاق ہے کہ سارے سمندری شکار محرم کے لیے حلال ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ **صید البحر** (سمندری شکار) کسے کہتے ہیں اور کسے نہیں کہتے؟ ان سب چیزوں کی اصل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

أُحِلَّ لَكُم صيدُ البحرِ وَ طَعَامُه' مَتَاعاً لَّكُم وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلِيكُم صَيدُ البَرِ مَادُمْتُم حُرُماً .(المائده: ٩٦)

(تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا، جہاں تم ٹھیرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زادِ راہ بھی بنا سکتے ہو۔ البتہ خشکی کا شکار، جب تک تم احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے۔)

ہم شکار کی ان دونوں جنسوں میں سے مشہور متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کا تذکرہ کریں گے۔ ہم کہتے ہیں کہ حدیث ابن عمرؓ وغیرہ سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خَمسٌ مِنَ الدَّوَابّ لیسَ عَلٰی المُحرِمِ جَناحٌ فِیْ قَتْلِهِنَّ: الْغرابُ والجدَاۃُ وَالعقْربُ وَالفَارَۃُ وَالكَلْبُ العقُورُ.

(پانچ جانور ایسے ہیں جنہیں قتل کرنے پر محرم پر کوئی گناہ نہیں ہے: کوا، چیل، بچھو، چوہیا اور کاٹنے والا کتا۔)

اس حدیث کو اختیار کرنے پر علما کا اتفاق ہے۔ ان تمام جانوروں کو قتل کرنے پر جمہور علما کا اتفاق ہے کیوں کہ ان کا شمار شکار میں نہیں ہوتا۔ گرچہ ان میں سے بعض علما نے بعض اوصاف کی شرط رکھی ہے۔ علما نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اس حدیث کا تعلق اس خاص سے ہے جس سے خاص ہی مراد لیا جاتا ہے یا اس کا شمار خاص کے اس باب میں ہے جس سے عام

مراد لیا جاتا ہے۔جن فقہا نے اس حدیث میں خاص کے ذریعہ عام مراد لیا ہے ان کا اختلاف اس میں ہے کہ عام سے کون سا عام مراد ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ حدیث میں کاٹنے والے کتے کا تذکرہ ہے اس سے ہر ضرر رساں درندہ کی طرف اشارہ ہے۔ جو درندے ضرر رساں نہیں ہیں ان کا قتل محرم کے لیے جائز نہیں ہے۔مثال کے طور پر بے ضرر جنگلی جانور یا ضرر رساں جانور کے بچوں کے قتل کو وہ جائز نہیں مانتے۔سانپ، اژدہا اور کالا ناگ کو مارنے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ حدیث ابو سعید خدریؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

تُقْتَلُ الأفعٰى وَالأسْوَدُ.

(اژدہا اور کالا ناگ قتل کر دیئے جائیں۔)

امام مالک کہتے ہیں کہ چھپکلی مارنے کا میں قائل نہیں ہوں۔ جب کہ اسے قتل کرنے کے سلسلہ میں اخبار متواتر ہیں۔مگر یہ مطلق ہیں ان میں صرف حدود حرم کا تذکرہ نہیں ہے۔اسی لیے حرم میں اسے قتل کرنے کے سلسلہ میں امام مالک نے توقف کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ کاٹنے والے کتوں میں سے صرف انسانوں کو کاٹنے والا کتا مارا جائے گا اور بھیڑیئے کو بھی قتل کر دیا جائے گا۔ ایک گروہ کا شاذ قول ہے کہ کوا وہی مارا جائے گا جو سیاہ وسفید ہو۔امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر وہ جانور جس کو کھانا حرام قرار دیا گیا ہے ان پانچوں میں شامل ہے۔امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ محرم پر وہی چیزیں حرام کی گئی ہیں جو حالت احرام کو چھوڑ کر عام حالات میں حلال ہیں اور جن جانوروں کو کھانا مباح ہے ان کا قتل محرم پر متفقہ طور پر حرام ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے مویشیوں کو قتل کرنے کی ممانعت کر دی ہے۔امام ابوحنیفہ نے انسانوں کو کاٹنے والا کتا ہی مراد نہیں لیا بلکہ اس کے مفہوم میں جنگلی بھیڑیئے کو بھی لیا ہے۔

علما نے بھڑ کو مارنے میں اختلاف کیا ہے۔بعض نے اسے بچھو کے مشابہ قرار دیا ہے اور بعض نے بچھو سے کم زہریلا بتایا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ان پانچوں موذی جانوروں میں مختلف طرح کے ضرر اور فساد پنہاں ہیں۔جن فقہا نے زیر بحث حدیث کو خاص بول کر عام معنی مراد لینے کے باب میں رکھا ہے انہوں نے ہر صنف کے مشابہ جانوروں کو اس میں شامل کر دیا ہے اگر انہیں کوئی مشابہت نظر آئی ہے۔اور جن فقہا نے اسے مناسب نہیں سمجھا ہے حدیث کی ممانعت کو صراحت کردہ جانوروں تک محدود رکھا ہے۔جس گروہ نے یہ شاذ رائے اختیار کی ہے کہ سیاہ وسفید رنگ والے کوے کو ہی قتل کرنا جائز ہے انہوں نے ثابت حدیث میں مذکورہ لفظ کے عموم کی تخصیص کی ہے کیوں کہ حدیث عائشہؓ میں مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خَمسٌ يُقْتَلنَ فِيْ الحَرم فَذَكرفِيهِنَّ الغرَابَ الأبْقَع.

(پانچ حیوانات ہیں جنہیں حرم میں بھی قتل کیا جا سکتا ہے، آپؐ نے ان میں کوے کا بھی ذکر کیا جس کا رنگ سیاہ اور سفید ہو۔)

امام نخعی کی شاذ رائے ہے وہ چوہیا کے علاوہ ہر شکار کا قتل محرم پر حرام قرار دیتے ہیں۔

سمندری شکار کے سلسلہ میں علما کا جو اختلاف ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ علما اس پر متفق ہیں کہ مچھلی سمندری شکار میں شمار ہوتی ہے۔البتہ مچھلی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اختلاف ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ذبح کرنے کی

ضرورت پڑتی ہے وہ سمندری شکار میں شامل نہ ہوں اور ان میں سے بیشتر جانور وہ ہیں جو حرام ہیں۔ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص سمندر کی تمام چیزوں کو حلال کرے تو اس کا شکار حلال ہوگا اختلاف اس جانور کے بارے میں جو خشکی میں بھی رہتا ہو اور پانی میں بھی کہ اس پر خشکی کا حکم لگایا جائے یا پانی کا؟ اکثر علما کا قیاس یہی ہے کہ اس پر اس جگہ کا حکم لگے گا جہاں وہ زیادہ رہتا ہے اور جہاں اس کی ولادت ہوتی ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ پانی کے پرندہ پر خشکی کے جانور کا حکم لگایا جائے گا۔ عطا سے مروی ہے کہ پرندۂ آب پر وہی حکم لگے گا جہاں وہ بیشتر اوقات میں رہتا ہے۔ حرم کی نباتات کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ اس میں بدلہ ہے یا نہیں۔ امام مالک اس میں کوئی بدلہ نہیں مانتے۔ البتہ اس سلسلہ میں وارد ممانعت کی وجہ سے گناہ ضرور ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس میں بدلہ ہے۔ بڑے درخت کو کاٹنے کا فدیہ گائے ہے اور چھوٹے درخت میں بکری ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جو پودا انسان کا لگایا ہوا ہے اس میں کوئی فدیہ نہیں ہے اور جو فطری طور سے اُگا ہے اس کی قیمت واجب ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا حدیث نبوی میں دونوں کی ممانعت آنے کی وجہ سے پودے کو حیوان پر قیاس کیا جا سکتا ہے؟ حدیث کے الفاظ ہیں:

لَا يُنَضَّرُ صيدُهَا وَلاَ يُعْضدُ شَجَرُهَا.

(اس کا شکار نہ بھگایا جائے اور وہاں کے درخت نہ کاٹے جائیں۔)

تکلیف رفع کرنے کا فدیہ اور قبل از وقت حلق کا حکم:

اذیت اور تکلیف رفع کرنے کے فدیہ پر کتاب وسنت کی صراحت کی وجہ سے اتفاق ہے۔ قرآن کا واضح حکم ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَرِيضًا أوَبِهِ أذىً مِّنْ رّاسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَام أوُصَدَقَةٍ أونُسُكٍ.

(البقرہ: ۱۹۶)

(تم میں سے جو شخص مریض ہو یا جس کے سر میں کوئی تکلیف ہو اور اس بنا پر اپنا سر منڈ والے تو اسے چاہیے کہ فدیے کے طور پر روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے۔)

اور حدیث کعب بن عمرہؓ میں بھی صریح ہدایت ہے کہ ''وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالت احرام میں تھے۔ سر میں جوں نے اذیت دی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علی وسلم نے انہیں سر مونڈنے کا حکم دے دیا اور فرمایا:

صمْ ثَلاَثَةَ أيَاّمٍ أوْأطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ مَدّيْنِ لِكُلِّ انسَانٍ أوْأنْسِكْ بِشَاةٍ أىَّ ذَالِكَ فَعَلْتَ أجْزَأعنكَ.

(تین دن روزے رکھو یا ہر انسان کے لیے دو مد کے برابر چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ ایک بکری کی قربانی دو ان میں سے جو بھی کرلو تمہارے لیے کافی ہے۔)

اس آیت کے سیاق میں یہ گفتگو ضروری ہے کہ فدیہ کس پر واجب ہے؟ اور کس کے لیے واجب ہے؟ اور کب واجب ہے؟ اور کہاں واجب ہے؟

کس شخص پر فدیہ واجب ہے؟ علما کا اس سلسلہ میں اجماع ہے کہ ہر اس شخص پر فدیہ واجب ہے جس نے کسی ضرورت

کے تحت تکلیف رفع کی کیوں کہ اس میں نص موجود ہے۔ اگر کوئی بغیر ضرورت کے اذیت کو رفع کر دے تو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر وہی منصوص فدیہ ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر بغیر ضرورت کے اس نے حلق کرا لیا تو اس پر صرف ایک خون واجب ہے۔ کیا فدیہ واجب ہونے کے لیے شرط ہے کہ اس نے جان بوجھ کر تکلیف رفع کی ہو؟ یا بھول چوک اور شعور دونوں اس معاملہ میں یکساں ہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس معاملہ میں دونوں یکساں ہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام لیث کا بھی قول ہے۔ امام شافعی اپنے ایک قول کے مطابق اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ بھولنے والے پر فدیہ نہیں ہے۔ جن فقہا نے فدیہ واجب ہونے میں ضرورت کی شرط رکھی ہے ان کی دلیل نص ہے اور جن فقہا نے غیر مجبور شخص پر فدیہ واجب کیا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ جب مجبور شخص پر فدیہ واجب ہے تو غیر مجبور شخص پر بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا۔ اور جن فقہا نے بھولنے والے اور نہ بھولنے والے میں فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے متعدد مقامات پر ان میں تفریق کی ہے۔ اور آیت ذیل بالکل عام ہے:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَّاتَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ. (الاحزاب:۵)

(نادانستہ جو غلطی تم کرو اس کے لیے تم پر کوئی گرفت نہیں ہے، لیکن اس بات پر ضرور گرفت ہے جس کا تم دل سے ارادہ کرو۔)

اور ذیل کی حدیث بھی عام ہے:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِيَ الخَطَأُ وَالنِّسيَانُ.

(میری امت کی غلطی اور بھول چوک معاف ہے۔)

اور جن فقہا نے بھول چوک اور شعوری عمل میں تفریق نہیں کی ہے تو انہوں نے ان بہت سے عبادات پر اسے قیاس کیا ہے جن میں شریعت نے خطا اور نسیان میں تفریق نہیں کی ہے۔

تکلیف کو رفع کرنے میں واجب فدیہ کیا ہے؟ علما کا اجماع ہے کہ تین باتوں میں پورا اختیار ہے یا تو روزے رکھے یا کھانا کھلائے یا قربانی کرے کیوں کہ اللہ کا حکم ہے:

فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْصَدَقَةٍ أَوْنُسُكٍ. (البقرہ: ۱۹۶)

(فدیے کے طور پر روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے۔)

جمہور کا مسلک ہے کہ کھانا کھلانا چھ مسکینوں کو ہے اور قربانی کم از کم ایک بکری کی دینی ہے۔ عکرمہ، نافع اور حسن سے مروی ہے کہ کھانا دس مسکینوں کو کھلانا ہے اور روزے دس دنوں کے رکھنے ہیں۔ جمہور کی دلیل حدیث کعب بن عمرہؓ ہے۔ دس روزوں کے قائل فقہا نے اسے تمتع کے روزوں پر قیاس کیا ہے اور روزہ اور طعام کو یکساں رکھا ہے۔ شکار کے بدلہ کے سلسلہ میں یہ آیت بھی موجود ہے:

أَوْعَدْلُ ذَالِكَ صِيَامًا. (المائدہ: ۹۵)

(یا اس کے بقدر روزے رکھنے ہوں گے۔)

چھ مسکینوں میں سے ہر مسکین کو کتنا کھلایا جائے؟ میں علما کا اختلاف ہے کیوں کہ کفاروں میں اطعام کے سلسلہ میں مختلف احادیث وارد ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ مد نبویؐ سے دو مد ہر مسکین کو کھلایا جائے۔ امام ثوری سے منقول ہے کہ نصف صاع گیہوں اور ایک صاع کھجور، منقی اور جو ہے۔ اسی طرح کا ایک قول امام ابو حنیفہ سے بھی منقول ہے اور وہ کفارات میں ان کی بنیاد ہے۔

کن افعال میں فدیہ واجب ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ اس شخص پر فدیہ واجب ہے جو کسی بیماری کے سبب یا سر میں کسی کیڑے کی اذیت رسانی کی وجہ سے اپنا سر منڈا دے۔ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ مرض یہ ہے کہ سر میں کوئی پھوڑا یا پھنسی نکل آئے۔ اُذیٰ سے مراد جوں وغیرہ ہے۔ حضرت عطا کہتے ہیں کہ مرض سے مراد دردِ سر اور اذیٰ سے مراد جوں وغیرہ ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ محرم پر جو پابندیاں بھی لگائی گئی ہیں جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا، سر منڈانا، ناخن تراشنا وغیرہ، ان میں سے کسی کو بھی مباح کیا تو اس پر فدیہ واجب ہے، یعنی ایک خون (اختلافِ باہم کے ساتھ) یا کھانا کھلانا۔ انہوں نے اس میں ضرر وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ یہی معاملہ خوشبو کے استعمال کا بھی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ناخن کاٹنے پر کچھ واجب نہیں ہے۔ دوسرا گروہ اس پر ایک خون کو واجب قرار دیتا ہے۔ ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ نامحرم کے لیے ناخن کاٹنے کی ممانعت پر اجماع ہے۔ اگر کوئی بعض ناخن کاٹے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوثور کا قول ہے کہ اگر ایک ناخن کاٹا ہے تو ایک مسکین کو کھانا کھلائے اور اگر دو ناخن کاٹے ہیں تو دو مسکینوں کو کھانا کھلائے اور تین ناخن کاٹے ہیں تو اس پر ایک مقام میں ایک خون واجب ہے امام ابوحنیفہ اپنے ایک قول کے مطابق کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے تا آنکہ تمام ناخن کاٹ دے۔ ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ محرم اپنے ناخن اور مونچھ کاٹ سکتا ہے۔ مگر یہ شاذ قول ہے۔ ان کے نزدیک نص میں وارد عذر کی وجہ سے اگر کوئی سر منڈا لے تو بس اسی پر فدیہ ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ محرم سر کے بالوں کو نہیں منڈوا سکتا۔ پورے جسم سے بال مونڈنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اس پر فدیہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ امام داؤد اس میں کوئی فدیہ نہیں مانتے۔ اگر کوئی سر سے ایک یا دو بال نوچ لے یا اپنے گوشت سے نوچ لے تو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ معمولی بال نوچنے پر کوئی چیز واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس نے کوئی تکلیف رفع کی ہو اس صورت میں اس پر فدیہ واجب ہے۔ حسن کہتے ہیں کہ ایک بال کا فدیہ ایک مد کھانا اور دو بالوں کا دو مد کھانا ہے۔ اور تین بالوں کا فدیہ ایک خون ہے۔ یہی امام شافعی اور امام ابوثور کا مسلک ہے۔ امام مالک کے ساتھی عبدالملک کی رائے ہے کہ بال کم ہوں تو کھانا کھلانا ہے اور بال زیادہ ہوں تو فدیہ ہے۔ جن فقہا نے محرم کے لیے حلق کرانے کی ممانعت کو عبادت پر محمول کیا ہے انہوں نے کم اور زیادہ بالوں میں تفریق کی ہے کیوں کہ تھوڑے سے بالوں کو کاٹنے سے تکلیف دور نہیں ہوگی۔

فدیہ کہاں دیا جائے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جہاں چاہیے فدیہ نکالے۔ اگر مکہ میں چاہے تو مکہ میں نکال دے اور اگر چاہے تو اپنے ملک میں نکالے۔ ان کے نزدیک اس معاملہ میں روزہ رکھنا، کھانا کھلانا اور قربان کرنا تینوں برابر ہیں۔ یہ مجاہد کا قول ہے۔ یہاں امام مالک کی مراد فدیہ کی قربانی ہے، قربانی کا جانور مراد نہیں ہے۔ کیوں کہ قربانی کا جانور مکہ یا منٰی میں ذبح ہوسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ قربانی کرنا اور کھانا کھلانا صرف مکہ میں جائز ہے اور روزہ جہاں چاہے رکھے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ اگر خون ہے تو وہ مکہ میں ہے اور کھانا کھلانا اور روزہ رکھنا ہر جگہ ممکن ہے۔ امام ابوحنیفہ سے اسی کے مثل

منقول ہے۔ امام شافعی کا قول وہی ہے کہ خو ۔ ور اطعام دونوں حرم کے مسکینوں ہی کے لیے ہیں۔ اختلاف کا سبب عام قربانی کو قربانی کے مخصوص جانور (ہدی) پر قیاس کرنا ہے۔ جنہوں نے اسے ہدی پر قیاس کیا انہوں نے ہدی کی شرائط کو واجب قرار دیا کہ مخصوص جگہ پر ذبح ہو اور حرم کے مسکینوں کو کھلایا جائے۔ گرچہ امام مالک کے نزدیک قربانی کے جانور (ہدی) کا گوشت حرم کے علاوہ دوسرے مسکینوں کو بھی کھلانا جائز ہے۔ عام قربانی اور ہدی کو جمع کرنے والی چیز یہ ہے کہ دونوں کا مقصود بیت اللہ کے پڑوس میں رہنے والے مسکینوں کو کھانا کھلانا اور انہیں نفع رسانی ہے۔ مخالفین کی دلیل یہ ہے کہ شرع نے چونکہ دونوں کے دو نام رکھے ہیں ایک کو نسک کہا ہے اور دوسری کو ہدی اس لیے ان دونوں کا حکم بھی مختلف ہونا واجب ہے۔

وقت کے سلسلہ میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ یہ کفارہ تکلیف دور کرنے کے بعد ہی واجب ہے۔ کوئی بعید نہیں ہے کہ کفارۂ یمن پر قیاس کر کے اس میں بھی اختلاف ہو۔ یہ گفتگو اذیت کو رفع کرنے کے کفارہ سے متعلق تھی۔

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سر مونڈنا مناسک حج میں شامل ہے یا وہ ایسا عمل ہے جس کے ذریعہ آدمی حلال ہوتا ہے؟ جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اعمال حج میں سے ہے۔ اور حلق کرانا قصر کرانے سے افضل ہے کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اَللّٰهُمَّ ارْحَمِ الْمُحَلِّقِيْنَ.

(اے اللہ، حلق کرانے والوں پر تو رحم کر!)

لوگوں نے کہا: اور قصر کرانے والے، اے اللہ کے رسول؟ آپؐ نے فرمایا: ''اے اللہ، حلق کرانے والوں پر تو رحم کر!'' لوگوں نے پھر کہا: اور قصر کرانے والے، اے اللہ کے رسول؟ آپؐ نے فرمایا: اے اللہ، حلق کرانے والوں پر تو رحم کر!'' لوگوں نے تیسری بار سوال کیا: اور قصر کرنے والے، اے اللہ کے رسول؟ آپؐ نے فرمایا: اور قصر کرانے والوں پر بھی رحم کر!''

علما کا اجماع ہے کہ خواتین حلق نہیں کرائیں گی۔ ان کی سنت قصر کرانے کی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ حلق کوئی ایسا منسک ہے جو حاجی یا عمرہ کرنے والے پر واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ حلق حج کرنے والے اور عمرہ کرنے والے کے لیے منسک حج ہے اور یہ قصر سے افضل ہے۔ اور یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کا حج فوت ہو گیا ہو اور وہ دشمن کی وجہ سے یا بیماری کی وجہ سے یا کسی عذر کے سبب محصور ہو گیا ہو اور یہ جماعت فقہا کا قول ہے۔ البتہ دشمن کے ذریعہ محصور شخص پر امام ابوحنیفہ حلق اور قصر کو واجب نہیں مانتے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جس نے حلق یا قصر کو منسک حج سمجھا اس نے اسے چھوڑنے پر خون کو واجب قرار دیا اور جس نے اسے مناسک حج میں شمار نہیں کیا اس نے کچھ واجب نہیں کیا۔

تمتع کا کفارہ:

تمتع کے کفارہ کے سلسلہ میں نص موجود ہے۔ قرآن کا حکم ہے:

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ. (البقرة: ۱۹۶)

(جو شخص تم میں سے حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اٹھائے وہ حسب مقدور قربانی دے۔ اور اگر قربانی میسر نہ ہو، تو تین روزے حج کے زمانے میں اور سات گھر پہنچ کر، اس طرح پورے دس روزے رکھ لے۔)

اسی لیے اس کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ متمتع (تمتع کرنے والا) کون ہے؟ اس میں جو اختلاف ہے وہ گزر چکا ہے۔ کفارہ پر گفتگو بھی اپنی اجناس سے متعلق ہے کہ کس پر واجب ہوگا؟ کفارہ کی واجب مقدار کیا ہے؟ کفارہ کب واجب ہے اور کس کے لیے واجب ہے اور کس جگہ اس کی ادائیگی واجب ہے؟

کفارہ کس پر واجب ہے؟ اس سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ تمتع کرنے والے پر واجب ہے اور متمتع کون ہے؟ اس سیاق میں تمام اختلافات زیر بحث آ چکے ہیں۔ کفارہ کی واجب مقدار کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور علما کہتے ہیں کہ آیت میں مذکور **فما استیسر من الهدی** سے بکری مراد ہے۔ امام مالک کا استدلال ہے کہ لفظ **هدی** کا اطلاق کبھی بکری پر ہوتا ہے۔ شکار کے بدلنے کے بارے میں قرآن نے **هدیاً بالغ الکعبة** کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور یہ بھی اجماع سے طے ہے کہ شکار کے بدلے میں ایک بکری واجب ہے حضرت ابن عمرؓ کی رائے ہے کہ لفظ **هدی** کا اطلاق اونٹ اور گائے ہی پر ہوتا ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس قسم کی بھی گائے اور جس قسم کا بھی اونٹ میسر ہو جائے اس کی قربانی کر دو۔

علما کا اجماع ہے کہ اس کفارہ میں ترتیب واجب ہے۔ جو شخص قربانی کا جانور نہ پائے وہ روزے رکھے۔ اس زمانے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جس کے ختم ہونے سے فریضہ ہدی سے روزہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اگر اس نے روزہ شروع کر دیا تو اس کا فریضہ روزہ تک منتقل ہو گیا خواہ دوران روزہ اسے ہدی مل جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر تین روزوں میں ہدی اسے میسر آ گیا تو اس پر قربانی لازم ہے اور اگر سات روزوں میں قربانی کا جانور اسے میسر آیا تو لازم نہیں ہے۔ یہ مسئلہ بالکل اسی نوعیت کا ہے کہ حالت نماز میں کسی کو پانی نظر آ جائے حالانکہ اس نے تیمم کر لیا ہو۔ اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ جو چیز آغازِ عبادت کے لیے شرط تھی وہ اس کے تسلسل کے لیے بھی شرط ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ نے تین اور سات میں جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایام حج کے تین روزے ہدی کے بدلے میں ہیں جب کہ سات روزے اس کا بدل نہیں ہیں۔

علما کا اتفاق ہے کہ اگر ذی الحجہ کے پہلے دس دنوں میں اس نے تین روزے رکھ لیے تو اس نے یہ روزے وقت پر رکھے ہیں کیوں کہ آیت میں **فصیام ثلثة ایام فی الحج** کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے دس دن ایام حج کے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ حج کے لیے تلبیہ کہنے سے پہلے عمرہ کی ادائیگی کے دوران یا منیٰ کے ایام میں روزے رکھے تو وہ جائز ہوں گے یا نہیں؟ منیٰ کے ایام میں روزے رکھنے کی اجازت امام مالک نے دی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جب اولین ایام گزر گئے تو اس کے ذمہ ہدی واجب رہ گئی۔ عمل حج کے آغاز سے پہلے امام مالک نے روزوں کو ممنوع کہا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کہا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ان مختلف فیہ ایام پر لفظ حج کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟ اور اگر اطلاق ہوتا ہے تو کیا یہ کفارہ کی شرط ہے کہ وہ اپنے موجب کے وقوع پذیر ہونے کے بعد جائز ہو؟ جن فقہا نے کہا کہ کفارہ اسی وقت کفایت کرے گا جب کہ اس کا موجب واقع ہو چکا ہو، انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ حج شروع ہونے کے بعد ہی روزہ جائز ہوگا۔ اور جن فقہا نے اسے کفارۂ یمین پر قیاس کیا انہوں نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ سات روزے اس نے اپنے اہل وعیال کے درمیان رکھے تو کافی ہیں۔ لیکن اگر واپسی میں راستہ ہی میں اس نے روزے رکھ لیے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اسے کافی سمجھتے ہیں مگر امام شافعی اسے کافی نہیں سمجھتے۔ اختلاف کا سبب آیت اذَا رَجَعْتُم میں احتمال ہے کہ کہ اس کا اطلاق اس شخص پر ہوگا جو رجوع اور واپسی مکمل کر چکا ہے اور اس پر بھی اس کا اطلاق ہوگا جو ابھی رجوع اور واپسی کے مرحلہ میں ہے؟ یہ ہے وہ کفارہ جو دلیل سماعی سے ثابت ہے اور جس پر اتفاق ہے۔

اس مسئلہ میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کا حج شروع ہونے کے بعد فوت ہو جائے یعنی کوئی رکن فوت ہو جائے، زمانہ کی تعیین میں کوئی غلطی ہو جائے یا ناواقفیت یا بھول چوک سے کوئی غلطی ہو جائے یا حج میں کوئی مفسد عمل اس سے انجام پا جائے تو اس پر قضا ہے اگر وہ واجب حج تھا۔ مگر قضا کے ساتھ کیا ہدی بھی اس پر واجب ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اور اگر حج نفلی تھا تو کیا اس پر قضا ہے یا نہیں؟ ان تمام مسائل میں اختلاف ہے مگر جمہور کی رائے ہے کہ اس پر قربانی کا جانور (ہدی) واجب ہے کیوں کہ ہدی واجب ہونے کا شعور رکھتے ہوئے اس نے یہ غلطی کی ہے۔ ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ سرے سے کوئی ہدی واجب ہے نہ کوئی قضا واجب ہے سوائے اس کے کہ حج واجب کا معاملہ ہو۔ جمہور کے نزدیک تمام عبادتوں میں حج فاسد کے ساتھ خاص معاملہ ہے کہ اس میں فساد جاری رہتا ہے منقطع نہیں ہوتا اور اس پر ایک خون واجب ہے۔ ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ اس کی حیثیت عام عبادتوں کی ہے۔ جمہور کی دلیل آیت قرآن کا ظاہر ہے۔

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ (البقرہ:۱۹۶)

(اللہ کی خوشنودی کے لیے جب حج اور عمرے کی نیت کرو تو اسے پورا کرو۔)

جمہور کی رائے ہے کہ اس آیت میں تعمیم ہے اور مخالفین نے دوسری عبادات پر جب کہ ان پر مفسد اشیا طاری ہوں، قیاس کرتے ہوئے اس آیت کی تخصیص کی ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ حج کو فاسد کرنے والی اشیا کا تعلق یا تو مامور افعال سے ہے مثال کے طور پر کسی رکن کو ترک کر دیا جب کہ وہ حج کی صحت کے لیے شرط ہو (کسی فعل کے رکن ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف کے ساتھ) یا ممنوع پابندیوں میں سے کسی کو توڑ دیا جیسے جماع وغیرہ ہے، گرچہ علما کا اختلاف جماع کے وقت کے سلسلہ میں ہے کہ جس میں جماع کرنے سے حج فاسد ہوتا ہے۔ جماع کے مفسد حج ہونے پر اجماع اس آیت کی وجہ سے ہے۔

فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ۔ (البقرہ:۱۹۷)

(جو شخص ان مقرر مہینوں میں حج کی نیت کرے اسے خبردار رہنا چاہیے کہ حج کے دوران میں اس سے کوئی شہوانی فعل کوئی بدعملی، کوئی لڑائی جھگڑے کی بات سرزد نہ ہو۔)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے وقوفِ عرفہ سے پہلے ہم بستری کی اس کا حج فاسد ہو گیا۔ اسی طرح اس عمرہ کرنے والے کا معاملہ بھی ہے جس نے طواف اور سعی سے پہلے ہم بستری کر لی ہے۔ وقوف عرفہ کے حکم میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ جس نے جمرۃ العقبہ کو رمی کرنے سے پہلے ہم بستری کر لی اس کا حج فاسد ہو گیا اور اس پر قربانی کا جانور اور قضا واجب ہے یہی امام شافعی کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اس پر ایک اونٹ کی قربانی واجب ہے اور اس کا حج مکمل ہے۔ امام مالک سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ جس نے جمرۃ العقبہ کو رمی کرنے کے بعد طواف افاضہ سے پہلے ہم بستری کر لی اس کا حج مکمل ہے۔ وہ طواف افاضہ سے قبل کی ہم بستری کو مفسد حج نہیں مانتے۔ جمہور

کے نزدیک قربانی کا جانور واجب ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس نے طواف افاضہ سے پہلے ہم بستری کر لی اس کا حج فاسد ہو گیا۔ یہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حج میں ایک حلال اکبر ہے جو نماز میں سلام پھیرنے کے مشابہ ہے یہ حلال اکبر طواف افاضہ ہے۔ اور دوسرا حلال اصغر ہے۔ کیا جماع کو مباح کرنے میں کسی ایک حلال کی شرط ہے یا دونوں کی شرط ہے؟ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حلال اصغر، جو یوم النحر کو رمی ہے، سے حاجی کے اوپر سے تمام پابندیاں اٹھ جاتی ہیں سوائے عورت، خوشبو اور شکار کے۔ ان تین چیزوں میں اختلاف ہے امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ خوشبو اور عورت کے سوا اس کے لیے ہر چیز حلال ہے۔ دوسرے قول کے مطابق عورت، خوشبو اور شکار تینوں مستثنیٰ ہیں۔ کیوں کہ آیت ذیل سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں حلال اکبر مراد ہے:

وَاِذَا حَلَلتمْ فَاصْطَادُوا۔ (المائدۃ:۲)

(اور جب تم احرام کھول لو تو شکار کر سکتے ہو۔)

ایک شاذ اختلاف کے سوا عام علما کا اتفاق ہے کہ عمرہ کرنے والا اپنے عمرے سے حلال ہو جاتا ہے جب وہ خانہ کعبہ کا طوف کر لیتا ہے اور صفا و مروہ کے درمیان اس کی سعی مکمل ہو جاتی ہے خواہ اس نے حلق د قصر نہ کرایا ہو۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ طواف کر کے وہ احرام کھول دیتے تھے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ حلق کے بعد ہی وہ حلال ہو گا۔ اور اگر حلق سے پہلے اس نے جماع کر لیا تو اس کا عمرہ فاسد شمار ہو گا۔ حج کے لیے مفسد جماع اور اس کے مقدمات کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ دونوں ختنوں کا ملاپ حج کو فاسد کر دیتا ہے۔ جو لوگ طہر (غسل) کے وجوب کے لیے دونوں ختنوں کو ملاپ کے ساتھ انزال کی شرط رکھتے ہیں اس کا احتمال ہے کہ حج میں بھی اس شرط کو باقی رکھیں۔ شرم گاہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ اگر منی گرائی جائے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حج اسی صورت میں فاسد ہو گا جب کہ انزال عورت کی شرم گاہ میں ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جس سے حد واجب ہوتی ہے اس سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ خود انزال مفسد حج ہے۔ یہی حال جماع کے مقدمات مباشرت اور بوسے وغیرہ کا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جو شخص شرم گاہ کے علاوہ کہیں اور جماع کرے اس کے لیے قربانی کا جانور ذبح کرنا مستحب ہے۔

اس شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جو کئی بار ہم بستری کر چکا ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر صرف ایک قربانی کا جانور واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر اس نے ایک ہی مجلس میں کئی بار ہم بستری کی ہے تو اس پر ایک ہی قربانی کا جانور واجب ہے۔ اور اگر اس نے مختلف مجلسوں میں ہم بستری کی تکرار کی ہے تو اس پر ہر ہم بستری کے بدلے ایک قربانی کا جانور واجب ہے۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ ایک ہی جانور کی قربانی اس کے لیے کافی ہے، اگر اس نے پہلی ہم بستری کے عوض جانور قربان نہیں کیا ہے۔ امام شافعی سے تینوں اقوال منقول ہیں مگر ان کا مشہور قول وہی ہے جو امام مالک نے اختیار کیا ہے۔

اگر کوئی شخص بھول کر ہم بستری کر لے تو اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے بھول چوک اور شعوری عمل میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ عورت پر قربانی کا جانور واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ عورت اگر برضا و رغبت جماع میں شریک ہوئی ہے تو اس پر قربانی کا جانور واجب ہے اور اگر مرد نے اسے مجبور کیا ہے تو مرد دو جانوروں کی قربانی کرے گا۔ امام شافعی مرد پر ایک ہی ہدی کو واجب قرار دیتے ہیں

جس طرح رمضان میں جماع کے سلسلہ میں ان کا مسلک ہے۔ جمہور علما کہتے ہیں کہ اگر اگلے سال ان میاں بیوی نے حج کیا تو دونوں الگ الگ رہیں گے۔ ایک قول ہے کہ دونوں الگ نہیں رہیں گے اور یہ بعض صحابہ کرام اور تابعین سے مروی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ امام مالک اور امام شافعی میں اختلاف ہے کہ اگلے سال حج کے موقع پر میاں بیوی کہاں سے جدا ہوں گے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں اس مقام سے جدا ہوں گے جہاں سے ان کا حج فاسد ہوا تھا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ احرام باندھتے ہی دونوں جدا ہو جائیں گے سوائے اس کے کہ دونوں میقات سے پہلے احرام باندھ لیں۔ جن فقہا نے افتراق کا فیصلہ دے کر ان دونوں کا مواخذہ کیا ہے انہوں نے بطور سزا اور بطور سدِ باب یہ رائے قائم کی ہے اور جن فقہا نے انہیں جدا نہیں کیا ہے انہوں نے اصل حکم کی رعایت کی ہے۔ اس باب میں کوئی سماعی چیز ثابت نہیں ہے۔

جماع میں واجب ہدی کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ ایک بکری مانتے ہیں جب کہ امام شافعی ایک اونٹ سے کم پر راضی نہیں ہیں۔ اگر اونٹ نہ ملے تو اس کی قیمت درہم میں لگائی جائے اور درہم کی قیمت کے بقدر کھانا کھلایا جائے اگر یہ بھی میسر نہ ہو تو ہر مد کے بدلے ایک روزہ رکھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہدی اور کھانا کھلانا مکہ اور منیٰ میں کفایت کرے گا البتہ روزہ پر کوئی پابندی نہیں ہے، جہاں چاہے رکھ لے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ احرام باندھنے کے بعد جو نقص بھی واقع ہو، ہم بستری کا معاملہ ہو یا بال مونڈنے کا معاملہ ہو یا مرض اور دشمن کی وجہ سے گھر جانے کی صورت ہو، اگر قربانی کا جانور میسر نہ ہو تو ایام حج میں تین روزے رکھے اور سات روزے وہاں سے واپس ہونے کے بعد رکھے۔ اس میں کھانا کھلانے کا منصوبہ شامل نہیں ہے۔ امام مالک نے گویا یہاں واجب خون کو تمتع کے واجب خون سے مشابہ قرار دیا اور امام شافعی نے فدیہ میں واجب خون سے تشبیہ دی۔ کھانا کھلانے کی تجویز امام مالک کے نزدیک بس شکار کے کفارہ میں اور اذیت رفع کرنے کے کفارہ میں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک روزہ اور اطعام دونوں جگہوں پر خون کا بدل ہیں اور خون ان دونوں کا بدل صرف ایک مقام پر ہے۔ چنانچہ صراحت کردہ پر مسکوت کا قیاس کھانا کھلانے کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔ یہ بحث جماع کے فساد سے متعلق تھی۔

وقت فوت ہونے کا جو فساد ہے یعنی یوم عرفہ کو وقوف عرفہ فوت ہو جائے تو علما کا اجماع ہے کہ اس کی صفت یہ ہے کہ وہ اپنے احرام سے فارغ نہ ہو جب تک کہ خانہ کعبہ کا طواف اور صفا و مروہ کے درمیان سعی نہ کر لے یعنی وہ عمرہ کر کے لازماً احرام کھول دے اور اس پر اگلے سال حج واجب ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا اس پر ہدی واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک امام شافعی، امام احمد، امام ثوری اور امام ابوثور کا مسلک ہے کہ اس پر ہدی واجب ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر سارے فقہا کا اجماع ہے کہ جو بیماری کی وجہ سے محصور ہو جائے تا آنکہ حج فوت ہو جائے اس پر ہدی واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے اور اگلے سال حج کرے اور اس پر ہدی (قربانی کا جانور) واجب نہیں ہے۔ اہل کوفہ کی دلیل یہ ہے کہ ہدی کی اصل یہ ہے کہ وہ قضا کا بدل ہے۔ جب قضا ہو رہی ہے تو قربانی کا جانور واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اجماع اس کی تخصیص کر لے۔

امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی حج قران کر رہا ہو اور اس کا حج فوت ہو جائے تو کیا وہ حج مفرد کی قضا کرے گا؟ یا حج قران کی قضا کرے گا؟ امام مالک اور امام شافعی حج قران کی قضا کے حق میں ہیں کیوں کہ وہ اسی کی قضا کرے گا جو اس پر واجب ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ حج افراد کی قضا کے حق میں ہیں کیوں کہ اس نے عمرے کا طواف کر لیا ہے اور اب اسی کی قضا کرے گا جو فوت ہو گیا ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ جس شخص کا حج فوت ہو جائے

وہ اگلے سال تک حالت احرام میں نہ رہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ اختیاری مسئلہ ہے مگر انہوں نے اس کی اجازت اس لیے دی ہے تاکہ ہدی کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے اور حلال ہونے کے لیے وہ عمرہ کرنے کا محتاج نہ رہے۔ اس مسئلہ میں ان کے اختلاف کی بنیاد ایام حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں حج کا احرام باندھنے کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے جن فقہا نے دوسرے مہینوں میں اسے محرم تسلیم نہیں کیا ہے انہوں نے حج فوت کرنے والے شخص کو اجازت نہیں دی کہ اگلے سال تک وہ حالت احرام میں رہے اور جن فقہا نے حج کے علاوہ دوسرے مہینوں میں احرام کی اجازت دی ہے انہوں نے اگلے سال حالت احرام میں باقی رہنے کو جائز قرار دیا ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے حج میں نص کے ذریعہ واجب کفاروں پر، فوت شدہ اور فاسد حج کی قضا کلی صفت پر، اور حج فوت کرنے والے شخص کے احرام کھولنے کی صفت پر گفتگو مکمل کر لی۔ اس سے پہلے ہم منصوص کفاروں پر اور فقہا نے حج فاسد کے کفارے سے متعلق جو مسائل اس میں شامل کر دیئے ہیں، ان پر مفصل بحث کر چکے ہیں۔ اب مناسک حج میں سے منسک کو ترک کرنے پر جو مختلف فیہ کفارے عائد ہوتے ہیں اور جن کے سلسلہ میں نصوص موجود نہیں ہیں، ان پر گفتگو کرنا باقی رہ گیا ہے۔

غیر منصوص کفارے

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ حج میں دو طرح کی عبادتیں ہیں: ایک سنت مؤکدہ ہے دوسری مستحب ہے۔ سنت مؤکدہ کو چھوڑنے پر خون واجب ہے کیوں کہ اس طرح کا حج ناقص ہوتا ہے اس کی اصل تمتع اور قران ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مناسک حج میں سے کچھ بھی فوت ہو جائے تو اس پر خون واجب ہو جاتا ہے۔ نفل عبادتوں کے ترک ہونے پر فقہا خون کو واجب قرار نہیں دیتے۔ علما نے ہر عبادت کو الگ الگ ترک کرنے میں بڑا اختلاف کیا ہے کہ اس میں خون واجب ہے یا نہیں؟ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے سنت یا نفل ماننے میں ان کے درمیان اختلاف ہے جو مناسک فرض ہیں ان کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان کی تلافی خون کے ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ اختلاف خود اس فعل کے سلسلہ میں ہے کہ وہ فرض ہے یا نہیں؟ اہل ظاہر کوئی خون واجب نہیں مانتے سوائے اس کے کہ نص موجود ہو کیوں کہ وہ قیاس کو بطور خاص عبادات میں تسلیم نہیں کرتے۔

علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو ممنوعات مسنون ہیں ان کے ارتکاب پر تکلیف رفع کرنے کا فدیہ واجب ہے اور جو مستحب ہیں ان پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ کسی فعل کو ترک کرنے پر علما کا اختلاف ہے اور اس کی وجہ خود اس فعل کے سنت ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ اہل ظاہر صرف منصوص میں فدیہ واجب مانتے ہیں۔ ہم ہر فعل حج کے ترک پر فقہا کے مشہور اختلافات کا ذکر کریں گے یعنی اول سے آخر تک منسک میں خون واجب ہے یا واجب نہیں ہے اسی طرح ہم ہر ممنوع شئی کے ارتکاب پر واجب کا ذکر کریں گے۔

پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص بغیر احرام کے میقات پار کر جائے اس پر خون واجب ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس پر خون واجب ہے خواہ وہ لوٹ آئے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر خون واجب نہیں ہے۔ پہلا قول امام مالک اور ابن مبارک کا ہے اور ثوری سے بھی منقول ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر پلٹ آئے تو اس پر خون واجب نہیں ہے اور اگر نہ لوٹے تو خون واجب ہے۔ یہ امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام ابو محمد کا قول ہے اور امام ثوری کا بھی مشہور قول یہی ہے۔ امام ابو حنیفہ

کہتے ہیں کہ اگر تلبیہ کہتے ہوئے لوٹ کر آئے تو اس پر خون واجب نہیں ہے اور اگر بغیر تلبیہ کے لوٹے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ ایک گروہ اسے فرض مانتا ہے اور خون سے اس کی تلافی کا قائل نہیں ہے۔

اگر کوئی خطمی سے اپنا سر دھو لے تو اس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اس پر فدیہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ امام ثوری اور دوسرے فقہا اس پر کچھ واجب نہیں مانتے۔ امام مالک حمام میں نہانے پر فدیہ کو واجب ٹھہراتے ہیں اور اکثر فقہا اسے مباح کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا ایک ثابت طریق سے حمام میں جانا منقول ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ جس نے حالت احرام میں ممنوعہ کپڑے پہنے اس پر فدیہ واجب ہے۔ تہبند نہ ہونے کی صورت میں اگر کوئی پاجامہ پہن لے تو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ فدیہ دے گا یا نہیں۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ فدیہ واجب ہونے کے قائل ہیں۔ امام ثوری، امام احمد امام ابوثور اور امام داؤد کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے اگر تہبند میسر نہیں ہے۔ جن فقہا نے مطلق نہی کی ممانعت ہے اور جن فقہا نے اس میں فدیہ کو واجب نہیں مانا ہے ان کی دلیل حدیث عمرو بن دینار بواسطہ جابرؓ و ابن عباسؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا:

السَّرَاوِيلُ لِمَنْ لَّمْ يَجِدِ الازَارَ وَالخُفُّ لِمَنْ لَّمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ.

(پاجامے ان کے لیے ہیں جو تہبند نہ پائیں اور خف کی اجازت ان لوگوں کے لیے جن کو جوتے دستیاب نہ ہوں۔)

اگر کوئی جوتوں کی موجودگی میں کٹے ہوئے خف پہن لے تو علماء کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر فدیہ واجب ہے اور امام ابوحنیفہ اس پر فدیہ کو واجب نہیں مانتے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہے۔

عورت دستانے پہن لے تو اس پر فدیہ واجب ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ ان میں بہت سے احکام کا تذکرہ ہم احرام کے باب میں کر چکے ہیں۔ اسی طرح علما کا اختلاف ہے کہ جو شخص تلبیہ نہ کہے اس پر خون واجب ہے یا نہیں، اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ جو شخص الٹا طواف کر لے یا کوئی چکر بھول جائے تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس کا اعادہ کر لے۔ البتہ جب وہ اپنے گھر واپس پہنچ جائے تو کیا کرے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے جس میں امام ابوحنیفہ بھی شامل ہیں کہ خون اس کے لیے کافی ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ اعادہ کرے اور نقصان کی تلافی کرے۔ خون کفایت نہیں کرے گا۔ اس طرح اگر کوئی طوف کے پہلے تین چکروں میں رمل نہ کرے تو اس پر خون کے واجب ہونے یا نہ ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ابوثور خون واجب ہونے کے قائل ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کے اس سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ یہ سارے اختلافات اس پر مبنی ہیں کہ وہ فعل سنت ہے یا نہیں۔ اور اس پر گفتگو ہو چکی ہے جو اسود کو بوسہ دینا، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو ہاتھ سے اسے چھو کر اسے چومنا۔ اگر ترک ہو جائے تو اس پر خون واجب ہے ان لوگوں کے نزدیک جو اسے تمتع پر قیاس کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص طواف کی دو رکعتوں کی ادائیگی بھول جائے اور اپنے اہل و عیال میں واپس پہنچ جائے تو اس پر خون کے واجب ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اس پر خون کو واجب کہتے ہیں۔ امام ثوری کہتے ہیں کہ جب تک وہ حرم میں ہے دونوں رکعتیں کسی وقت ادا کر لے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جہاں چاہے ان دونوں رکعتوں کو ادا کر لے۔ جن لوگوں نے طواف وداع کو فرض نہیں مانا ہے

ان کے درمیان اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو اس طریقہ کو ترک کر دے اور اس کا اعادہ اس کے لیے ممکن نہ ہو کہ اس پر خون واجب ہے یا نہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے لیکن اگر وہ قریب کا باشندہ ہے تو واپس آ کر طواف کر لے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کی رائے ہے کہ اگر وہ واپس نہ آئے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ ان فقہا کے نزدیک لوٹنے کا مسئلہ اس کے لیے ہے جو میقات تک نہ پہنچ سکا ہو۔ جو لوگ اسے سنت مؤکدہ قرار نہیں دیتے ان کی دلیل مکی باشندہ اور حائضہ سے اس کا ساقط ہونا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر طواف میں پتھر کو شامل نہیں کیا ہے تو وہ دوبارہ طواف کرے بشرطیکہ مکہ سے باہر اس نے قدم نہ رکھا ہو۔ اگر مکہ سے باہر نکل گیا تو اس پر ایک خون واجب ہے۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ قدرت رکھنے کی صورت میں کیا طواف کی درستگی کے لیے اس میں پاؤں سے چلنا شرط ہے؟ امام مالک کی رائے ہے کہ وہ طواف کے لیے اسی طرح شرط ہے جس طرح نماز میں کھڑا ہونا شرط ہے۔ اگر وہ مجبور ہے تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی حیثیت میں ہو گا اور کسی وقت میں بھی اس کا اعادہ کرے گا سوائے اس کے کہ وہ اپنے ملک واپس چلا جائے تو اس صورت میں اس پر ایک خون واجب ہو گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ سوار ہو کر طواف کرنا جائز ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر کسی بیماری کے سوار ہو کر طواف کیا تھا مگر آپ نے پسند نہ کیا کہ لوگ آپ کو نظر اٹھا کر دیکھیں۔ اور جن لوگوں نے سعی کو واجب نہیں سمجھا ہے ان کے نزدیک اس پر ایک خون واجب ہوا جب وہ اپنے ملک واپس پہنچ جائے۔ جو لوگ سعی کو نفلی قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔

علما کا یہ اختلاف بھی گزر چکا ہے کہ جو شخص طواف سے پہلے سعی کر لے تو کیا اس پر خون واجب ہے اگر وہ اعادہ نہ کرے تا آنکہ وہ مکہ سے نکل جائے یا اس پر خون واجب نہیں ہے؟ اس طرح غروب آفتاب سے پہلے عرفہ سے روانہ ہونے والے پر خون کے واجب ہونے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ اگر وہ لوٹ آئے اور غروب کے بعد وہاں سے روانہ ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور اگر وہ نہ لوٹے تا آنکہ فجر طلوع ہو جائے تو اس پر ایک خون واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ اس پر ایک خون واجب ہے خواہ وہ لوٹ کر آئے یا نہ آئے۔ یہ بحث گزر چکی ہے۔ اس شخص کے سلسلہ میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے کہ جو عرفہ میں وقوف کرے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کا حج نہیں ہو گا۔ امام مالک اس پر ایک خون کو واجب قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عرفہ میں قیام کی ممانعت کراہیت کے باب سے ہے یا ممانعت کے باب سے افعال حج کی قضا کے باب میں ہم نے مختلف چیزوں کا تذکرہ کیا ہے جن کے ترک سے خون واجب ہوتا ہے یا واجب نہیں ہوتا۔ گرچہ ترتیب کا تقاضا تھا کہ ان چیزوں کا ذکر یہیں ہوتا مگر وہاں ان کا تذکرہ آسان تھا۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے گفتگو مکمل کر لی کہ یہ عبادت واجب ہے اور کس پر واجب ہے؟ اس کے وجوب کی شرائط کیا ہیں اور یہ کب واجب ہوتی ہے؟ یہ چیزیں اس عبادت کی معرفت کے لیے اصول و مقدمات کا کام دیتی ہیں۔ اس کے بعد ہم نے اس عبادت کے زمانہ سے، اس کے مقام سے اور ان کی تمام ممنوعات سے بحث کی اور اس کے تمام جزئی زمانوں میں ہر جگہ کے تمام افعال پر تفصیل سے کلام کیا پھر ہم نے اس عبادت میں واقع خلل اور نقص کے احکام بیان کیے اور یہ کن نقائص کی اصلاح کفارہ کے ذریعہ ہو سکتی ہے اور کون سے نقائص ناقابل اصلاح ہیں اور ان کا اعادہ ضروری ہے۔ ہم نے اعادہ تکرار کے حکم پر ان کے موجبات کے تناظر میں گفتگو کر لی۔ اسی باب میں اس شخص کا مسئلہ بھی آ گیا جس نے حج کا ارادہ کیا مگر دشمن کی وجہ،

بیماری کے سبب یا کسی اور عذر کی بنا پر محصور ہو گیا۔ اب جو گفتگو باقی رہتی ہے وہ قربان کے جانور (ہدی) کے سلسلہ میں ہے۔ یہ نوع عبادت بھی اس عبادت کا ایک حصہ ہے۔ اس پر الگ سے گفتگو کرنا مناسب ہے۔

ہدی (قربانی کا جانور)

ہدی پر بحث ان امور کی معرفت پر مشتمل ہے کہ یہ واجب ہے، اس کی جنس اور عمر کیا ہے، اس کو قربان گاہ تک لے جانے کی کیفیت کیا ہے، کہاں سے اسے ہانکا جائے اور اس کی منزل کیا ہے، اس کی قربانی کی جگہ کون سی ہے، قربانی کے بعد اس کے گوشت کے متعلق کیا حکم ہے وغیرہ۔

علما کا اجماع ہے کہ اس عبادت میں قربانی کا جو جانور ہانکا جاتا ہے اس میں بعض جانور واجب ہوتے ہیں اور بعض نفل ہوتے ہیں۔ واجب کی بھی کئی قسمیں ہیں: بعض نذر کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں بعض اس عبادت کی انواع میں واجب ہوتے ہیں اور بعض بطور کفارہ واجب ہوتے ہیں۔

اس عبادت کی بعض انواع میں جو ہدی واجب ہیں اس کی مثال متفقہ طور پر تمتع کا ہدی ہے اور اختلاف کے ساتھ قران کا ہدی ہے۔ بطور کفارہ واجب کی مثال قضا کا ہدی ہے ان لوگوں کے مسلک کے مطابق جو ہدی کی شرط رکھتے ہیں، شکار کے کفارہ کا ہدی ہے، اذیت اور میل کچیل دور کرنے کے کفارہ کا ہدی ہے اور اس کے مشابہ وہ تمام قربانی کے جانور ہیں جن کو فقہا نے ایک ایک منسک حج میں خلل پڑنے پر نص کے اوپر قیاس کیا ہے۔

ہدی کی جنس کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ قربانی کا جانور انہی آٹھ جوڑوں میں سے ہوگا جن کی صراحت خود اللہ نے کر دی ہے اور یہ کہ قربانی کے جانوروں میں (ہدایا) میں سب سے افضل اونٹ ہے پھر گائے ہے پھر بھیڑ بکری ہے پھر بکرا ہے۔ علما کا اختلاف ہدایا میں نہیں ضحایا (قربانی کے عام جانور) میں ہے۔ جہاں تک عمر کا معاملہ ہے تو علما کا اجماع ہے کہ ثنی (وہ جانور جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں) اور اس سے زیادہ عمر کے جانور ہدی کے لیے کافی ہیں اور یہ کہ بکرے میں سے جذع (چار سالہ) ہدی اور عید قربان کے لیے کافی نہیں ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے فرمایا: تھا:

تُجزِئُ عنکَ وَلَا تَجزِئُ عن أحَدٍ بعدَکَ.

(جذع) تمہارے لیے کافی ہے مگر تمہارے بعد کسی کے لیے کافی نہ ہوگا۔)

چار سالہ بھیڑ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اکثر اہل علم ہدی اور عید قربان دونوں میں اس کے جواز کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کہا کرتے تھے کہ ہدی میں کسی جنس میں ثنی سے کم عمر کافی نہیں ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سب سے قیمتی ہدی کی قربانی افضل ہے حضرت ابن زبیرؓ اپنی اولاد سے کہتے تھے: ''میرے بیٹو! تم میں سے کوئی اللہ کو قربانی کا ایسا جانور ہدیہ نہ کرے جسے کسی معزز آدمی کو ہدیہ دیتے ہوئے شرم محسوس ہو۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ تمام معززین سے بڑھ کر معزز ہے اور سب سے زیادہ سزاوار ہے کہ اس کے لیے انتخاب کیا جائے۔'' اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا غلام آزاد کرنا افضل ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا:

أَغلَاهَا ثَمنًا وَأنفَسهَا عِندَأهلِهَا.

(جو سب سے مہنگا اور مالک کے نزدیک سب سے نفیس ہو۔)

قربانی کے جانور ہدی کی کوئی متعین تعداد نہیں ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سو تھے۔ قربانی کے جانور کو لے جانے کی کیفیت یہ ہے کہ اس کے گلے میں قلادہ ہو اور یہ علامت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ کیوں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال نکلے اور جب ذوالحلیفہ پہنچے تو ہدی کی گردن میں قلادہ ڈالا اور اس کو نشان زد کیا اور احرام باندھا۔'' اگر قربانی کا جانور اونٹ اور گائے میں سے ہو تو اس کے گلے میں ایک جوتا یا دو جوتے یا جوتے نہ ملنے کی صورت میں اس کے مشابہ کوئی چیز پہنانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ بکری کے گلے میں قلادہ ڈالنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بھیڑ بکری کے گلے میں قلادہ نہ ڈالا جائے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کی رائے ہے کہ قلادہ ڈالا جائے کیوں کہ حدیث اعمش بواسطہ ابراہیم بواسطہ اسود بواسطہ عائشہؓ کے الفاظ ہیں کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار ایک بکری کو بطور ہدی خانہ کعبہ بھیجا تو اس کے گلے میں قلادہ ڈال دیا۔'' علما نے ہدی کے گلے میں قلادہ ڈالتے وقت اسے قبلہ رو کرنا مستحب قرار دیا ہے۔ امام مالک نے ہدی کے بائیں جانب سے نشان زد کرنا مستحب قرار دیا ہے کیوں کہ انہوں نے نافع سے بواسطہ ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ ''جب وہ مدینہ سے کوئی ہدی بھیجے تو اس کے گلے میں قلادہ ڈالتے تھے اور ذوالحلیفہ میں اسے نشان زد کرتے تھے۔ وہ نشان زد کرنے سے پہلے اسے قلادہ پہناتے تھے۔ یہ سب ایک ہی جگہ ہوتا تھا اور ہدی قبلہ رو ہوتا تھا۔ وہ اسے دو جوتوں کا قلادہ پہناتے تھے اور بائیں پہلو سے اسے نشان زد کرتے تھے پھر وہ جانور ان کے ساتھ ہانکا جاتا تھا۔ اسے عرفہ میں لوگوں کے ساتھ ٹھہرایا جاتا تھا پھر انسانوں کے ساتھ بھی وہاں سے روانہ ہوتا تھا اور جب یوم النحر کی صبح کو وہ منٰی پہنچتا تھا تو حلق یا قصر سے پہلے آپ اس کی قربانی کرتے تھے۔ وہ خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرتے تھے اور اسے قبلہ رو کھڑا کر کے نحر کرتے تھے پھر اس کا گوشت کھاتے اور دوسروں کو کھلاتے تھے۔''

امام شافعی، امام احمد اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ ہدی کو اس کے دائیں جانب سے نشان زد کرنا مستحب ہے۔ کیوں کہ حدیث ابن عباسؓ کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں نماز ظہر ادا کی پھر ایک اونٹ منگوایا پھر اس کے دائیں کوہان کے کنارے سے اسے نشان زد کیا اور اس کا خون صاف کیا اور دو جوتوں کا قلادہ اس کی گردن میں ڈال دیا اور اپنی اونٹنی پر سوار ہو گئے جب مقام بیداء کی بلندی پر پہنچے تو حج کا تلبیہ کہا۔''

قربانی کا جانور کہاں سے ہانکا جائے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ مقام حلال سے اسے ہانکا جائے۔ اس لیے ان کی رائے ہے کہ جو شخص مکہ میں قربانی کا جانور خریدے اور مقام حلال سے اس کے ساتھ داخل نہ ہو اس پر واجب ہے کہ وہ عرفہ میں ہدی کے ساتھ وقوف کرے اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس پر بدل واجب ہے۔ اور اگر مقام حلال سے اسے لے کر داخل ہوا ہے تو اس کے لیے عرفہ میں ہدی کے ساتھ وقوف کرنا مستحب ہے۔ یہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔ اور یہی لیث کا مسلک ہے۔ امام شافعی، امام ثوری اور امام ابوثور کا قول ہے کہ عرفہ میں ہدی کا ٹھہرنا سنت ہے اور جو اسے عرفہ میں نہ ٹھہرائے تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے خواہ وہ مقام حلال سے داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ہدی کو عرفہ میں ٹھہرانا سنت نہیں ہے۔ مقام حلال سے ہدی کو حرم میں داخل کرنے کی امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح کیا تھا۔ اور فرمایا: تھا کہ خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ (اپنے طریقہ ہائے عبادت مجھ سے سیکھو) امام شافعی کہتے ہیں کہ ہدی کو عرفہ میں ٹھہرانا اسی طرح سنت ہے جس

طرح اس کی گردن میں قلادہ ڈالنا سنت ہے۔ امام ابوحنیفہ عرفہ میں ہدی کو ٹھہرانا سنت باور نہیں کرتے، اور یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے ایسا کیا تھا کہ آپ کا وطن حرم سے باہر تھا۔ حضرت عائشہؓ سے اختیاری مسلک منقول ہے کہ ہدی کو عرفہ لے جانا یا نہ لے جانا صواب دید پر منحصر ہے۔

ہدی کی جگہ خانۂ کعبہ ہے جیسا کہ ارشاد ہے:

ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيْقِ. (الحج:۳۳)

(پھر ان (کے قربان کرنے) کی جگہ اسی قدیم گھر کے پاس ہے۔)

هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ. (المائدہ:۹۵)

(اور یہ ہدی کعبہ پہنچایا جائے گا۔)

علما کا اجماع ہے کہ کعبہ کے اندر ذبح کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے یہی حال مسجد حرام کا ہے اور **هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ** کا مطلب ہے کہ مکہ میں قربانی ہو تا کہ وہاں کے فقراء و مساکین کے ساتھ احسان کا معاملہ ہو۔ امام مالک اس آیت سے مکہ کو مراد لیتے تھے۔ اور حرم میں قربانی کرنے والے کے لیے ان کے نزدیک جائز نہیں ہے کہ مکہ کے سوا کہیں اور نحر کرے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر مکہ کے سوا حرم کے اندر کسی اور جگہ قربانی کر دی تو کافی ہے۔ امام طبری کہتے ہیں کہ آدمی جہاں چاہے قربان کرے سوائے قران کے ہدی اور شکار کے کفارہ کے، یہ دونوں حرم میں ہی ذبح ہوں گے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ منیٰ میں نحر پر علما کا اجماع ہے اور عمرہ میں مکہ میں قربان کرنے پر سب متفق ہیں سوائے اس اختلاف کے جو محصور شخص کی ہدی کے سلسلہ میں ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر حج کے لیے مکہ میں اور عمرے کے لیے منیٰ میں قربانی کرے تو کافی ہے۔ حرم میں مکہ کے سوا کہیں اور قربانی کو ناجائز قرار دینے کی امام مالک کے نزدیک دلیل یہ حدیث ہے جس میں اللہ کے رسول نے فرمایا ہے:

وَكُلُّ فِجَاجِ مَكَّةَ وَطُرُقِهَا مَنْحَرٌ.

(مکہ کی تمام گھاٹیاں اور اس کے راستے قربان گاہ ہیں۔)

امام مالک نے اس سے فدیہ کے ہدی کو مستثنیٰ کیا ہے اور مکہ کے سوا دوسری جگہوں میں ذبح کرنا جائز کہا ہے۔

وہ قربانی کب کرے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ یوم النحر سے پہلے اگر اس نے تمتع یا نفل کا ہدی ذبح کر دیا تو جائز نہیں ہو گا۔ اور نفل کے معاملہ میں امام ابوحنیفہ نے اسے جائز قرار دیا ہے اور امام شافعی نے دونوں صورتوں میں اسے یوم النحر سے قبل جائز تسلیم کیا ہے۔

جمہور فقہا کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس ہدی کے معادلہ میں روزہ ہو وہ جہاں چاہے اسے رکھے کیوں کہ اس میں اہل حرم کے لیے کوئی منفعت ہے نہ اہل مکہ کے لیے۔ البتہ ہدی کے معادلہ میں صدقہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ وہ حرم اور مکہ کے مسکینوں کے لیے ہے۔ کیوں کہ وہ شکار کے کفارہ کا بدل ہے جو انہی کے لیے مخصوص ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ روزہ کی طرح اطعام (کھانا کھلانا) بھی مکہ کے علاوہ دوسری جگہوں میں جائز ہے۔

قربانی (نحر) کی صفت کے سلسلہ میں جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ اس میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے کیوں کہ یہ ذبح کا

عمل ہے۔ بعض فقہا بسم اللہ کے ساتھ تکبیر کو بھی مستحب کہتے ہیں۔ ہدی کے مالک کے لیے مستحب ہے کہ وہ اپنے جانور کو اپنے ہاتھ سے قربان کرے اور اگر وہ پیچھے کھڑا رہے تو بھی جائز ہے اسی طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے معاملہ میں کیا تھا۔ سنت یہ ہے کہ حالت قیام میں اس کی قربانی کرے کیوں کہ حکم خداوندی ہے:

فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيهَا صَوَافَّ. (الحج:۳۶)

(پس اُنہیں کھڑا کر کے اُن پر اللہ کا نام لو۔)

کتاب الذبائح میں نحر کی صفت پر گفتگو موجود ہے۔

ہدی سے اور اس کے گوشت سے آدمی کس حد تک استفادہ کر سکتا ہے؟ اس میں چند مشہور مسائل ہیں: ایک مسئلہ یہ ہے کہ واجب یا نفلی ہدی پر سواری کرنا جائز ہے؟ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ضرورت کے تحت اور بغیر ضرورت کے اس پر سواری کرنا جائز ہے۔ ان میں سے بعض علما نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ جمہور فقہا بغیر ضرورت کے اس پر سواری کرنا مکروہ قرار دیتے ہیں۔ جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔ ان سے ہدی پر سوار ہونے کے متعلق سوال کیا گیا تھا تو جواب دیا کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپؐ نے فرمایا:

اِرْكَبْهَا بِالمعْرُوفِ اذَا اُلجِئتَ اِلَيهَا حَتّٰى تَجِدَ ظَهرًا.

(بھلے طریقے سے اس پر سواری کر لو جب تم مجبور ہو جائے تا آنکہ تم کو سواری مل جائے۔)

معنوی حیثیت سے شریعت کا مدعا یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جس چیز سے مقصود تقرب الٰہی ہے اس سے فائدہ اٹھانا ممنوع ہے۔ اہل ظاہر کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے ابو الزناد سے بواسطہ اعرج بواسطہ ابو ہریرہؓ بیان کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ ایک اونٹ ہانک رہا ہے۔ آپ نے فرمایا: اس پر سوار ہو جاؤ۔ اس نے کہا، اے اللہ کے رسول، یہ قربانی کا جانور ہے (ہدی) ہے آپؐ نے فرمایا: اس پر سوار ہو جاؤ، تمہارا برا ہو۔ دوسری بار یا تیسری بار آپ نے یہ بات کہی۔''

علما کا اجماع ہے کہ نفل کا ہدی جب قربان گاہ کو پہنچ جائے تو دوسرے انسانوں کی طرح اس کا مالک بھی اس کا گوشت کھا سکتا ہے۔ اور اگر قربان گاہ پہنچنے سے پہلے وہ مرنے لگے تو اسے لوگوں کے لیے چھوڑ دے اور خود اس کا گوشت نہ کھائے۔ امام داؤد نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ اور اس کے احباب و رفقا بھی اس کو نہ کھائیں۔ کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کے ساتھ قربانی کا ایک جانور (ہدی) بھیجا اور ان کو تاکید کی:

انْ عَطِبَ مِنْهَا شَئٌ فَانْحَره، ثُمَّ اُصبُغْ نعليه فِيْ دَمِهِ وَخَلِّ بينَه، وَبيْنَ النَّاس.

(اگر یہ مرنے لگے تو اسے ذبح کر دینا اور اس کے جوتے اس کے خون سے رنگ دینا اور اسے لوگوں کے کھانے کے لیے چھوڑ دینا۔)

حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہ حدیث مروی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے:

وَلَا تَأْكُلْ مِنه، اَنْتَ وَلَا اَهْلُ رِفْقَتِکَ.

(اس کا گوشت تم مت کھانا اور نہ تمہارے رفقا۔)

امام داؤداور امام ابوثور اسی اضافہ کے قائل ہیں۔ اگر کوئی اس کا گوشت کھالے تو اس پر کیا واجب ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس نے کھالیا تو اس کا بدل اس پر واجب ہوگا۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام احمد اور اصحاب مالک میں سے ابن حبیب کا قول ہے کہ اس نے جس قدر کھایا ہے یا کھلایا ہے اس کی قیمت کا کھانا صدقہ کرنا اس پر واجب ہے۔ حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے۔ مکہ پہنچنے سے پہلے حدود حرم میں کوئی جانور ہلاک ہو جائے تو کیا وہ جانور اپنی قربان گاہ پہنچ گیا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے اور اس کی بنیاد وہی ہے کہ حلال کرنے والی جگہ مکہ ہے یا حرم؟

واجب ہدی اپنی قربان گاہ سے پہنچنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو اس کا مالک اس کا گوشت کھا سکتا ہے کیوں کہ اس پر اس کا بدل واجب ہے۔ بعض لوگ اس کا گوشت فروخت کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور یہ کہ اس کی قیمت سے دوسرا جانور خریدنے میں وہ مدد لے سکتا ہے۔ امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ واجب ہدی جو اپنی قربان گاہ پر پہنچ جائے، اس کا گوشت کھانے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ہدی واجب کا گوشت ذاتی استعمال میں نہیں لایا جا سکتا۔ وہ پورا مسکینوں کا حق ہے۔ اس طرح اس کی اوجھ اور جوتے جو بطور قلادہ اس کی گردن میں پڑے ہوئے ہیں، استعمال نہیں کیے جا سکتے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہر ہدی واجب کا گوشت کھایا جا سکتا ہے سوائے شکار کے بدلہ، مسکینوں کی نذر اور رفع اذیت کے فدیہ کے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ہدی واجب کا گوشت نہیں کھایا جا سکتا سوائے تمتع اور قران کے ہدی کے۔ امام شافعی کی دلیل ہدی واجب کی تمام اصناف کو کفارہ کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن فقہا نے تفریق کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہدی میں دو معانی موجود ہیں ایک معنی اس کے از سر نو عبادت ہونے کے ہیں اور دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ کفارہ بھی ہے۔ اور ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی سے واضح تر ہے۔ جن فقہا نے ہدی کی تمام انواع میں کفارہ سے زیادہ عبادت سے مشابہ قرار دیا ہے جیسے تمتع کا ہدی اور قران کا ہدی خاص طور سے ان لوگوں کے نزدیک جو تمتع اور قران کو افضل سمجھتے ہیں، انہوں نے اس کا گوشت نہ کھانے کی شرط نہیں لگائی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ ہدی سزا کو دفع کرنے کا کفارہ نہیں بلکہ فضیلت اور نیکی کے حصول کے ذریعہ ہے۔ جن فقہا نے کفارہ سے مشابہت کو غالب سمجھا ہے انہوں نے اس کا گوشت نہ کھانے کی شرط رکھی ہے کیوں کہ اس پر علما کا اتفاق ہے کہ کفارہ ادا کرنے والا کفارہ سے نہیں کھا سکتا چونکہ شکار کے بدلہ اور رفع اذیت کے فدیہ کا کفارہ ہونا ظاہر ہے اس کے نہ کھانے کے سلسلہ میں علما نے کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ ہم نے ہدی کے حکم، اس کی جنس، اس کی عمر اور اسے ہانکنے کے کیفیت پر گفتگو کر لی نیز زمان و مکان سے متعلق اس کی صحت کی شرائط، اس کو قربان کرنے کی صفت اور اس سے استفادہ کرنے کے حکم پر کلام کر لیا اور یہی ہمارا ارادہ تھا **والله الموفق للصلواب.**

ہم اس کتاب میں اپنی ترتیب کے مطابق گفتگو کرنے پر اور اپنے پیش نظر مقصد کی تکمیل پر اللہ کا شکر ادا کرتے اور اس کی بارگاہ میں نذرانہ حمد و سپاس پیش کرتے ہیں کہ اس نے توفیق دی اور رہنمائی کی اور یہ تمام و کمال تک پہنچا۔ اس سے فراغت ۹ جمادی الاول ۵۸۴ھ کو بروز بدھ ہوئی۔ یہ اس کتاب المجتہد کا ایک حصہ ہے جو بیس سال سے زائد عمر سے میرے پیش نظر رہی ہے والحمد للہ رب العالمین۔ کتاب کی ترتیب کے وقت مصنف کا ارادہ تھا کہ کتاب الحج نہ لکھیں مگر بعد میں رائے بدلی اور یہ کتاب رقم کی۔

کتاب الجهاد

اس کتاب کے جملہ مسائل کے اصول دو موضوعوں میں منقسم ہیں۔

پہلا موضوع : ارکان حرب۔

دوسرا موضوع : محاربین (برسر پیکار دشمن) کی دولت کے احکام جب کہ مسلمان اس کے مالک ہوں۔

پہلا موضوع: ارکانِ حرب

اس موضوع میں سات فصلیں ہیں:

فصل اول : اس وظیفہ کا حکم اور یہ کہ کس پر یہ لازم ہے؟

فصل ثانی : محاربین کی معرفت۔

فصل رابع : اہل حرب کی ہر صنف کو کسی حد تک زک دینا جائز ہے اور کیا ناجائز ہے؟

فصل خامس : وہ تعداد جس کے لیے فرار جائز نہیں ہے۔

فصل سادس : کیا مصالحت جائز ہے؟

فصل سابع : جنگ کیوں کی جائے؟

فصل اول

وظیفۂ حرب کا حکم

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ یہ فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔ البتہ عبداللہ بن الحسن اسے نفل قرار دیتے ہیں۔ جمہور نے اسے فرض اس لیے مانا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

كُتِبَ عَلَيكُم القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُم. (البقرہ:۲۱۶)

(جنگ تم پر فرض کی گئی ہے جب کہ وہ تمہیں ناگوار ہے۔)

اسے فرض کفایہ مانتے ہیں یعنی اگر کچھ لوگ دشمنانِ اسلام سے برسر پیکار ہوں تو دوسرے لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ جمہور کے نزدیک اس کی دلیل یہ آیت ہے:

وَمَا كَانَ المُؤمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً. (التوبہ:۱۲۲)

(اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے نکل کھڑے ہوتے!)

وكلاًّ وَّعَدَ اللّٰهُ الحُسنىٰ (النساء:۹۵)

(اگرچہ ہر ایک کے لیے اللہ نے بھلائی ہی کا وعدہ فرمایا: ہے۔)

اور یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی کسی غزوہ میں تشریف لے گئے آپؐ نے مدینہ میں کچھ لوگوں کو چھوڑ دیا۔ اگر ان دلائل کو جمع کیا جائے تو ان کا تقاضا یہی سامنے آتا ہے کہ اس وظیفہ کو فرض کفایہ قرار دیا جائے۔

جہاد ان مردوں پر واجب ہے جو آزاد ہوں، بالغ ہوں، اسباب جہاد کے مالک ہوں اور تندرست ہوں البتہ بیمار شخص اور گردشِ زمانہ کے شکار پر جہاد واجب نہیں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ قرآن کا حکم ہے:

لَيسَ عَلىٰ الأَعمىٰ حَرَجٌ وَلاَ عَلىٰ الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلىٰ المَرِيضِ حَرَجٌ.

(الفتح:۱۷)

(اگر اندھا، لنگڑا اور مریض جہاد کے لیے نہ آئے تو کوئی حرج نہیں۔)

لَيسَ عَلٰى الضُّعفَآءِ وَلاَ عَلٰى المَرضىٰ وَلاَ عَلٰى الَّذِيْنَ لاَ يَجِدُونَ مَايُنفِقُونَ حَرَجٌ. (التوبه: ۹۱)

(ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکت جہاد کے لیے زادراہ نہیں پاتے، اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں)

یہ جہاد آزاد مردوں ہی کے لیے خاص ہے اور اس میں کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے۔ عام فقہا اس پر بھی متفق ہیں کہ والدین کی اجازت اس فریضہ کی ادائیگی کے لیے شرط ہے سوائے اس کے کہ اس کے لیے فرض عین کا درجہ رکھتی ہو مثال کے طور پر صورت حال ایسی ہو کہ بغیر تمام لوگوں کی شرکت کے کوئی یہ فریضہ انجام دینے کے لیے تیار نہ ہو۔ اس میں اصل یہ ثابت حدیث ہے کہ ''ایک شخص نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ میں جہاد کرنا چاہتا ہوں۔ آپ نے پوچھا: کیا تمہارے والدین حیات ہیں؟ اس نے کہا، ہاں۔ آپؐ نے فرمایا: تو انہی دونوں سے اجازت طلب کرو پھر جہاد کرو۔''

مشرک والدین کی اجازت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر کوئی قرض دار ہے تو اس کی جانب سے قرض دینے والے سے اجازت لینے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: کیا اللہ میرے تمام گناہ معاف کر دے گا اگر اللہ کی راہ میں ثابت قدمی اور رضائے الٰہی کے حصول کی حالت میں مجھے موت آئے؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں سوائے قرض کے، مجھے جبریل نے ابھی یہی بات بتائی ہے۔'' جمہور فقہا اسے جائز قرار دیتے ہیں خاص طور سے جب کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر ہو۔

فصل ثانی

اہل حرب کون ہیں؟

جن لوگوں سے جنگ کی جائے گی ان کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ وہ تمام مشرکین ہیں کیوں کہ اللہ کا حکم ہے۔

وَقَاتِلُوهُم حَتّٰى لَاتَكُونَ فِتنَةٌ وَيَكُونَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ. (البقرہ:۱۹۳)

(تم ان سے سے لڑتے رہو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لیے ہو جائے۔)

البتہ امام مالک سے منقول ہے کہ حبشیوں اور ترکوں سے جنگ میں پہل کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ذَرُوا الَحبشَةَ مَاوَذَرتُكم.

(حبشہ کو نظر انداز کرو جب تک وہ تمہیں نظر انداز کریں۔)

امام مالک سے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے اس کا اعتراف کرنے کے بجائے کہا: لوگ برابر ان سے جنگ کو ٹالتے رہے ہیں۔

فصل ثالث

دشمن کو زک دینے کا جواز

دشمن کو کن پہلوؤں سے زک دیا جا سکتا ہے؟ یہ نقصان مال کا ہوسکتا ہے، جان کا ہوسکتا ہے یا گردن کا ہوسکتا ہے یعنی ان کو غلام بنانے اور انہیں اپنی ملکیت میں لینے کا ہوسکتا ہے۔ غلام بنانے کی جو اذیت رسانی ہے وہ تمام مشرکوں میں اجماعی طو سے جائز ہے۔ یعنی مشرک خواہ مرد ہوں یا عورت، بوڑھے ہوں یا جوان، چھوٹے ہوں یا بڑے سب برابر ہیں۔ البتہ راہبوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ انہیں چھوڑ دیا جائے اور گرفتار نہ کیا جائے بلکہ ان سے کوئی تعرض نہ کیا جائے نہ انہیں قتل کیا جائے نہ غلام بنایا جائے۔ کیوں کہ حضرت ابوبکرؓ کے فعل کی پیروی میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تھا:

فَذَرْهُمْ وَمَا حَسَبوا أَنْفُسَهُمْ اليهِ.

(انہیں چھوڑ دو اور ان جگہوں کو بھی جہاد انہوں نے اپنے کو روک رکھا ہے۔)

اکثر علما کی رائے ہے کہ امام کو قیدیوں کے سلسلہ میں اختیار ہے کہ ان پر احسان کرے، یا انہیں غلام بنائے، یا انہیں قتل کردے، یا ان سے فدیہ لے لے یا ان پر جزیہ لگا دے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ قیدی کا قتل جائز نہیں ہے۔ حسن بن محمد تمیمی نے اسے صحابہ کا اجماع قرار دیا ہے۔ اختلاف کا سبب اس مفہوم کی آیت اور افعال میں تعارض اور ظاہر کتاب کا فعل نبوی سے تصادم ہے۔ آیات یہ ہیں:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَّكُونَ لَهُ أَسْرىٰ حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ. (الأنفال:٦٧)

(کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔)

فَاذَا لَقِيتُمُ الَّذِيْنَ كَفرُوا فَضَربَ الرِّقَابِ حَتّٰى اذَآ اثْخنتُمُوْهُم فَشُدُّوا لوثَاقَ فَامَّا مَنًّا بُعدُو اماً فِدَآءً حَتّٰى تَضَعَ الحَربُ أَوْزَارَهَا. (محمد:۴)

(پس جب ان کافروں سے تمہاری مڈبھیڑ ہو تو پہلا کام گردنیں مارنا ہے، یہاں تک کہ جب تم ان کو اچھی طرح کچل دو تب قیدیوں کو مضبوط باندھو۔ اس کے بعد تمہیں اختیار ہے احسان کرو یا فدیے کا معاملہ کرلو جب لڑائی اپنے ہتھیار ڈال دے۔)

مندرجہ بالا پہلی آیت جنگ بدر کے قیدیوں کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلام بنانے سے افضل قتل کرنا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض قیدیوں کو قتل کیا اور بعض پر احسان کیا۔ عورتوں کو آپ نے غلام بنالیا ہے۔ ابوعبید نے نقل کیا ہے کہ آپ نے عرب کے آزاد مردوں کو غلام نہیں بنایا۔ اس کے بعد صحابہ کا اجماع ہوگیا کہ اہل کتاب مردوں اور عورتوں کو غلام بنایا جا سکتا ہے جن فقہا نے یہ سمجھا کہ قیدیوں سے متعلق آیت فعل نبوی کے لیے ناسخ ہے انہوں نے کہا کہ قیدی کو قتل نہیں کیا جائے گا اور جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ آیت میں قیدیوں کے قتل کا تذکرہ نہیں ہے اور نہ اس کا مقصد

قیدیوں سے متعلق تمام امور کا احاطہ کرنا ہے بلکہ فعل نبویؐ آیت پر زائد ایک حکم ہے اور یہ آیت اسیرانِ بدر کو قتل نہ کرنے پر ملامت کر رہی ہے، انہوں نے قیدیوں کے قتل کو جائز بتایا ہے۔ قتل اس صورت میں جائز ہے جب کہ کسی نے امان نہ دیا ہو۔ اس میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کس شخص کے لیے امان دینے کا جواز ہے اور کس کے لیے جواز نہیں ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ امام کے لیے جائز ہے کہ وہ دوسروں کو امان دے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ مسلمان آزاد شخص امان دے سکتا ہے البتہ ابن الماجشون کی رائے ہے کہ یہ امام کی اجازت پر موقوف ہے۔ غلام اور عورت کے امان دینے میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے جائز کہتے ہیں اور ابن الماجشون اور سحنون کی رائے ہے کہ عورت کا امان دینا امامؒ کی اجازت پر موقوف ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غلام کا امان دینا اس وقت جائز ہوگا جب کہ وہ جنگ میں شریک ہو۔ اختلاف کا سبب عموم اور قیاس میں تصادم ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُم وَيسعٰى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلٰى مَنْ سِوَاهُمْ.

(مسلمانوں کا خون آپس میں برابر ہے، ان کا ادنیٰ شخص امان دینے کا حق رکھتا ہے اور وہ دوسروں پر احسان کرتے ہیں۔)

اس حدیث کا عموم غلام کے امان کو واجب قرار دیتا ہے۔ اس سے متصادم قیاس یہ ہے کہ امان کی شرط کمال ہے۔ اور غلام اپنی غلامی کی وجہ سے ناقص ہوتا ہے۔ غلامی کا جس طرح بہت سے شرعی احکام کو ساقط کرنے میں اثر ہے اس طرح امان کو ساقط کرنے میں بھی اس کی تاثیر موجود ہے۔ اس قیاس کے ذریعہ حدیث کا عموم مخصوص ہو گیا ہے۔

عورت کے امان دینے میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ مندرجہ ذیل حدیث نبوی کے مفہوم میں اختلاف ہے۔

قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِئٍ

(ام ہانی، جسے تم نے پناہ دی ہم نے بھی اسے پناہ دی۔)

ایک وجہ عورت کو مرد پر قیاس کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن فقہا نے حدیث کا مفہوم یہ سمجھا کہ عورت کو امان دینے کی اجازت فی نفسہ درست نہیں ہے اور اگر اللہ کے رسول نے اجازت نہ دی ہوتی تو وہ امان موثر نہ ہوتا، انہوں نے کہا کہ عورت کے لیے امان دینا جائز نہیں ہے۔ الا یہ کہ امام اس کو اجازت دے دے۔ اور جس نے حدیث کی معنویت اس طرح قائم کی کہ رسول پاک کا ام ہانیؓ کے امان کو تسلیم کرنا اس جہت سے تھا کہ وہ امان واقع ہو چکا تھا اور اس کی تاثیر مسلم تھی نہ یہ کہ آپؐ کی اجازت نے اس امان کو صحیح قرار دیا، اس نے عورت کے امان کو جائز تسلیم کیا۔ اسی طرح جن علما نے اسے مرد پر قیاس کیا اور دونوں میں کوئی تفریق باقی نہ رکھی انہوں نے بھی عورت کے امان کو جائز بتایا۔ اور جن لوگوں نے مرد سے ناقص قرار دیا انہوں نے اسے امان دینے کی اجازت نہیں دی۔ بہرحال جو صورت بھی ہو امان غلام بنانے میں موثر نہیں ہے وہ صرف قتل میں موثر ہے۔ اس کا امکان ہے کہ اس اختلاف کی وجہ یہ بھی رہی ہو کہ جمع مذکر کے الفاظ میں شرعی عرف کے مطابق خواتین شامل ہیں یا نہیں؟

جان کا نقصان قتل ہے اور مسلمانوں کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جنگ میں برسرپیکار بالغ مرد مشرکین کو قتل کرنا جائز ہے۔ قیدی بنانے کے بعد قتل کرنے میں اختلاف ہے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے۔ اسی طرح اس میں کوئی

اختلاف نہیں ہے کہ مشرکین کے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ عورت اور بچے جنگ میں شریک نہ ہوں۔ اگر عورت جنگ میں شریک ہے تو اس کا خون مباح ہے کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے اور ایک مقتول عورت کے بارے میں آپؐ نے فرمایا: ''یہ جنگ کرنے والی معلوم نہیں ہوتی''؟

لوگوں سے الگ تھلگ رہنے والے گرجوں میں مقیم افراد، اندھوں، مزمن مرض کے شکار لوگوں، جنگ میں شرکت نہ کرنے والے بوڑھوں، پاگلوں، کاشت کاروں اور مزدوروں کو قتل کرنے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اندھا، پاگل اور گرجوں کے افراد قتل نہیں کیے جائیں گے اور ان کی دولت اس قدر چھوڑ دی جائے گی جس سے وہ زندگی گزار سکیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک پیر ضعیف بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ امام ثوری اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ صرف بوڑھے قتل نہیں کیے جائیں گے۔ امام اوزاعی کاشت کاروں کو بھی قتل کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ امام شافعی کا صحیح ترین قول یہ ہے کہ ان تمام اصناف کو قتل کیا جائے گا۔ اختلاف کا سبب بعض احادیث کے خصوص کا کتاب الٰہی کے عموم سے اور اس ثابت حدیث کے عموم سے تصادم ہے کہ:

أُمِرتُ أنْ أقَاتِلَ النَّاسَ حتّٰی یَقُولو الاَ الٰہَ اِلا اللّٰہُ.

(مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں تا آنکہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کرلیں۔)

اور کتاب الٰہی کا حکم ہے:

فَاذَا انسَلَخَ الاَشھُرُ الحُرمُ فَاقْتُلُو المُشرِکِینَ حَیثُ وَجَدتُّمُوھُم. (التوبہ:۵)

(پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ۔)

ان نصوص کا تقاضا ہے کہ ہر مشرک کو قتل کیا جائے خواہ وہ راہب ہو یا کوئی اور۔

بعض احادیث وہ ہیں جو ان اصناف کو قتل سے مستثنیٰ قرار دیتی ہیں جیسے داؤد بن حصین نے بواسطہ عکرمہ بواسطہ ابن عباسؓ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی لشکر روانہ کرتے تو اسے تاکید کرتے:

لا تقتُلُو أصحَابَ الصَّوَامِعِ.

(گرجوں میں رہنے والوں کو قتل نہ کرنا۔)

دوسری روایت وہ ہے جو انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَقتُلُوا شَیخًا فَانِیاً وَلاَ طِفلاً صَغِیرًا وَلاَ امرأۃً وَلاَ تَغلُوا.

(کسی کھوسٹ بوڑھے کو، کم سن بچے کو، کسی عورت کو قتل نہ کرو اور نہ فریب دو۔)

اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ ایک روایت وہ ہے جسے امام مالک نے ابوبکرؓ سے بیان کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ''تمہیں لوگوں سے سابقہ پیش آئے گا جو یہ دعویٰ کریں گے کہ انہوں نے اپنے آپ کو خدا کے لیے وقف کر رکھا ہے تو انہیں ان کے اعمال میں مصروف رہنے دو۔'' یہ قول بھی ہے کہ ''کسی عورت کو، بچے کو اور لاغر بوڑھے کو قتل مت کرنا۔''

یہ ممکن ہے کہ اس اختلاف کا اصل سبب درج ذیل آیات میں تعارض ہو:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُونَكُم وَلاَ تَعْتَدُوا اِنَّ اللّٰهَ لاَيحبُّ المُعْتَدِيْنَ.

(البقرة: ۱۹۰)

(اورتم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جوتم سے لڑتے ہیں، مگر زیادتی نہ کرو کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔)

دوسری روایت ہے:

فَاذَا انْسَلَخَ الأشهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُو المُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُم. (التوبہ:۵)

(پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں جاؤ۔)

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ پہلی آیت دوسری آیت سے منسوخ ہے کیوں کہ پہلے ان لوگوں سے جنگ کرنے کی اجازت دی گئی تھی جو مسلمانوں سے برسرِ پیکار تھے، انہوں نے دوسری آیت کو عام قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ **وقاتلوا فی سبیل اللہ** آیت محکم ہے اور جنگ نہ لڑنے والے تمام لوگ اس میں شامل ہیں انہوں نے اس عموم سے ان اصناف کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ امام شافعی نے حدیث سمرہؓ سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أُقْتُلوا شُيُوخَ المُشرِكِيْنَ وَاسْتَحْيُوا شرْخَهُم.

(مشرک بوڑھوں کو قتل کرو اور ان کے دوسرے ہم عمر لوگوں کو چھوڑ دو۔)

گویا قتل کو واجب کرنے والی علت ان کے نزدیک کفر ہے اس لیے تمام کافروں میں اس علت سے ہم آہنگ ہونا واجب ہے۔ جن فقہا نے کاشت کاروں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے انہوں نے زید بن وہب کی روایت سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس حضرت عمرؓ کی تحریر آئی اس میں تاکید تھی کہ:

وَلاَ تَغلُّوا وَلاَ تغدِرِ واوَلاَ تَقْتُلوُا وَلِيدًا واتَّقُواللّٰهَ فِي ألفَلاَّحِيْنَ.

(خیانت نہ کرو، فریب نہ دو، کسی بچے کو قتل نہ کرو اور کسانوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔)

حدیث رباح بن ربیعہؓ میں کسی مزدور مشرک کو قتل کرنے کی ممانعت موجود ہے۔ ''وہ ایک غزوہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے۔ رباح اور دیگر اصحاب رسول کا ایک مقتول عورت کے پاس سے گزر ہوا۔ وہاں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو گئے اور فرمایا: ''یہ جنگ کرنے والی معلوم نہیں ہوتی۔'' پھر موجود افراد کے چہروں کا جائزہ لیا اور ان میں سے ایک شخص نے فرمایا:

ألحَقْ بِخَالِدِبن الوَلِيْدِ فَلاَيَقْتُلَن ذُرِّيَّةً وَلاَ عَسِيفًا وَلاَ امْرأةً.

(خالد بن ولید کو یہ پیغام پہنچا دو کہ کسی بچے مزدور، عورت کو قتل نہ کریں۔)

علما کے اختلاف کا سبب قتل کو واجب کرنے والی علت میں ان کا اختلاف ہے اس لیے جن فقہا کے نزدیک قتل کے حکم کی علت محض کفر ہے انہوں نے کسی مشرک کو اس حکم سے مستثنیٰ نہیں کیا۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ قتل کی علت قتال کی طاقت رکھنا ہے کیوں کہ کفر کے باوجود خواتین کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے انہوں نے اس حکم سے ان اصناف کو مستثنیٰ کر دیا ہے جو قتال کی

طاقت نہیں رکھتے اور جنہیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی جیسے کاشت کار اور مزدور۔

مثلہ کی ممانعت کے سلسلہ میں صحیح احادیث موجود ہیں۔ ہتھیاروں سے مشرکین کو قتل کرنے پر سارے علما کا اتفاق ہے مگر آگ میں جلانے کے جواز میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے آگ میں ڈالنے اور ان پر تیر آزمائی کرنے کو مکروہ کہا ہے۔ یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ امام مالک سے بھی یہی مروی ہے۔ سفیان ثوری نے اسے جائز کہا ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اگر اس طریقہ کو اختیار کرنے میں دشمن پہل کرے تو جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔ اختلاف کا سبب عموم وخصوص کا تعارض ہے۔ عموم کا حکم سورہ التوبہ آیت ۵ میں ہے جہاں مشرکوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور قتل کے کسی طریقے کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا ہے اور خصوص کا حکم اس ثابت حدیث میں موجود ہے کہ ایک شخص کے بارے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انْ قَدَرْتُم عَلَيْهِ فَاقْتُلُوه، وَلاَ تحرِقُوه، بِالنَّارِ فَانَّه، لَا يُعَذِّبُ بِالنَّارِ الاَرَبُّ النَّارِ.

(اگر تم لوگ اس پر قابو پا جاؤ تو اسے قتل کر دو مگر اسے آگ میں مت جلانا کیوں کہ آگ کی سزا آگ کا مالک (اللہ) ہی دے سکتا ہے۔)

تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ منجنیق سے قلعوں پر سنگ باری کرنا جائز ہے خواہ ان کے اندر عورتیں اور بچے موجود ہوں یا نہ ہوں۔ کیوں کہ روایتوں میں موجود ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل طائف پر منجنیق نصب کی تھی۔ لیکن اگر قلعہ میں مسلمان بچے اور قیدی ہوں تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ منجنیق کا استعمال روک دیا جائے۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔ امام لیث اسے جائز کہتے ہیں۔ جائز نہ ماننے والوں کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

لَوتَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِيْنَ كَفَرُوا مِنْهُم عَذَابًا أَلِيْمًا. (الفتح: ۲۵)

(وہ مومن الگ ہو گئے ہوتے تو ہم ان کافروں کو ضرور سخت سزا دیتے۔)

اور جن علما نے اسے جائز کہا ہے انہوں نے گویا مصلحت پر نظر رکھی ہے۔ یہ نقصان کی وہ مقدار ہے جو مشرکین کی جان اور گردن کے سلسلہ میں جائز ہے۔

مشرکین کی دولت میں یعنی عمارتوں اور حیوانات ونباتات میں نقصان پہنچانے کی مقدار میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے درختوں اور پھلوں کو کاٹنے اور توڑنے کی اور آبادی کو ویران کرنے کی اجازت دی ہے اور مویشیوں کو قتل کرنے اور کھجور کے پیڑوں کو آگ لگانے کی اجازت نہیں دی ہے۔ امام اوزاعی نے پھل دار درخت کو کاٹنا اور آباد علاقہ کو، کلیسا ہو یا کوئی اور مکان، ویران کرنا مکروہ قرار دیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ گھر اور درخت جلا دیئے جائیں اگر وہ پناہ گاہ ہوں اور اگر ان کی حیثیت پناہ گاہ کی نہ ہو تو گھروں کو ویران کرنا اور درختوں کو کاٹنا ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ اختلاف کا سبب حضرت ابوبکرؓ کے فعل کا فعل نبوی سے تصادم ہے۔ کیوں کہ یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول نے بنونضیر کے کھجوروں کے درخت جلا دیئے تھے اور حضرت ابوبکرؓ کا یہ قول بھی ثابت ہے کہ ''کسی درخت کو ہرگز نہ کاٹو اور کسی آباد کو ویران نہ کرو''۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حضرت ابوبکرؓ نے یہ رویہ اس لیے اپنایا کہ انہیں معلوم تھا کہ حضورؐ کا فعل منسوخ ہو چکا ہے کیوں کہ ان کے لیے جائز نہ تھا کہ وہ جانتے بوجھتے فعل نبوی کی خلاف ورزی کرتے، یا ان فقہا نے یہ سوچا کہ یہ واقعہ غزوۂ بنی نضیر کے ساتھ تھا، انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے موقف کو

اختیار کیا۔ اور جن فقہا نے فعل نبوی پر اعتماد کیا اور کسی دوسرے شخص کے قول و فعل کو اس کے خلاف دلیل نہیں مانا انہوں نے درختوں کو جلانا جائز قرار دیا۔ امام مالک نے حیوان اور درخت میں اس لیے تفریق کی ہے کہ حیوان کا قتل مثلہ ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ اور حضور اکرمؐ کے بارے میں کوئی روایت نہیں ملتی کہ آپ نے کسی حیوان کو قتل کیا ہو۔

یہ اس نقصان کی تفصیل تھی جس سے کافروں کی جان و مال کو دوچار کیا جا سکتا ہے۔

فصل رابع

جنگ کی شرائط

جنگ کی شرط جس پر سب کا اتفاق ہے، یہ ہے کہ دعوت اسلام پہنچ چکی ہو۔ یعنی کسی قوم سے جنگ کرنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ دعوت دین اس تک نہ پہنچ گئی ہو۔ اس پر سارے مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولاً. (بنی اسرائیل:۱۵)

(اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ ایک پیغام بر نہ بھیج دیں۔)

کیا دوبارہ جنگ کرنے کے لیے دوبارہ دعوت دینا ضروری ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض اسے واجب قرار دیتے ہیں، بعض مستحب قرار دیتے ہیں اور بعض علما نہ واجب مانتے ہیں نہ مستحب۔ اختلاف کا سبب قول اور فعل میں تعارض ہے یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی گشتی دستہ کو روانہ کرتے تو اس کے امیر کو ہدایت کرتے۔

اذا لقيت عدوک من المشركين فادعهم الى ثلاث خصالٍ او خلالٍ فأيتهن ما أجابوک اليها فاقبل منهم ولف عنهم أدعهم الى الاسلام فان أجابوک فاقبل منهم و كف عنهم ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى دار المهاجرين وأعلنهم انهم ان فعلوا ذالک ان لهم ماللمهاجرين وان عليهم ماعلى المهاجرين فان ابوا و اختاروا دارهم فاعلمعم انهم كاعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على المؤمنين ولايكون لهم فى الفيه و الغنيمته نصيب الا ان يجاهدوا مع المسلمين فان هم ابوا فادعهم الى اعطاء الجزية فان أجابوا فاقبل منهم و كف عنهم فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم.

(جب مشرک دشمنوں سے تمہاری مڈبھیڑ ہو تو انہیں تین چیزوں کی دعوت دو۔ ان میں سے جو بھی وہ تسلیم کر لیں اسے مان لو اور ان سے جنگ نہ کرو۔ پھر انہیں اپنے گھروں سے دارالمہاجرین منتقل ہونے کی دعوت دو اور اعلان کر دو کہ ان کے وہی حقوق و فرائض ہوں گے جو مہاجرین کے ہیں۔ اگر وہ انکار کریں اور اپنے گھروں میں رہنے کو ترجیح دیں تو انہیں بتا دو کہ ان کی حیثیت مسلمان دیہاتیوں کی ہوگی اور ان پر اللہ کا وہی حکم نافذ ہوگا جو مومنوں پر نافذ ہے اور انہیں فئے اور غنیمت سے کوئی حصہ نہیں ملے گا الا یہ کہ وہ جنگ میں مسلمانوں کی معیت اختیار کریں۔

اگر وہ انکار کریں تو انہیں جزیہ ادا کرنے کی دعوت دو۔ اگر وہ تسلیم کرلیں تو ان کی بات مان لو اور ان سے جنگ نہ
کرو اور اگر وہ انکار کردیں تو اللہ سے مدد طلب کرو اور ان سے جنگ کرو۔)

اور فعل نبوی سے ثابت ہے کہ آپ رات کو دشمن پر چھاپے مارتے تھے اور اچانک ان پر حملہ کر دیتے تھے۔ جمہور کہتے ہیں کہ آپؐ کا قول آپؐ کے فعل کی روشنی میں منسوخ ہے۔ اور یہ اوائل اسلام کی بات تھی جب کہ اسلام کی دعوت نہیں پھیلی تھی، کیوں کہ اس میں دارالہجرۃ کی طرف منتقلی کی دعوت کی دلیل موجود ہے۔ بعض فقہا نے فعل پر قول کو ترجیح دی ہے۔ انہوں نے فعل کو خصوص پر محمول کیا ہے۔ جن علما نے دعوت کو مستحب قرار دیا ہے انہوں نے دونوں میں تطبیق کی صورت نکالی ہے۔

فصل خامس

وہ تعداد جس سے فرار جائز نہیں

اس تعداد کی معرفت جس سے فرار جائز نہیں، کمزوری اور ضعف ہے۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کیوں کہ ارشاد الٰہی ہے:

الآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً (الأنفال:٦٦)

(اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کر دیا ہے اور معلوم ہوا ہے کہ ابھی تم میں کمزوری ہے۔)

ابن الماجشون کی رائے ہے اور یہ رائے انہوں نے امام مالک سے نقل کی ہے کہ ضعف کا اعتبار قوت میں ہوتا ہے عدد میں نہیں۔ اور یہ جائز ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے فرار ہو جائے جب کہ مدمقابل زیادہ ماہر سوار، بہتر اسلحہ سے مسلح اور مضبوط وتوانا ہو۔

فصل سادس

مصالحت کا جواز

کیا صلح کرنا جائز ہے؟ ایک گروہ اسے ابتدا میں بغیر کسی سبب کے جائز بتاتا ہے جب کہ امام اس میں مسلمانوں کا مفاد سمجھ رہا ہو۔ اور دوسرے گروہ نے اسے جائز نہیں بتایا ہے الا یہ کہ اہل اسلام کے لیے یہ ناگزیر ہو یعنی کسی فتنہ سے بچنا مقصود ہو۔ یہ مصالحت کفار سے جزیہ کے ماسوا کچھ لے کر کی جاسکتی ہے کیوں کہ جزیہ کی شرط تو یہ ہے کہ ان سے اس طرح یہ رقم وصول کی جائے کہ ان پر مسلمانوں کے احکام نافذ ہو رہے ہوں۔ اور بغیر کچھ وصول کیے بھی ان سے مصالحت کی جاسکتی ہے۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ امام کافروں سے اس شرط پر بھی صلح کرسکتا ہے کہ انہیں مسلمان کچھ رقم حوالہ کریں بشرطیکہ فتنہ وغیرہ سے بچنے کے لیے ناگزیر ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مسلمان کافروں کو کچھ نہ دیں الا یہ کہ انہیں اندیشہ ہو کہ کثرت تعداد کی وجہ سے یا مسلمانوں کے قلیل التعداد ہونے کے سبب یا ان کے کسی آزمائش میں مبتلا ہونے کی وجہ سے انھیں جڑ سے اکھاڑ دیں گے۔ مسلم مفاد کی خاطر صلح کی اجازت دینے والوں میں امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں۔ مگر امام شافعی کے نزدیک اس مدت سے تجاوز کرنا جائز

نہیں ہے جسے سامنے رکھ کر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کافروں سے حدیبیہ کی صلح کی تھی۔ بغیر ناگزیر ضرورت کے صلح کے جواز میں اختلاف کا سبب آیات قرآن کا باہم تعارض ہے۔ قرآن کہتا ہے:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ (التوبه: ۵)

(پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ۔)

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ (التوبہ:۲۹)

(جنگ کروان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روز آخر پر ایمان نہیں لاتے۔)

ان آیات کا ظاہری مفہوم مندرجہ ذیل آیت سے متصادم ہے:

وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (الأنفال: ۶۱)

(اگر دشمن صلح وسلامتی کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے آمادہ ہو جاؤ اور اللہ پر بھروسہ کرو۔)

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ وہ آیت جس میں اسلام لانے یا جزیہ ادا کرنے تک قتال کا حکم دیا گیا ہے، آیت صلح کو منسوخ کر رہی ہے، ان کے نزدیک صلاح جائز نہیں ہے سوائے اس کے کہ ناگزیر ضرورت ہو۔ اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ آیت صلح اس آیت کی تخصیص کر رہی ہے ان کی رائے یہ ہے کہ صلح جائز ہے جب کہ امام اس کی ضرورت محسوس کرے۔ اس تاویل کو تقویت فعل نبویؐ سے مل رہی ہے۔ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں صلح کی تھی جب کہ کوئی ناگزیر مجبوری نہ تھی۔ امام شافعی کے نزدیک چونکہ اسلام لانے یا جزیہ ادا کرنے تک جنگ کرنے کا حکم ہی اصل ہے اور اس کی تخصیص سال حدیبیہ میں صلح نبویؐ نے کی اس لیے اس مدت سے زیادہ کے لے صلح کرنا جائز نہیں ہے جسے سامنے رکھ کر حدیبیہ کا صلح طے پایا تھا۔ اس مدت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ تین سال کی مدت تھی۔ دوسرا قول چار سال کا ہے۔ تیسرا قول دس سال کی مدت کا ہے یہ امام شافعی کا قول ہے۔ جن فقہا نے اس بات کی اجازت دی ہے۔ کہ اگر فتنہ وغیرہ کی وجہ سے صورت حال کا تقاضا ہو تو مسلمان کافروں کو کچھ رقم دے کر صلح کر سکتے ہیں تو ان کی بنیاد وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احزاب میں بعض کافر گروہوں کو مدینہ کے پھلوں سے کچھ دینے کا ارادہ کیا تا کہ ان میں آپس میں پھوٹ پڑ جائے مگر اس مقدار پر معاملہ طے نہ ہو سکا جس کی مدینہ کے پھلوں میں گنجائش تھی یہاں تک کہ اللہ نے آپ کو فتح ونصرت سے نوازا۔ جن فقہا نے اس کی اجازت نہیں دی ہے تا آنکہ مسلمانوں کو اپنے استیصال کا اندیشہ ہو انہوں نے مسلمان قیدیوں کے فدیہ کے جائز ہونے پر جو اجماع ہے اس پر قیاس کیا ہے کیوں کہ مسلمان جب اس حیثیت میں ہوں گے تو وہ قیدیوں کے مقام پر ہوں گے۔

فصل سابع

جنگ کا مقصد

مسلمانوں کی اس جنگ کا مقصد کیا ہے؟ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ قریشی اہل کتاب اور نصرانی عربوں کے سوا تمام اہل کتاب سے جنگ کرنے کا مقصود انہیں اسلام میں داخل کرنا یا ان سے جزیہ وصول کرنا ہے کیوں کہ ارشاد باریت تعالیٰ ہے:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (التوبہ: ۲۹)

(جنگ کرو اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روز آخر پر ایمان نہیں لاتے۔ اور جو کچھ اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اسے حرام نہیں کرتے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے (ان سے لڑو) یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔)

اسی طرح مجوس سے جزیہ لینے پر عام فقہا کا اتفاق ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

سنوا بهم سنة اهل الكتاب.

(ان کے ساتھ اہل کتاب کا معاملہ رکھو)

اہل کتاب کے سوا دوسرے مشرکین سے جزیہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہر مشرک سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ دوسرے گروہ نے اس سے مشرکین عرب کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ امام شافعی، امام ابوثور، اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ جزیہ صرف اہل کتاب اور مجوس سے لیا جائے گا۔ اختلاف کا سبب عموم وخصوص کا باہمی تصادم ہے۔ عموم درج ذیل آیت میں موجود ہے:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّٰهِ (الأنفال: ۳۹)

(ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورا کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے۔)

اور درج ذیل حدیث میں بھی عموم ہے:

امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا اللّٰه فاذا قالوها عصموا منى دماء هم واموالهم الا بحقها وحسابهم على اللّٰه.

(مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں تا آنکہ لوگ اقرار کر لیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے جب لوگ اقرار کر لیں تو مجھ سے اپنا خون اور اپنی دولت کو محفوظ پائیں گے۔ سوائے اس حق کے جو ان کی دولت میں ہے اور ان کا حساب اللہ پر ہے۔)

خصوص اللہ کے رسول کے اس حکم میں ہے جو آپ گشتی دستہ کے امیر کو روانہ کرتے وقت دیتے تھے۔ اور یہ معلوم ہے کہ وہ مشرکین عرب اہل کتاب کے علاوہ تھے۔ اس حکم نبوی میں دشمن کو تین باتوں کی دعوت دینے کی تاکید کی گئی ہے جس میں جزیہ ادا کرنے کا تذکرہ بھی ہے۔ یہ حدیث اوپر آ چکی ہے۔ جو فقہا یہ رائے رکھتے ہیں کہ جب عموم خصوص کے بعد میں آئے وہ اس کو منسوخ کر دیتا ہے ان کا فیصلہ یہ ہے کہ اہل کتاب کے سوا کسی مشرک سے جزیہ نہیں لیا جائے گا کیوں کہ بطور عموم جنگ کا حکم دینے والی آیت اس حدیث کے بعد نازل ہوئی ہے کیوں کہ مشرکوں سے جنگ کرنے کا عام حکم سورہ براءت میں ہے اور یہ فتح مکہ کے سال نازل ہوئی ہے جب کہ وہ حدیث فتح مکہ سے پہلے کی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ہجرت کرنے کی دعوت

موجود ہے۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ عموم خصوص پر استوار ہے خواہ وہ مقدم ہو یا مؤخر یا تقدیم و تاخیر نا معلوم ہو، انہوں نے کہا کہ تمام مشرکین سے جزیہ لیا جائے۔

تمام مشرکین سے اہل کتاب کی جو تخصیص کی گئی ہے تو اس عموم سے یہ خصوص متفقہ طور پر اس قول کی وجہ سے ہے:

مِنَ الَّذِيْنَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (التوبہ: ۲۹)

جزیہ اور اس کے احکام اس کتاب کے دوسرے موضوع میں بیان ہوں گے۔ یہ جنگ کے ارکان پر گفتگو تھی۔ اور اس سے متعلق ایک مشہور مسئلہ یہ بھی ہے کہ قرآن کے ساتھ دشمنوں کی سرزمین میں سفر کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ عام فقہا اسے جائز نہیں مانتے کیوں کہ یہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے جب کہ محفوظ فوجوں کے ساتھ ہو۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ممانعت عام ہے جس سے عام ہی مراد لیا گیا ہے؟ یا ایسا عام ہے جس سے خاص مراد لیا گیا ہے؟

دوسرا موضوع: اہل حرب کی دولت کے احکام

اس موضوع کے اصول وقواعد پر گفتگو بھی سات فصلوں میں منقسم ہے۔

پہلی فصل	:	خمس کا حکم۔
دوسری فصل	:	۴/۵ کا حکم۔
تیسری فصل	:	انفال کا حکم۔
چوتھی فصل	:	مسلمانوں کا جو مال کفار کے پاس موجود ہو اس کا حکم۔
پانچویں فصل	:	زمینوں کا حکم۔
چھٹی فصل	:	فئے کا حکم۔
ساتویں فصل	:	جزیہ اور صلح کی رقم کا حکم۔

فصل اول

خمس کا حکم

مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ جنگ میں رومیوں کے ہاتھوں سے زمین کے علاوہ جو کچھ مال غنیمت قوت کے ذریعہ حاصل کیا جاتا تھا اس کا پانچواں حصہ امام کے لیے ہوتا تھا اور چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والوں کو ملتے تھے کیوں کہ اللہ کا حکم ہے:

وَاعۡلَمُوۡاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ (الانفال: ۴۱)

(اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسولؐ اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے۔)

خمس (پانچواں حصہ) کے سلسلہ میں چار مشہور مسالک کے مطابق علما کا اختلاف ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے جیسا کہ آیت میں صراحت ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ خمس کے چار حصے کیے جائیں۔ آیت میں فان للہ خمسہ محض افتتاحی الفاظ ہیں۔ یہ کوئی مخصوص قسم نہیں ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ آج خمس کے تین حصے ہوں گے اور وصال نبویؐ کے بعد رسول اور رشتہ داروں کے دو حصے ساقط ہو گئے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ خمس فئی کی طرح ہے اس میں سے مالدار اور غریب دونوں کو دیا جا سکتا ہے۔ یہ امام مالک اور عام

فقہا کا مسلک ہے۔

چار یا پانچ حصوں میں تقسیم کرنے کے قائل فقہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے اور رشتہ داروں کے حصوں میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ان حصوں کو ان تمام اصناف میں پھیلا دیا جائے جن کے لیے خمس مخصوص ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اسے باقی فوج میں تقسیم کر دیا جائے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ نبیؐ کا حصہ اب امام کو ملے گا اور رشتہ داروں کا حصہ امام کے قرابت داروں کے لیے مخصوص ہوگا۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ دونوں حصے ہتھیار اور جنگ کی تیاری پر صرف ہوں گے۔

قرابت سے کون مراد ہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے کہا کہ صرف بنو ہاشم مراد ہیں۔ دوسرے گروہ نے کہا کہ بنوعبدالمطلب اور بنو ہاشم دونوں مراد ہیں۔

خمس کے سلسلہ میں اس اختلاف کا سبب کہ آیا خمس مذکور اصناف ہی میں تقسیم ہوگا یا دوسری اصناف کو بھی اس میں شامل کیا جا سکتا ہے؟ یہ ہے کہ آیا ان اصناف کے ذکر سے مقصود ان کے لیے خمس کو متعین کرنا ہے یا ان کے ذریعہ دوسروں کی جانب متوجہ کرنا ہے اور اس کا تعلق خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے؟ جن فقہا نے کہا کہ اس آیت کا تعلق خاص سے ہے اور اس سے خاص ہی مراد ہے، ان کی رائے ہے کہ منصوص اصناف میں اسے محدود رکھا جائے اور یہی جمہور کی رائے ہے۔ جن فقہا نے کہا کہ اس آیت کا شمار اس خاص کے باب میں ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے انہوں نے کہا کہ امام جہاں مسلمانوں کا مفاد دیکھے اسے صرف کر سکتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپؐ کا حصہ امام کے لیے خاص کرنے والوں کی دلیل وہ روایت ہے جس میں اللہ کے رسول نے فرمایا ہے:

اذا أطعم الله نبيا طعمة فهو للخليفة بعده.

(جب اللہ کسی نبی کو کچھ کھلاتا ہے تو وہ اس کی موت کے بعد خلیفہ کا ہو جاتا ہے۔)

جن فقہا نے حصہ نبوی کو بقیہ اصناف میں شامل کرنے یا فوجیوں میں تقسیم کرنے کی رائے قائم کی ہے انہوں نے اس کو اس صنف سے مشابہ قرار دیا ہے جس کے لیے وقف کیا جاتا ہے۔ جن فقہا نے قرابت سے بنو ہاشم اور بنوعبدالمطلب کو مراد لیا ہے انہوں نے حدیث جبیر بن مطعمؓ سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خمس سے ذوی القربیٰ کا حصہ بنو ہاشم اور بنوعبدالمطلب میں تقسیم کیا تھا۔'' وہ بنو ہاشم اور بنوعبدالمطلب کو ایک ہی صنف قرار دیتے ہیں۔ جو فقہا صرف بنو ہاشم کو صنف قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ جن کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔

خمس سے حصہ نبویؐ کتنا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ پانچواں حصہ مانتا ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ پانچواں حصہ واجب ہے خواہ وہ تقسیم کے وقت موجود رہا ہو یا غائب رہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ خمس (پانچواں حصہ) بھی نبی کا حصہ ہے اور مال صفی (منتخب) بھی۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور حصہ تھا۔ یہ وہ چیز تھی جسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم مال غنیمت سے منتخب کر لیتے تھے جیسے کوئی گھوڑا، لونڈی یا غلام۔ روایت ہے کہ حضرت صفیہؓ مال صفی ہی سے پسند کی گئی تھیں۔ علما کا اجماع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد مال صفی پر کسی کا حق نہیں رہا۔ البتہ ابوثور کی رائے ہے کہ مال صفی کا حکم وہی ہے جو حصہ نبویؐ کا حکم ہے۔

فصل ثانی

خمس کے سوا چار حصوں کا حکم

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ مال غنیمت کے بقیہ چار حصے فوجیوں میں تقسیم ہوں گے بشرطیکہ انہوں نے امام کی اجازت سے خروج کیا ہے۔ البتہ علما نے اختلاف کیا ہے اگر ان کا خروج امام کی اجازت کے بغیر ہے، اور یہ کہ غنیمت میں حصہ دار کون ہوں گے، کب ادائیگی واجب ہے۔ اور کس مقدار میں واجب ہے اور تقسیم سے پہلے اس میں سے کچھ لینا جائز ہے یا نہیں؟ یہ سب مختلف فیہ امور ہیں۔

جمہور علما کی رائے ہے کہ مال غنیمت کے چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والوں کے لیے ہیں خواہ یہ خروج امام کی اجازت سے ہوا ہو یا بغیر اجازت کے۔ کیوں کہ آیت وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنَمْتُمْ عام ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر بغیر امام کی اجازت کے کوئی دستہ خروج کرے یا فرد واحد حملہ کر دے تو جو کچھ انہیں حاصل ہو گا وہ امام کی ملکیت ہو گا۔ دوسرا گروہ وہ کہتا ہے کہ اس صورت میں مال غنیمت حاصل کرنے والا ہی پورے مال کا مالک ہو گا۔ جمہور علما نے آیت کے ظاہر پر عمل کیا ہے اور ان فقہا نے گویا عہد نبوی میں صورت واقعہ پر اعتماد کیا ہے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں تمام سرایا آپ کی اجازت سے ہی نکلتے تھے۔ اس لیے ان فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ گویا امام کی اجازت شرط ہے۔ یہ رائے کمزور ہے۔

مال غنیمت میں حصہ دار کون لوگ ہوں گے؟ علما کا اتفاق ہے کہ بالغ آزاد مرد حصہ دار ہوں گے۔ ان کے برخلاف جو لوگ ہیں یعنی خواتین، غلام اور نابالغ قریب البلوغ افراد، ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ غلام اور عورت کا غنیمت کے مال میں کوئی حصہ نہ ہو گا البتہ انہیں کچھ دے دیا جائے گا، یہ امام مالک کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ انہیں معمولی رقم بھی نہیں دی جائے گی اور نہ انہیں غنیمت حاصل کرنے والوں کا حصہ ملے گا۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ مال غنیمت حاصل کرنے والوں سے ایک حصہ لے کر انہیں دیا جائے گا۔ یہ امام اوزاعی کا قول ہے۔ اسی طرح قریب البلوغ لڑکوں کے حصہ میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے ان کے درمیان بھی تقسیم کیا جائے۔ یہ امام شافعی کی رائے ہے۔ دوسرا گروہ اس کی شرط رکھتا ہے کہ وہ جنگ کرنے کی طاقت رکھتے ہوں۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے ایک گروہ کہتا ہے کہ انہیں کچھ دے دیا جائے۔

غلام کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا عام خطاب آزاد اور غلام دونوں پر مشتمل ہے؟ یا اس کے مخاطب صرف آزاد ہیں؟ دوسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کا عمل آیت کے معموم سے متصادم ہے۔ کیوں کہ ان کے درمیان یہی رائے عام تھی کہ مال غنیمت میں بچوں کا حصہ نہیں ہوتا۔ حضرت عمر بن خطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے۔ ابن ابی شیبہ نے ان دونوں سے متعدد طرق سے یہی نقل کیا ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ سے صحیح ترین روایت وہ ہے جس کو سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے بواسطہ ابن شہاب بواسطہ مالک بن اونس بن الحدثان بیان کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں: کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کا اس مال میں حق نہ ہو سوائے غلاموں کے۔ جمہور نے جو یہ رائے اختیار کی ہے کہ عورتوں میں مال غنیمت تقسیم نہیں ہو گا بلکہ انہیں معمولی رقم دے دی جائے گی تو اس کی دلیل حدیث ام عطیہؓ ہے۔ وہ کہتی ہیں ''ہم خواتین رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام غزوات میں شریک رہتی تھیں۔ زخمیوں کا علاج اور مریضوں کی تیمارداری کرتی تھیں آپؐ ہمیں مال غنیمت سے کچھ دے دیا کرتے تھے۔" اختلاف کا سبب جنگوں میں موثر ہونے کے سلسلہ میں عورت کو مرد کے مشابہ قرار دینا ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ خواتین کے لیے جنگ میں شرکت جائز ہے۔ جن فقہا نے انہیں مردوں کے مشابہ قرار دیا انہوں نے مال غنیمت میں ان کا حصہ واجب قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے انہیں اس معنی میں مرد سے کم تر سمجھا انہوں نے یا تو ان کے لیے کچھ واجب نہیں قرار دیا یا فوجیوں کے حصہ سے الگ کچھ رقم کو واجب کہا اور وہ یہ کہ انہیں علیحدہ سے کچھ دے دیا جائے۔ بہتر حدیث کی پیروی ہے۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں عورتوں کو حصہ دیا تھا۔

اسی طرح تاجروں اور مزدوروں کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ان کا حصہ مال غنیمت میں لگے گا یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ان کا حصہ نہیں لگے گا الا یہ کہ وہ جنگ میں شریک ہوں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان کا حصہ ہوگا جب کہ وہ جنگ میں موجود ہوں۔ اختلاف کا سبب آیت واعلموا أنما غنتم کے عموم کو اس قیاس کے ذریعہ مخصوص کرتا ہے جو ان لوگوں میں اور مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں تفریق کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن فقہا نے یہ سوچا کہ تاجروں اور مزدوروں کا حکم مجاہدین سے الگ ہے اس لیے کہ جنگ کرنا ان کا مقصد نہیں ہے، یا تجارت یا مزدوری ان کے پیش نظر ہے، انہوں نے اس عموم سے ان لوگوں کو مستثنیٰ کر دیا۔ اور جن فقہا کے نزدیک عموم قیاس سے قوی تر ہے انہوں نے عموم کے ظاہری مفہوم باقی رکھا۔ استثنا کی دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج عبدالرزاق نے کی ہے کہ عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے کسی غریب مہاجر سے جنگ میں چلنے کے لیے کہا۔ اس نے وعدہ کرلیا۔ چنانچہ جب خروج کا وقت آیا تو اسے طلب کیا۔ مہاجر نے خروج سے انکار کر دیا اور اپنے بال بچوں کا عذر پیش کیا۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے اسے جنگ میں شرکت کی شرط پر تین دینار عطا کیے۔ جب دشمن کو شکست ہوگئی تو اس شخص نے عبدالرحمٰنؓ سے مال غنیمت سے اپنا حصہ مانگا۔ انہوں نے کہا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تمہارا ذکر کروں گا۔ چنانچہ انہوں نے تذکرہ کیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ تین دینار ہی دنیا و آخرت میں جنگ کے عوض اس کا حصہ ہیں۔" اسی طرح کی حدیث کی تخریج امام ابوداؤد نے یعلی بن منبہ سے کی ہے۔ جن فقہا نے تاجروں اور مزدوروں میں تقسیم کرنے کی اجازت دی ہے انہوں نے اسے جعائل (جنگ کرنے والوں کی تنخواہیں) کے مشابہ بھی قرار دیا ہے۔ جعائل کا مطلب ہے کہ دفتر کے تمام کارکنوں کو مساوی قرار دیا جائے یعنی صیغہ حرب میں کام کرنے والے تمام افراد خواہ وہ جنگ کر رہے ہوں یا جنگ میں شریک نہ ہوں، کی رقم متعین کر دی جائے۔ جعائل کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے اسے جائز کہا ہے اور دوسروں نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ بعض فقہا نے اسے صرف سلطان کے لیے جائز کیا ہے۔ یا جب کہ یہ ناگزیر ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے۔

مال غنیمت سے مجاہد کے حصہ کے لیے کیا شرط ناگزیر ہے؟ اکثر فقہا کہتے ہیں کہ وہ میدان جنگ میں موجود ہے تو اس کا حصہ واجب ہے خواہ اس نے بالفعل جنگ نہ کی ہو۔ اور اگر جنگ ختم ہونے کے بعد پہنچا ہے تو اس کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ دار الاسلام کے لیے خروج کرنے سے پہلے اگر وہ مجاہدین سے جا ملے تو اس کا حصہ واجب ہے بشرطیکہ اسباب غنیمت کے تعلق سے اس کو کوئی مصروفیت رہی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں: قیاس اور حدیث قیاس یہ ہے کہ آیا حفاظت میں نمازی کی تاثیر مال غنیمت وصول کرنے کی تاثیر کے برابر ہے؟ یعنی جو میدان جنگ میں موجود رہا اس کا مال غنیمت لینے میں اثر رہے گا اور اس طرح حصہ کا حق دار ہوگا۔ اور جو دار اسلام پہنچنے سے

قبل مجاہدین سے آملا اس کا اثر مال غنیمت کی حفاظت میں ہے۔ جن فقہا نے حفاظت کی تاثیر کو مال غنیمت وصول کرنے کی تاثیر سے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے اس کے حصہ کو واجب قرار دیا ہے گرچہ وہ جنگ میں موجود نہ تھا۔ اور جنہوں نے حفاظت کو کمزور تر قرار دیا ہے انہوں نے اس کا حصہ واجب نہیں مانا ہے۔

باہمی اختلاف کی دوسری وجہ حدیث ہے۔ اس سیاق میں دو متعارض حدیثیں وارد ہیں۔ ایک حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ابان بن سعید کو مدینہ کے ایک سریہ کا امیر بنا کر نجد کی جانب روانہ کیا۔ چنانچہ ابان اور ان کے ساتھی خیبر فتح ہونے کے بعد وہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت ابان نے درخواست کی، اے اللہ کے رسول، ہمارے درمیان بھی مال تقسیم کیجیے مگر اللہ کے رسول نے انہیں خیبر میں سے کچھ نہ دیا۔'' دوسری روایت میں ہے کہ ''جنگ بدر میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''عثمان اللہ اور اس کے رسول کی حاجت کے سلسلہ میں گئے ہیں۔'' آپؐ نے ان کا حصہ متعین کیا اور کسی دوسرے غیر موجود شخص کا حصہ نہیں لگایا۔'' فقہا کہتے ہیں کہ ان کا حصہ اس لیے واجب ہوا کہ وہ امام کے سبب مشغول تھے۔ ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں کہ: یہ ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: ''مال غنیمت اس کے لیے ہے جو جنگ میں موجود ہو۔''

جو دستے فوج سے روانہ کیے جاتے ہیں انہیں مال غنیمت ملے گا۔ جمہور کی رائے یہی ہے کہ فوجی انہیں مال غنیمت میں شریک کریں گے خواہ انہوں نے جنگ نہ کی ہو اور جنگ میں موجود نہ رہے ہوں، کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے:

وَتُرَدُّ سَرَايَاهُمْ عَلَى قَعَدَتِهِمْ

(فوج کے غیر حاضر دستوں پر وہی حکم لگے گا جو میدان جنگ میں موجود مگر قتال میں عدم شریک دستوں پر لگتا ہے۔)

اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ مال غنیمت کے حصوں میں ان کا اثر بھی رہتا ہے۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ فوج سے کوئی دستہ اگر امام کی اجازت سے فروع کرے تو اس کا خمس نکالا جائے گا۔ اور جو بچ رہے وہ اہل سریہ میں تقسیم ہوگا۔ اور اگر امام کی اجازت کے بغیر وہ خروج کرتا ہے تو اس کا خمس نکلے گا اور جو بچے پوری فوج میں تقسیم ہوگا۔ امام نخعی کہتے ہیں کہ امام کو اختیار ہے چاہے تو اس کا خمس نکالے اور چاہے تو سب دے دے۔ اس اختلاف کا سبب بھی یہی ہے کہ دستہ کے حصول غنیمت میں فوج کے اثر کو جنگ میں شریک لوگوں یعنی دستہ کے افراد کے اثر کے مشابہ قرار دیا ہے اس طرح جمہور کے نزدیک مجاہد کے لیے مال غنیمت میں حصہ دو شرطوں پر واجب ہوگا۔

یا تو وہ جنگ میں حاضر ہو۔

یا جنگ میں حاضر افراد کا پشتہ ہو۔

جنگ میں شریک فرد کو کتنا حصہ ملے گا، اس سلسلہ میں گھڑ سوار کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ گھڑ سوار کو تین حصے ملیں گے ایک اس کا حصہ اور دو حصے اس کے گھوڑے کے عوض، امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ گھڑ سوار کو دو حصے ملیں گے ایک اس کے لیے اور دوسرا اس کے گھوڑے کے لیے۔ اس اختلاف کا سبب احادیث کا باہم اختلاف اور قیاس اور حدیث کے درمیان تصادم ہے۔ امام ابو داؤد نے حضرت ابن عمرؓ سے تخریج کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فرد اور اس کے گھوڑے کے لیے تین حصے متعین کیے۔ دو حصے گھوڑے کے لیے اور ایک حصہ اس کے سوار کے لیے۔'' امام موصوف نے ہی مجمع بن حارثہ انصاری

سے امام ابوحنیفہ کے مثل قول کی تخریج کی ہے۔ حدیث ابن عمرؓ کا مخالف قیاس یہ ہے کہ گھوڑے کا حصہ انسان کے حصہ سے برابر ہو۔ اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ نے اس قیاس کی تائید کرنے والی حدیث کو اس مخالف حدیث پر ترجیح دی ہے۔ اس قیاس کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیوں کہ گھوڑے کے حصہ کا مستحق وہ اس لیے ٹھہرا ہے کہ وہ گھوڑے کا سوار ہے اور یہ بعید نہیں کہ گھڑ سوار کا جنگ پر اثر پیدل شخص کے مقابلہ میں تین گنا ہو بلکہ شاید یہ واجب ہے گرچہ حدیث ابن عمرؓ زیادہ ثابت ہے۔

تقسیم سے پہلے مال غنیمت سے کچھ لینا مجاہد کے لیے کیسا ہے؟ تو مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ خیانت کرنا حرام ہے کیوں کہ اس طرح کی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں کہ:

أدالخائط و المخيط فان الغلول عار وشنار على الهله يوم القيامة.

(سوئی اور دھاگہ بھی حوالہ کر دو کیوں کہ خیانت آدمی کے لیے عار اور روز قیامت ہلاکت کا ذریعہ ہے۔)

اس طرح کی متعدد احادیث اس باب میں وارد ہیں۔

مجاہدین کے لیے مال غنیمت سے کھانا جب کہ وہ دشمنوں کی سرزمین میں ہوں کیسا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور نے اسے مباح ٹھہرایا ہے اور ایک گروہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ یہ ابن شہاب کا مسلک ہے۔ اختلاف کا سبب خیانت کی حرمت کے سلسلہ میں وارد احادیث اور کھانا کھانے کی اباحت سے متعلق حدیث ابن عمرؓ و ابن المفصلؓ اور حدیث ابن ابی اوفیٰ میں تعارض ہے۔ جن فقہا نے تحریم خیانت کی احادیث کی تخصیص ان حدیثوں کے ذریعہ کی ہے انہوں نے نمازیوں کے لیے کھانا کھانا جائز قرار دیا ہے اور جنہوں نے تحریم خیانت کی احادیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے اسے مباح نہیں مانا ہے۔ حدیث ابن المفصلؓ کے الفاظ ہیں کہ مجھے خیبر میں چربی کا ایک جراب ملا۔ میں نے کہا کہ میں اسے نہیں دوں گا۔ میں نے سامنے دیکھا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا رہے تھے" اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ حدیث ابن ابی اوفیٰ کے الفاظ ہیں "ہمیں غزوات میں شہد اور انگور ملتے تھے تو ہم انہیں کھا لیتے تھے۔ انہیں حوالے نہیں کرتے تھے" اس کی تخریج بھی امام بخاری نے کی ہے۔

خیانت کار کی سزا کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے کہا ہے کہ اس کا کجاوہ جلا دیا جائے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کی تعزیر کی جائے۔ اس اختلاف کا سبب حدیث مصالح بن محمد بن زائدہ بواسطہ سالم بواسطہ ابن عمرؓ کے صحت کے سلسلہ میں اختلاف ہے حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ غَلَّ فَأَحْرِقُوا مَتَاعَهُ.

(جو خیانت کرے اس کا سامان جلا دو۔)

فصل ثالث

انفال کا حکم

تنفیل یعنی امام جسے چاہے اس کے حصہ سے زائد عطا کرے، اس کے جواز پر علما متفق ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ یہ نفل (عطیہ) کس مد سے ہو اور اس کی مقدار کیا ہے اور کیا جنگ سے پہلے اس کا وعدہ کرنا جائز ہے؟ اور کیا قاتل کے لیے مال مسلوب واجب

ہے؟ یا واجب نہیں ہے الایہ کہ امام اسے نفل میں سے عطا کرے؟ یہ چار مسائل ہیں جو اس فصل میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں:

پہلا مسئلہ: نفل کہاں سے دیا جائے؟

ایک گروہ کا قول ہے کہ بیت المال کے لیے واجب خمس سے نفل (عطیہ) دیا جائے گا۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نفل خمس کے پانچویں حصہ سے دیا جائے گا جو صرف امام کا حصہ ہے۔ امام شافعی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ نفل پورے مال غنیمت سے دیا جائے۔ یہ امام احمد اور ابوعبیدہ کا قول ہے۔ بعض فقہا نے پورے مال غنیمت کو بطور عطیہ (نفل) دینا جائز قرار دیا ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مال غنیمت سے متعلق دونوں آیات میں تعارض ہے یا دونوں کے درمیان تخییر ہے؟ یعنی ایک آیت

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ (الانفال: ۴۱)

ہے اور دوسری آیت حسب ذیل ہے:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ (الانفال: ۱)

(تم سے انفال کے متعلق پوچھتے ہیں، کہو، یہ انفال تو اللہ اور رسول کے لیے ہے۔)

جن لوگوں نے موخر الذکر آیت کو مقدم الذکر آیت کی وجہ سے منسوخ قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ نفل خمس میں سے دیا جائے گا یا خمس کے پانچویں حصہ میں سے۔ اور جن فقہا نے دونوں آیتوں میں کوئی تضاد محسوس نہیں کیا ہے اور تخییر پر زور دیا ہے یعنی امام کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ چاہے تو پورے مال غنیمت سے عطا کرے اور چاہے تو نفل نہ دے یعنی مال غنیمت کا کہ فوجیوں میں تقسیم کر دے، انہوں نے غنیمت کے رأس المال سے نفل کو جائز قرار دیا ہے۔ اختلاف کی وجہ اور بھی ہے اور وہ ہے اس باب میں اختلافِ احادیث۔ اس سیاق میں حدیثیں وارد ہیں۔ ایک حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے ابن عمرؓ سے کی ہے کہ "اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجد کی جانب ایک دستہ روانہ کیا جس میں عبداللہ بن عمرؓ تھے۔ انہوں نے کافی اونٹ مال غنیمت میں حاصل کیے۔ ان کے حصے میں بارہ اونٹ آئے اور ہر ایک کو ایک ایک اونٹ بطور نفل ملا۔" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمس تقسیم کرنے کے بعد نفل ہے۔ دوسری حدیث حبیب ابن مسلمہؓ ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آغاز میں دستوں کو خمس کے بعد چوتھائی نفل دیتے اور واپسی میں خمس کے بعد تہائی نفل کے طور پر دیتے تھے۔" یعنی غزوہ میں جانے سے پہلے اور غزوہ سے واپس ہونے کے بعد نفل دیتے تھے۔

دوسرا مسئلہ: نفل کی مقدار

جو لوگ غنیمت کے رأس المال سے نفل کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک وہ کیا مقدار ہے جو امام کسی کو بطور نفل دے سکتا ہے؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی سے زیادہ نفل دینا جائز نہیں ہے جیسا کہ حدیث حبیب بن مسلمہؓ میں ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر امام دستہ کو پورا مال غنیمت نفل میں دے دے تو جائز ہے کیوں کہ آیت انفال منسوخ نہیں محکم ہے اور مخصوص نہیں عام ہے۔ جن فقہا نے اس آیت کی تخصیص اس حدیث کے ذریعہ کی ہے وہ ربع یا ثلث سے زیادہ نفل کے قائل نہیں ہیں۔

تیسرا مسئلہ: جنگ سے پہلے نفل کا وعدہ

کیا جنگ سے پہلے نفل کا وعدہ کرنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے اور ایک گروہ جواز کا قائل ہے۔ اختلاف کا سبب جہاد کے مقصد کا ظاہر حدیث سے تصادم ہے۔ جہاد کا مقصود اللہ کی رضا حاصل کرنا ہے تاکہ اللہ کا کلمہ بلند ہو اگر امام جنگ سے پہلے نفل (عطیہ) کا وعدہ کر لے تو اندیشہ ہے کہ مجاہدین دوسرے مقاصد کے لیے خون ریزی کریں حدیث جو جنگ سے پہلے نفل کے وعدہ کو جائز کہتی ہے حدیث حبیب بن مسلمہؓ ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم فوج سے نکلنے والے دستوں کو جنگ سے پہلے چوتھائی نفل دیتے تھے اور واپسی میں تہائی دیتے تھے۔'' یہ معلوم ہے کہ اس کا مقصود جنگ میں چاق و چوبند رکھنا ہے۔

چوتھا مسئلہ: مقتول کے مالِ مسلوب کا حکم

کیا مقتول کا مال مسلوب بطور واجب قاتل کے لیے ہے یا واجب نہیں ہے الا یہ کہ امام اسے نفل میں دے دے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ قاتل مقتول کے مال مسلوب کا مستحق نہیں ہے الا یہ کہ اجتہاد کے طور پر اسے نفل میں دے دے۔ اور یہ نفل جنگ کے بعد ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ثوری کا بھی مسلک ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابو ثور، امام اسحٰق اور سلف کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ وہ مال قاتل کا واجبی حق ہے خواہ امام اس کی اجازت دے یا نہ دے۔ ان میں سے بعض لوگ مال مسلوب کو اس کا حق ہر مال میں قرار دیتے ہیں اور اس میں کسی شرط کو تسلیم نہیں کرتے۔ جب کہ ان میں سے بعض علما کی شرط یہ ہے کہ مال مسلوب پر قاتل کا حق اسی وقت ہوگا جب کہ اس نے سامنے سے وارد کر کے قتل کیا ہو پیچھے سے قتل نہ کیا ہو۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ بعض علما نے یہ شرط لگائی ہے کہ قاتل نے جنگ کے شور و غوغا سے پہلے یا بعد میں قتل کیا ہو۔ اگر عینی ہنگامہ حرب و ضرب کے درمیان اس نے قتل کیا ہے تو مال مسلوب پر اس کا حق نہیں ہوگا۔ یہ امام اوزاعی کا مسلک ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر مال مسلوب کافی مقدار میں ہو تو امام اسے پانچ حصوں میں تقسیم کر سکتا ہے۔ اختلاف کا سبب جنگ حنین کے سرد ہونے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلَبُهُ.

(جس نے کسی کو قتل کیا تو وہی اس کے مال مسلوب کا مالک ہے۔)

اس حدیث میں احتمال ہے کہ یہ بات بطور نفل ہو۔ اسی طرح قاتل کے لیے استحقاق کا مفہوم بھی نکلتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک حدیث کا مفہوم بطور نفل زیادہ قوی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ ثابت ہیں ہے کہ جنگ حنین کے علاوہ آپؐ نے کبھی یہ بات کہی ہو یا اس کا فیصلہ سنایا ہو پھر یہ آیت مال غنیمت یعنی واعلموا انما غنمتم من شئی سے بھی متصادم ہے اگر اسے استحقاق کے معنی میں لیں۔ جب آیت میں صراحت ہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہے تو یہ بات طے ہوگئی کی بقیہ چار حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے لیے ہیں جس طرح میراث میں ماں کے لیے ایک تہائی کی تعیین کے بعد یہ معلوم ہو گیا کہ بقیہ دو حصے باپ کے لیے ہیں۔ ابو عمر کہتے ہیں آپؐ سے یہ قول جنگ حنین اور جنگ بدر میں محفوظ ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ ''ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مال مسلوب کا خمس نہیں نکالتے تھے۔'' امام ابو داؤد نے عوف بن مالک اشجعیؓ اور خالد بن ولیدؓ سے تخریج کی ہے ''کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کے لیے مال مسلوب کا فیصلہ کیا

ہے۔" ابن ابی شیبہ نے حضرت انس بن مالک سے تخریج کی ہے کہ براء بن مالک نے ایک مرزبان پر حملہ کیا اور اس کی زین کے اگلے حصہ پر نیزہ مارا اور اسے قتل کر دیا۔ انہیں تیس ہزار کی رقم مال مسلوب میں ملی۔ یہ خبر عمر بن الخطابؓ تک پہنچی تو آپ نے ابوطلحہ سے کہا: ہم مال مسلوب کا خمس نہیں نکالتے تھے۔ اگر براء نے مال سلب کیا ہے تو اسے بڑی دولت ملی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس میں سے خمس نکال لوں۔" ابن سیرین کہتے ہیں کہ مجھے انس بن مالک نے بتایا کہ اسلام میں یہ پہلا مال مسلوب تھا جس کا خمس نکالا گیا۔ قلیل و کثیر مال مسلوب میں فرق کرنے والوں کا ماخذ یہی روایت ہے۔ واجب مال مسلوب کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ مقتول سے جو کچھ برآمد ہو وہ سب مال مسلوب ہے۔ ایک گروہ نے اس سے سونے چاندی کو مستثنیٰ کیا ہے۔

فصل رابع

کفار کے پاس مسلمانوں کی موجود دولت کا حکم

مسلمانوں کی دولت جو کافروں سے واپس لی جائے، اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف چار مشہور اقوال کے مطابق ہے:

۱:- کفار کے ہاتھوں سے مسلمانوں کی جو دولت واپس لی جائے گی وہ اس کے اصل مالکوں کی ملکیت ہوگی اور واپس لینے والے غازیوں کا اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس قول کو اختیار کرنے والے امام شافعی، اور ان کے اصحاب اور امام ابوثور ہیں۔

۲:- مسلمانوں نے جو دولت کافروں سے واپس لی ہے وہ مال غنیمت میں شمار ہوگی۔ پہلے مالک کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا۔ یہ امام زہری اور عمرہ بن دینار کا قول ہے۔ یہ حضرت علی بن ابی طالبؓ سے بھی مروی ہے۔

۳:- تقسیم سے پہلے مسلمانوں کی جو دولت بھی ملے وہ بلا قیمت اس کے مالک کو واپس کر دی جائے اور جو دولت تقسیم کے بعد ملے وہ قیمت کے عوض مالک کو واپس کی جائے۔ پھر ان فقہا میں دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ ہر قسم کی دولت میں اسی رائے کا حامل ہے خواہ کسی بھی صورت میں وہ دولت کافروں کے قبضہ میں گئی ہو اور کسی بھی جگہ اس پر تصرف ہوا ہو۔ یہ امام مالک، امام ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے اور یہی قول حضرت عمر بن الخطابؓ سے بھی مروی ہے۔

۴:- بعض علما نے تفریق کی ہے کہ کافروں نے کس طرح اس دولت پر قبضہ کیا ہے؟ ایک صورت میں یہ ہے کہ کافر غالب آ گئے، اس دولت پر قابض ہوئے اور اسے دارالمشرکین پہنچا دیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشرکین کے قابض ہونے اور اسے دارالشرک منتقل کرنے سے پہلے مسلمانوں نے ان سے چھین لیا۔ پہلی صورت میں اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے مسلمان مالک نے تقسیم غنائم سے پہلے اسے پا لیا تو وہ اس کا مالک ہوگا۔ اور تقسیم کے بعد اسے وہ دولت ملی تو قیمت کے بدلے وہ اس کا حق دار ہوگا۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اگر دشمنوں نے اسے بایں طور پر قبضہ میں نہیں لیا ہے کہ اس کے بدلے درہم حاصل کر سکیں تو تقسیم غنیمت سے پہلے اور اس کے بعد دونوں صورتوں میں اس کا حق دار اس کا مالک ہی ہوگا۔ یہ چوتھا قول ہے۔

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر غالب آ جائیں تو کیا ان کی دولت کے وہ مالک ہوں گے یا وہ مالک نہیں ہوں گے؟ اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احادیث اور قیاس میں تعارض پایا جاتا ہے۔ حدیث عمران بن حصینؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرک مسلمانوں کی کسی چیز کے مالک نہیں ہو سکتے۔ وہ کہتے ہیں "مشرکین نے مدینہ کی چراگاہ پر چڑھائی کر دی

اور ناقۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عضباء اور ایک مسلمان عورت کو پکڑ کر لے گئے۔ جب رات ہوئی تو عورت اٹھ کھڑی ہوئی اور لوگ سو رہے تھے۔ وہ جس اونٹ پر ہاتھ ڈالتی بلبلا اٹھتا۔ یہاں تک کہ عضباء تک اس کی رسائی ہو گئی۔ اس اونٹنی نے فرماں برداری کا مظاہرہ کیا چنانچہ وہ خاموشی سے سوار ہو گئی اور اس نے مدینہ کا رخ کیا۔ اس نے نذر مانی کہ اگر اللہ نے اسے نجات دے دی تو اس اونٹنی کو قربان کر دے گی جب وہ مدینہ پہنچی تو اونٹنی پہچان لی گئی لوگ اسے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہاں عورت نے اپنی نذر کا ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا: ''تو نے اسے بڑا بُرا بدلہ دیا۔ جس چیز کا مالک انسان نہ ہو اس میں کوئی نذر نہیں ہوتی اور معصیت میں نذر نہیں ہوتی'' حدیث ابن عمرؓ کا ظاہر بھی اسی طرح کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ یہ کہ انہوں نے حملہ کیا، ان کے پاس ایک گھوڑا تھا جسے دشمنوں نے پکڑ لیا مگر مسلمانوں نے ان کی مدد کی اور غالب آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں وہ گھوڑا انہیں واپس مل گیا۔ یہ دونوں حدیثیں ثابت ہیں۔

مسلمانوں کی دولت پر کفار کی ملکیت ثابت کرنے والی حدیث یہ ہے۔ آپ نے فرمایا:

وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلٌ مِنْ مَنْزِلٍ.

(کیا عقیل نے ہمارے لیے کوئی گھر چھوڑا ہے؟)

یعنی ہجرت مدینہ کے بعد عقیل نے آپؐ کے سارے گھر مکہ میں فروخت کر دیئے تھے۔

قیاس کا معاملہ یہ ہے کہ جن فقہا نے دولت کو گردنوں کے مشابہ قرار دیا ہے ان کا قول ہے کہ جس طرح کفار مسلمانوں کی گردن کے مالک نہیں ہو سکتے اسی طرح ان کی دولت کے مالک نہیں ہو سکتے جیسے عادل کے ساتھ باغی کا معاملہ ہے یعنی کفار دونوں چیزوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ اور جن فقہا نے مسلمانوں کی دولت کی ملکیت کو کفار کے لیے جائز کہا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ جو مالک نہیں ہوتا وہ اس کا ضامن ہوتا ہے اگر وہ چیز فوت ہو جائے۔ اور اس پر اجماع ہے کہ کفار مسلمانوں کی دولت کے ضامن نہیں ہیں اس سے لازم ٹھہرا کہ کفار کی حیثیت دولت کے مالک کے سوا کوئی اور نہ ہو اس لیے وہی مالک ہوئے کیوں کہ اگر ان کی کوئی اور حیثیت ہوتی تو وہ ضامن ہوتے۔ جن فقہا نے تقسیم غنیمت سے پہلے اور بعد کے مراحل میں تفریق کی ہے اور غلبہ یا بغیر غلبہ کی صورت میں کافروں کے قابض ہونے میں فرق کیا ہے جیسے نافرمان غلام کی طرح یا پلٹ کر واپس آ جانے والے گھوڑے کی طرح کوئی دولت کافروں کے قبضہ میں چلی گئی ہو تو ان تمام مباحث پر کوئی غور وفکر یا بحث نہیں ہو سکتی کیوں کہ مسلمان کسی چیز پر مشرک کی ملکیت کو جائز یا ناجائز قرار دینے کے لیے کوئی واسطہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ دلیل سماعی سے اس کا ثبات ہو۔ مگر اس مسلک کے علم برداروں نے اس موقف کو اختیار کیا ہے حدیث حسن بن عمارہ واسطہ عبدالملک بن میسرہ بواسطہ طاؤس بواسطہ ابن عباسؓ کے پیش نظر۔ کہ ایک شخص کو اس کا ایک اونٹ ملا جس پر مشرکوں نے قبضہ کر لیا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا: ''اگر تقسیم سے پہلے تو نے اسے پا لیا تو وہ تیرا ہے اور اگر تقسیم کے بعد تو نے اسے پایا ہے تو قیمت کے عوض وہ تیرا ہے۔'' مگر حسن بن عمارہ کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے اور محدثین کے نزدیک اس سے استدلال درست نہیں ہے۔ میرے خیال میں امام مالک کو جس چیز نے اس سے استدلال کرنے پر آمادہ کیا ہے۔ وہ حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے۔ مگر ظاہر حدیث کے مطابق وہ تقسیم کے بعد قیمت لے کر اسے اس کا مال واپس دینے کے حق میں نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ نے تمام دولت سے ام الولد (لونڈی) اور مدبر کو جو مستثنیٰ کیا ہے وہ بے معنی ہے۔ کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ کفار مسلمانوں کے تمام اموال کے ان دو چیزوں کو

چھوڑ کر مالک ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک نے ام الولد کے بارے میں کہا ہے کہ اگر تقسیم کے بعد اس کا آقا اسے پائے تو امام کو حق ہے کہ اسے فدیہ میں دے دے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس کے مالک کو فدیہ دینے پر مجبور کرے اگر اس کے پاس مال نہیں ہے تو ام الولد اسے عطا کی جائے گی اور جس شخص کے حصہ میں وہ تقسیم ہو کر آئی ہے اس کو ام الولد کی قیمت ادا کرنا مالک پر واجب ہوگا۔ یہ رقم قرض رہے گی اور جب وہ خوشحال ہوگا تو ادا کرے گا۔ یہ قول بھی قابل بحث نہیں ہے کیوں کہ اگر کفار اس کے مالک نہیں ہوئے تو بلا قیمت لینا واجب ہے۔ اور اگر وہ اس کے مالک ہیں تو آقا کا اس میں کوئی اختیار باقی نہیں رہا۔ پھر یہ پہلو بھی اہم ہے کہ اس میں اور دوسرے اموال میں کوئی فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کے حق میں کوئی سماعی دلیل ہو۔ اس اختلاف کی بنیاد وہی ہے کہ کیا مشرک مسلمان کے مال کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں؟

فقہا کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی کافر مسلمان ہو جائے اور اس کے ہاتھ میں کسی مسلمان کا مال ہو تو اس کی ملکیت صحیح ہوگی یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اس ملکیت کو صحیح قرار دیتے ہیں اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی اصل حیثیت کے مطابق ملکیت صحیح نہیں ہوگی۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی مسلمان چوری کی نیت سے کافروں میں جائے۔ اور وہاں سے کوئی ایسا مال لے اڑے جو مسلمان کا تھا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر اصل مالک سے لینا چاہے تو اس کی قیمت ادا کر دے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ اصل مالک کو ملے گا۔ ان کے نزدیک اصل حیثیت باقی نہیں رہی۔

اس باب میں فقہا کا یہ اختلاف بھی ہے کہ اگر دارالحرب کا کوئی شخص مسلمان ہو کر ہجرت کر جائے اور اس کی بیوی بچے اور مال دارالحرب میں رہ جائے تو اس کے متروکہ مال کی حیثیت مسلمان کے مال، مسلمان کی بیوی اور بچوں کی حرمت کی ہوگی اور غلبہ حاصل کرنے کی صورت میں مسلمانوں کے لیے ان کا مالک ہونا جائز نہ ہوگا؟ یا اس کے متروکات کو کوئی حرمت حاصل نہ ہوگی؟ بعض فقہا نے اسے اسلام کی حرمت عطا کی ہے اور بعض فقہا نے اس کی حرمت تسلیم نہیں کی ہے۔ بعض فقہا نے مال، بیوی اور اولاد میں تفریق کی ہے اور مال کی حرمت تسلیم نہیں کی ہے مگر بیوی اور اولاد کو محترم اور حرام قرار دیا ہے۔ اور یہ قیاس کے خلاف ہے کہ امام مالک کا قول ہے۔ اصل یہ ہے کہ مال کو مباح کرنے والا کفر ہے اور اس کا محافظ اسلام ہے جیسا کہ اللہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فاذا قالوها عصموا منی دماء هم وأموالهم.

(جب وہ (لا الہ الا اللہ) کو تسلیم کر لیں تو ان کا خون اور ان کا مال مجھ سے محفوظ ہوگا۔)

جو یہ سمجھتے ہیں کہ مال کو مباح کرنے والی چیز کفر کے علاوہ دشمن کی ملکیت وغیرہ ہے ان کے خلاف یہ دلیل ہے اور اس اصول کے خلاف کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل خامس

جس سرزمین کو مسلمانوں نے بزورِ قوت فتح کیا ہو

جس سرزمین کو مسلمانوں نے بزورِ قوت فتح کیا ہو، اس کے حکم میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ

سرزمین تقسیم نہیں کی جائے گی۔ وہ وقف ہوگی اور اس کا خراج مسلمانوں کے مفادات میں استعمال ہوگا۔ فوج کی تنخواہ، مسجدوں اور پلوں کی تعمیر اور دوسرے خیر کے کام اسی آمدنی سے انجام پائیں گے۔ الا یہ کہ امام کسی زمانے میں یہ محسوس کرے کہ مفاد تقسیم کا متقاضی ہے۔ تو وہ زمین کو تقسیم کر سکتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ فتح کردہ زمین مال غنیمت کی طرح تقسیم کی جائیں گی یعنی اس کے پانچ حصے ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں، کہ امام کو اختیار ہے چاہے تو اسے مسلمانوں میں تقسیم کر دے یا اس کے باشندوں کو وہاں ٹھہرنے کی اجازت دے اور ان سے خراج وصول کرے۔

اختلاف کی وجہ وہ تعارض ہے جو سورۂ حشر اور سورۂ انفال کی آیات میں سمجھا جاتا ہے۔ آیت انفال کا ظاہری مفہوم یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مال غنیمت کی ہر چیز کے پانچ حصے ہوں گے۔ سورہ حشر میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے:

وَالَّذِيْنَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ (الحشر: ۱۰)

(اور یہ مال ان لوگوں کے لیے بھی ہے جو ان اگلوں کے بعد آئے ہیں۔)

یہ ان افراد پر معطوف ہے جن کے لیے مال فئے واجب ہے ہوسکتا ہے کہ اس آیت کا ایک مفہوم یہ ہو کہ موجود افراد اور آنے والی نسل ساری مال فئے میں شریک ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے آیت **والذین جآءُ وامن بعدھم** کے بارے میں فرمایا: کہ یہ پوری خلقت کو عام ہے حتی کہ مقام کداء کا چرواہا بھی اس میں شامل ہے یا اس طرح کی بات آپ نے فرمائی۔ اسی لیے آپ کے دور میں عراق و مصر کی جو زمین بزورِ شمشیر فتح کی گئیں وہ تقسیم نہیں کی گئیں۔ جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ دونوں آیتیں ایک ہی معنی پر مشتمل ہیں اور یہ کہ سورہ حشر کی آیت نے سورہ انفال کی تخصیص کی ہے، انہوں نے مال غنیمت کی تقسیم سے زمین کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ دونوں آیات ایک ہی معنی پر مشتمل نہیں ہیں بلکہ آیت انفال مال غنیمت سے متعلق ہے اور آیت الحشر مال فئے سے متعلق ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے انہوں نے زمین کو بھی پانچ حصوں میں تقسیم کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ جب کہ یہ معلوم ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو غازیوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ کتاب الٰہی کے عموم کی وجہ سے اور فعل نبویؐ کی بنا پر جو آیت کو عام ہی نہیں رہنے دیتا بلکہ اس محل کی تفصیل بھی کرتا ہے، زمین کو تقسیم کرنا واجب ہے، امام ابو حنیفہ نے امام کو اختیار دیا ہے کہ وہ تقسیم کر دے یا کفار وہاں قیام کریں اور خراج ادا کریں کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ ''مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو نصف بٹائی پر دے دیا تھا ابن رواحہؓ کو بھیجا تھا اور انہوں نے وہاں کے باشندوں سے حصہ وصول کیا۔'' فقہا کہتے ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کچھ تقسیم نہیں کر دیا تھا بلکہ زمین کا ایک حصہ تقسیم کیا تھا اور ایک حصہ کو چھوڑ دیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ تقسیم کر دے یا انہیں اپنے ہاتھوں سے کمائی کرنے دے۔ حضرت محمدؐ نے یہی کیا تھا۔ مغلوب ہونے کے بعد اگر وہ مسلمان ہو جائیں تو امام کو اختیار ہے کہ تقسیم کر دے یا انہیں اپنے ہاتھوں سے کمائی کرنے دے۔ حضرت عمرؓ نے یہی کیا تھا۔ مغلوب ہونے کے بعد اگر وہ مسلمان ہو جائیں تو امام کو اختیار ہوگا کہ ان پر احسان کرے یا زمین کو اس طرح تقسیم کر دے جس طرح اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں کیا یعنی حسن سلوک کا مظاہرہ کرے۔ یہ رائے ان لوگوں کے نزدیک درست ہوگی جو یہ سمجھتے ہیں کہ خیبر بزورِ قوت فتح ہوا تھا۔ کیوں کہ اس میں علما کا اختلاف ہے گرچہ صحیح تر رائے یہی ہے کہ وہ بزورِ قوت فتح ہوا تھا۔ اس لیے کہ امام مسلم نے اسی کی تخریج کی ہے۔

یہ بات علم میں رہنی چاہیے کہ جو لوگ آیت فئے اور آیت غنیمت کو اختیار پر محمول کرتے ہیں اور آیت فئے کو آیت غنیمت کے لیے ناسخ یا مخصص جانتے ہیں ان کا قول حددرجہ کمزور ہے الایہ کہ فئے اور غنیمت کے لغوی معنی ایک ہوں۔ اگر یہ صورت ہے تو دونوں آیتیں باہم متعارض قرار پائیں گی کیوں کہ آیت انفال پانچ حصے کرنے کا مطالبہ کر رہی ہے اور آیت الحشر تقسیم (بغیر پانچ حصوں کے) کا تقاصا کر رہی ہے اس لیے کسی ایک آیت کو منسوخ ماننا واجب ٹھہرا یا امام کو اختیار دیا جائے کہ وہ پانچ حصے کرنے پر عمل کرے یا تقسیم پر۔ اور یہ تمام اموال غنیمت کے بارے میں ہے بعض اہل علم نے ذکر کیا ہے کہ یہ بعض لوگوں کا مسلک ہے۔ میرا گمان ہے یہ مسلک مالکی میں منقول ہے۔ جو لوگ ان دونوں کو جمع کرنا چاہتے ہیں یعنی زمین تقسیم نہ ہو اور دوسرے اموال غنیمت تقسیم ہو جائیں ان میں واجب ہے کہ دونوں آیتوں میں سے ہر ایک دوسری آیت کے بعض حصہ کو منسوخ کرے یا اس کی تخصیص کرے تا آنکہ آیت انفال آیت الحشر کے عموم سے زمین کو چھوڑ کر دوسرے اموال میں مخصوص ہو اور ان میں پانچ حصے کرنا واجب ہو اور آیت الحشر آیت الانفال سے زمین کی تخصیص کرے اور اس میں پانچ حصے کرنا واجب نہ ہو۔ یہ دعویٰ بغیر دلیل کے درست نہیں ہوسکتا۔ گرچہ آیت الحشر کا ظاہر یہ ہے کہ وہ مال کی ایسی نوع کے بارے میں کلام کر رہی ہے جس کا حکم اس نوع کے خلاف ہے جس پر آیت الانفعال گفتگو کر رہی ہے کیوں کہ اس آیت میں موجود ہے کہ:

فَمَا أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٍ وَلَا رِكَابٍ (الحشر: ٦)

(وہ ایسے مال نہیں ہیں جن پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے ہیں)

یہ ٹکڑا اس علت کو بتا رہا ہے کہ عام لوگوں سے پرے فوج کے لیے اسے مخصوص کیوں نہیں کیا گیا جب کہ تقسیم غنیمت کا معاملہ مختلف ہے۔ اس کا حصول تو گھوڑے دوڑانے ہی سے ممکن ہوسکا ہے۔

فصل سادس

مالِ فئے کی تقسیم

مال فئے جمہور کے نزدیک ہر وہ مال ہے جو مسلمانوں کو کافروں کی طرف سے رعب و دبدبہ اور خوف کے بل پر ملے اور اس میں اونٹ اور گھوڑے دوڑانے اور چڑھائی کرنے کی نوبت نہ آئے۔ علما کا اختلاف اس میں ہے کہ اسے کس جہت میں صرف کیا جائے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ مال فے غریب و امیر تمام مسلمانوں کے لیے ہے۔ امام اس میں سے غازیوں کو، حکام کو اور گورنروں کو دے گا، مسلمانوں کی تمام ضروریات میں اسے خرچ کرے گا جیسے پل کی تعمیر اور مسجدوں کی مرمت وغیرہ۔ اور اس میں خمس نہیں ہوگا۔ یہ جمہور کی رائے ہے اور حضرت ابوبکرؓ اور عمر رضی اللہ عنہ سے یہی ثابت ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس میں بھی خمس نکلے گا اور وہ ان تمام اصناف میں تقسیم ہوگا جن کا ذکر آیت غنیمت میں ہوا ہے بعینہ یہی اصناف خمس میں بھی ہیں اور مال غنیمت میں بھی۔ بقیہ مال امام کے اجتہاد پر منحصر ہے وہ اسی میں سے اپنے اوپر اور اپنے اہل وعیال پر بھی اور جہاں مناسب سمجھے خرچ کرے گا۔ میرے خیال میں ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ مال فئے کے پانچ حصے نہیں ہوں گے مگر ان پانچ اصناف میں اسے تقسیم کیا جائے گا جن میں خمس کا مال تقسیم ہوتا ہے۔ میرے خیال میں یہ امام شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔

اس اختلاف کا سبب کہ مال فئے پورا پانچوں اصناف میں تقسیم ہو یا اسے امام کے اجتہاد پر چھوڑ دیا جائے، وہی ہے جو مال غنیمت کے خمس کی تقسیم میں ہے۔ اور اس پر گفتگو ہو چکی ہے یعنی جن لوگوں نے آیت میں مذکور اصناف سے دوسرے مستحقین کی طرف اشارہ مراد لیا ہے انہوں نے مذکور اصناف کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی ان میں شامل کیا ہے اور جن فقہا کے نزدیک ان اصناف کا تذکرہ مستحقین کو شمار کرنے کے لیے ہوا ہے وہ ان میں دوسروں کا اضافہ نہیں کرتے یعنی آیت کو تنبیہ و اشارہ کے باب میں شامل کرنے کے بجائے خصوص کے باب میں شمار کرتے ہیں۔

فئے کو پانچ حصوں میں تقسیم کرنے کی بات امام شافعی سے پہلے کسی نے نہیں کہی ہے۔ انہیں اس رائے پر آمادہ کرنے والا پہلو یہ ہے کہ انہوں نے دیکھا کہ آیت میں فئے انہی اصناف میں تقسیم ہوا ہے جن میں خمس تقسیم ہوتا ہے اس لیے انہوں نے فئے میں بھی خمس تصور کر لیا۔ کیوں کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ تقسیم خمس کے ساتھ مخصوص ہے۔ حالانکہ یہ ظاہر نہیں ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ تقسیم پورے فئے کے ساتھ مخصوص ہے اس کے کسی جزو کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ میرے خیال میں ایک گروہ کی رائے یہی ہے۔ امام مسلم نے حضرت عمرؓ سے تخریج کی ہے کہ "بنو نضیر کی دولت اللہ نے اپنے رسول کو فئی کے طور پر دی تھی مسلمانوں نے اس کے لیے اپنی گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے تھے چنانچہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص تھی۔ آپ اس میں سے اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتے تھے اور جو بچ جاتا تھا اسے جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری اور ہتھیاروں کی خریداری پر صرف کرتے تھے۔" اس سے مسلک مالک کی تائید ہوتی ہے۔

فصل سابع

جزیہ کے احکام

اس فصل کے اصولوں پر گفتگو چھ مسائل پر مشتمل ہوگی:

پہلا مسئلہ : کس سے جزیہ لینا جائز ہے؟
دوسرا مسئلہ : کن اصناف پر جزیہ واجب ہے؟
تیسرا مسئلہ : جزیہ کی مقدار
چوتھا مسئلہ : کب واجب ہوتا اور کب ساقط ہوتا ہے؟
پانچواں مسئلہ : جزیہ کی کتنی اصناف ہیں؟
چھٹا مسئلہ : جزیہ کی رقم کہاں صرف ہوگی؟

پہلا مسئلہ: کس سے جزیہ لینا جائز ہے؟

علما کا اجماع ہے کہ جزیہ عجمی اہل کتاب سے اور مجوسیوں سے لینا جائز ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ غیر اہل کتاب اور عرب اہل کتاب کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے جب کہ فقہا کے مطابق قریشی اہل کتاب سے جزیہ نہ لینے پر سب کا اتفاق ہے۔ یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ: کن اصناف پر جزیہ واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ تین اوصاف کے حامل افراد پر جزیہ واجب ہے: وہ مرد ہو، بالغ ہو اور آزاد ہو۔ عورتوں اور بچوں پر واجب نہیں ہے کیوں کہ جزیہ قتل کے عوض میں ہے اور قتل سے متعلق احکام کا رخ مردوں کی طرف ہوتا ہے کیوں کہ عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا گیا ہے۔ اس طرح غلاموں پر جزیہ واجب نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ بعض اصناف وہ ہیں جن کے سلسلہ میں اختلاف ہے جیسے مجنون، بے کار اور ناکارہ شخص، بوڑھا، گرجاؤں میں رہنے والے لوگ، محتاج اور غریب لوگ، کیا جزیہ پر قرض کا حکم لگے گا کہ جب خوشحالی ہو تو ادا کرے یا نہیں؟ یہ سب اجتہادی مسائل ہیں ان میں شریعت کی طرف سے کوئی تعیین نہیں ہے۔ ان میں اختلاف کا سبب اس پر منحصر ہے کہ ان اصناف کے افراد قتل کیے جائیں گے یا نہیں؟

تیسرا مسئلہ: جزیہ کی مقدار

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی واجب مقدار وہی ہے جو حضرت عمرؓ نے طے کی تھی۔ اور یہ سونے والوں کے لیے چار دینار اور چاندی والوں کے لیے چالیس درہم ہے۔ اور اس کے ساتھ مسلمانوں کی رسد اور تین دنوں کی ضیافت ہے نہ اس میں کوئی کمی ہوگی نہ کوئی اضافہ ہوگا۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کا اختلاف ہے۔ روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجا اور انہیں حکم دیا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے مساوی معافر وصول کریں۔'' معافر ایک یمنی کپڑے کا نام ہے۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں ثابت ہے کہ انہوں نے جزیہ سونے والوں پر چار دینار اور چاندی والوں پر چالیس درہم متعین کیا تھا اور اس کے ساتھ مسلمانوں کی رسد اور تین دنوں کی ضیافت بھی عائد کی تھی۔ آپ ہی کے بارے میں مروی ہے کہ آپ نے عثمان بن حنیف کو بھیجا اور انہوں نے اہل سواد پر ۴۸، ۲۴ اور ۱۲ درہم متعین کیے۔ جن فقہا نے ان تمام احادیث کو تخییر پر محمول کیا اور ہر اس عام رقم کو جزیہ تصور کیا جس پر لفظ جزیہ کا اطلاق ہو سکے کیوں کہ کسی متفق علیہ حدیث میں اس کی تعیین نہیں کی گئی ہے بس کتاب الٰہی میں اس کا عام تذکرہ آیا ہے، انہوں نے یہ موقف اپنایا کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے اور یہی زیادہ واضح رائے ہے واللہ اعلم۔ اور جن لوگوں نے جو حدیث معاذؓ اور عمل عمرؓ کو جمع کیا ہے انہوں نے قلیل ترین مقدار متعین کی ہے اور اکثر مقدار کو لامحدود قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے حضرت عمرؓ کی کسی حدیث کو ترجیح دی ہے اور انہوں نے یا تو ۴۰ درہم اور چار دینار جزیہ متعین کیا ہے یا ۴۸ درہم، ۲۴ درہم اور ۱۲ درہم متعین کیا ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ہے۔ اور جنہوں نے حدیث معاذؓ کو ترجیح دی ہے کیوں کہ وہ مرفوع حدیث ہے انہوں نے بغیر کسی کمی بیشی کے ایک دینار یا اس کے مساوی معافر کو متعین کیا ہے۔

چوتھا مسئلہ: جزیہ کب واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ سال مکمل ہونے کے بعد ہی جزیہ واجب ہوتا ہے اور اگر سال ختم ہونے سے پہلے وہ اسلام قبول کر لے تو جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ سال گزر رہا ہو اور وہ اسلام قبول کرے تو سال گزرنے والے کا پورا جزیہ اس سے وصول کیا جائے گا یا جو گزر گیا ہے اس کا جزیہ وصول کیا جائے گا؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ مسلمان ہونے کے بعد کوئی جزیہ

نہیں ہے خواہ سال ختم ہونے سے پہلے مسلمان ہوا ہو یا بعد میں یہ جمہور کی رائے ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر سال گزرنے کے بعد مسلمان ہوا ہے تو اس پر جزیہ واجب ہے اور اگر سال مکمل ہونے سے پہلے مسلمان ہوا ہے تو اس پر جزیہ واجب نہیں ہے۔ ان کا اتفاق ہے کہ سال ختم ہونے سے پہلے اس پر جزیہ واجب نہیں ہے کیوں کہ جزیہ واجب ہونے پر سال ختم ہونے کی شرط ہے۔ اگر جزیہ کو ختم کرنے والے عنصر یعنی اسلام وجوب کے فیصلہ سے پہلے آ موجود ہو یعنی وجوب کی شرط کی موجودگی سے پہلے اسلام لے آئے تو جزیہ واجب نہیں رہے گا۔ سال ختم ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے کیوں کہ جزیہ واجب ہو چکا ہے۔ جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام حالت کفر کے اس واجب کو اسی طرح منہدم کر دیتا ہے جس طرح دوسرے بہت سے واجبات کو منہدم کرتا ہے وہ جزیہ کو ساقط قرار دیتے ہیں اگر چہ سال ختم ہونے کے بعد اس نے اسلام قبول کیا ہے۔ اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام اس واجب کو ساقط نہیں کرتا جس طرح قرض وغیرہ کے بہت سے مرتب حقوق کو ساقط نہیں کرتا وہ کہتے ہیں کہ سال ختم ہونے کے بعد جزیہ ساقط نہیں ہو گا گویا سب اختلاف یہ ہے کہ اسلام واجب جزیہ کو ساقط کرتا ہے یا نہیں؟

پانچواں مسئلہ: جزیہ کی اصناف

علما کے نزدیک جزیہ کی تین اصناف ہیں: جبری جزیہ، یہ وہی جزیہ ہے جس پر ہم نے ابھی گفتگو کی ہے یعنی جو اہل حرب پر غالب آنے کے بعد عائد کیا جاتا ہے، دوسری صنف مصالحتی جزیہ کی ہے یعنی جنگ روکنے کے لیے اہل حرب از خود جو جزیہ دیں۔ اس صنف میں کوئی تعین نہیں ہے نہ واجب مقدار کی نہ کس پر اور کب واجب ہے اس کی تعیین ہے۔ یہ سب مسلمانوں اور صلح کے طلب گاروں کے درمیان طے ہونے والے معاہدہ پر منحصر ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی یہ کہے کہ اگر مصالحتی جزیہ قبول کرنا مسلمانوں پر واجب ہے تو یہ بھی واجب ہے کہ کوئی ایک مقدار متعین ہو جسے دینے پر کفار راضی ہو جائیں تو مسلمانوں پر اسے قبول کرنا واجب ہو یعنی جزیہ کی قلیل ترین مقدار متعین ہو اور اکثر مقدار غیر محدود ہو۔ تیسری صنف عشری جزیہ کی ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ ذمیوں پر سرے سے کوئی عشر اور زکوٰۃ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایک گروہ کے بارے میں مروی ہے کہ اس نے بنو تغلب کے عیسائیوں پر صدقہ کو دوگنا واجب کیا ہے یعنی مسلمانوں پر جن چیزوں میں صدقہ واجب ہے ان تمام چیزوں میں واجب صدقہ کی دوگنی مقدار کی ادائیگی ان پر لازم قرار دی ہے۔ اس قول کے علم بردار امام شافعی، امام ابوحنیفہ۔ امام احمد اور امام ثوری ہیں۔ یہ حضرت عمر بن الخطاب کا عمل ہے۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں کوئی قول منقول نہیں ہے۔ یہ کتاب الذکوٰۃ میں گزر چکا ہے۔

اس مسئلہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا ان اموال پر بھی عشری جزیہ عائد ہوتا ہے جو وہ تجارت کی غرض سے یا اجازت لے کر مسلمان ملکوں میں آتے ہیں اگر وہ حربی ہوں یا بغیر شرط کے واجب نہیں ہے؟ امام مالک اور متعدد علما کی رائے ہے کہ ذمی تاجر جن پر ان کے ملک میں جزیہ واجب ہے وہ جو مال ایک شہر سے دوسرے شہر لے جائیں اس میں سے عشر (دسواں حصہ) لینا واجب ہے البتہ اگر وہ کسی مخصوص شہر وہ سامان لے جا رہے ہیں تو اس کا پانچ فیصد (نصف عشر) لینا واجب ہو گا۔ امام ابوحنیفہ نے تجارت کی اجازت دینے یا خود تجارت کرنے پر عشری جزیہ عائد کرنے میں امام مالک کی موافقت کی ہے مگر مقدار کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے ان کے نزدیک جزیہ کی مقدار نصف عشر یعنی ۵ فیصد ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق مصالحتی جزیہ اور جبری جزیہ کے ماسوا تیسری صنف قرار پائے گا۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث منقول نہیں ہے جو مرجع کا کام دے۔ بس یہ ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس پر عمل کیا ہے۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حضرت عمرؓ نے یہ رسول اللہ کے کس حکم کی روشنی میں نافذ کیا ہے انہوں نے اس عمل کو سنت ماننا واجب قرار دیا ہے اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ فعل عمرؓ بطور شرط واقع ہوا ہے کیوں کہ اگر دوسری صورت ہوتی تو اس کا ذکر ضرور ہوتا۔ انہوں نے کہ کہا کہ یہ مشروع طور طور پر ہی قانون بن سکتا ہے اور ان کے لیے لازمی ہوسکتا ہے۔ ابو عبید نے کتاب الاموال میں بیان کیا ہے کہ ایک صحابی سے جن کا نام مجھے اس وقت یاد نہیں ہے، سوال کیا گیا کہ آپ لوگوں نے مشرکین عرب سے عشر کیوں وصول کیا؟ انہوں نے جواب دیا: اس لیے کہ وہ بھی ہم سے عشر (دسواں حصہ) وصول کرتے تھے جب ہم ان علاقوں میں داخل ہوتے تھے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ باہم شرط لگانے کم قلیل ترین مقدار وہ ہے جو حضرت عمرؓ نے طے کی تھی اگر اس سے زیادہ کی شرط طے ہو جائے تو اچھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حربی جب امان کے ساتھ آئے تو اس پر ذمی کا حکم نافذ ہوگا۔

چھٹا مسئلہ: جزیہ کا مصرف

علما کا اتفاق ہے کہ اس کی رقم بغیر کسی تعیین کے مسلمانوں کے مشترک مفادات و مصالح میں صرف ہوگی جس طرح ان لوگوں کے نزدیک مال فئے کا حال ہے جو اسے امام کے اجتہاد پر چھوڑتے ہیں۔ یہاں تک کہ بہت سے لوگوں کی رائے ہے کہ فئے میں لفظ فئے کا اطلاق جزیہ ہی پر ہوتا ہے۔ اگر معاملہ یہ ہے تو اسلامی اموال کی تین اصناف ہوئیں: صدقہ، فئے اور غنیمت۔ اس کتاب کے اصول و قواعد کے لیے اتنی بحث کافی ہے واللہ الموفق للصواب۔

کتاب الایمان

یہ کتاب پہلے مرحلہ میں دو موضوعوں میں منقسم ہے:

پہلا موضوع : یمین کی اقسام اور ان کے احکام

دوسرا موضوع : لازم قسموں کو رفع کرنے والی اشیا اور ان کے احکام

پہلا موضوع۔ یمین کی اقسام اور اُن کے احکام

اس موضوع میں تین فصلیں ہیں:

فصل اول : مباح قسموں کی معرفت اور غیر مباح قسموں سے انہیں الگ کرنا

فصل ثانی : لغو اور وقوع پذیر قسموں کی معرفت

فصل ثالث : اُن قسموں کی معرفت جو کفارہ سے رفع ہو جاتی ہیں اور جو رفع نہیں ہوتیں۔

فصل اوّل

مباح یمین کی معرفت

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ بعض چیزوں کی قسم کھانا از روئے شرع جائز ہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں جن کی قسم کھانا جائز نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ اس صفت سے متصف کون سی چیزیں ہیں۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ شرع میں مباح صرف اللہ کے نام پر قسم کھانا ہے۔ غیر اللہ کی قسم کھانے والا گناہ گار ہے۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ شرع کی نگاہ میں ہر قابل احترام چیز کی قسم کھانا جائز ہے۔ صرف اللہ کے نام پر قسم کو جائز کہنے والے اس پر متفق ہیں کہ اللہ کے تمام اسما کی قسم کھانا جائز ہے مگر اس کی صفات و افعال کی قسم کھانے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

اللہ کے علاوہ شریعت کی نگاہ میں دوسری قابلِ تعظیم چیزوں کی قسم کھانے میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ ظاہرِ کتاب کا حدیث سے تصادم ہے۔ اللہ نے اپنی کتاب میں متعدد چیزوں کی قسم کھائی ہے۔

وَالسَّمَآءِ وَ الطَّارِقِ (الطارق: ۱)

(قسم ہے آسمان کی اور رات کو نمودار ہونے والے کی!)

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوىٰ (النجم: ۱)

(قسم ہے تارے کی جب کہ وہ غروب ہوا!)

اور بھی متعدد اقسام قرآن میں وارد ہیں۔ اور ثابت حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ اللّٰهَ يَنْهَاكُم أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَآئِكُم مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللّٰهِ أَوْلِيَصْمُتْ ۔

(اللہ نے تمہیں اپنے آباء کی قسم کھانے سے منع کر دیا ہے۔ جس کو قسم کھانا ہے وہ اللہ کی قسم کھائے ورنہ چُپ رہے)

جس نے آیت اور حدیث کو اس طرح جمع کیا کہ کتاب الٰہی میں جن چیزوں کی قسم کھائی گئی ہے ان میں اللہ تبارک محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے رَبِّ السَّماءِ (آسمان کے رب کی قسم) اور رَبِّ النَّجم (تارے کے رب کی قسم)، اُس کے نزدیک صرف اللہ کی قسم کھانا جائز ہے۔ اور جس نے دونوں کو اس طرح جمع کیا کہ حدیث کا مقصود یہ ہے کہ اُن چیزوں کی تعظیم

نہ کی جائے جو شرع میں قابل تعظیم نہیں ہیں کیوں کہ حدیث میں أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُم کے الفاظ اس کی دلیل ہیں اور اس کا تعلق
اُس خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے، اُس نے شرع کی نگاہ میں ہر قابلِ تعظیم چیز کی قسم کھانے کو جائز قرار
دیا۔ گویا اختلاف کا سبب آیات اور حدیث کی بنا میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے صفات و افعال خداوندی کی قسم کھانے سے منع کیا
ہے اُن کا قول کمزور ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیا صرف حدیث پر اکتفا کیا جائے جس میں اللہ کے نام (اسم) کی قسم کھانے کا
ذکر ہے یا صفات و افعال کو اس میں شامل کر لیا جائے۔ مگر حدیث میں اللہ کے ناموں کے ساتھ حکم کو محدود کرنا بڑے جمود کا مظاہرہ
ہے۔ یہ اہلِ ظاہر کے مسلک سے ملتا جلتا ہے گرچہ مسلک مالکی میں یہ مروی ہے جسے لخمی نے محمد بن المواز سے بیان کیا ہے۔ ایک
فرقہ کی شاذ رائے ہے اس نے اللہ کی قسم کھانے سے منع کیا ہے۔ اس مسلک کی مخالفت میں حدیث نص ہے۔

فصل ثانی

لغو اور وقوع پذیر قسمیں

علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ بعض قسم لغو ہوتی ہے اور بعض واقع ہو جاتی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

وَلَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُم وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ

(المائدہ: ۸۹)

(تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو اُن پر اللہ گرفت نہیں کرتا، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو اُن پر وہ ضرور تم
سے مواخذہ کرے گا)

اختلاف اس میں ہے کہ لغو اور مہمل قسم کون سی ہے؟ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ کسی ایسی چیز پر قسم کھانا ہے
جس کے بارے میں آدمی کو یقین ہو مگر وہ چیز قسم کے برخلاف نکلے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ لغو اور مہمل قسم وہ ہے جس کی آدمی نیت
نہ کرے جیسے لوگ معمول کے مطابق اثنائے کلام میں لَاوَاللّٰهِ اور لَابِاللّٰهِ کے الفاظ استعمال کرتے رہتے ہیں۔ یہ الفاظ زبان
زد رہتے ہیں اور ان کی پابندی کا خیال تک دل میں نہیں لاتے۔ اس قول کی روایت امام مالک نے الموطأ میں حضرت عائشہؓ سے
کی ہے۔ اور پہلا قول حسن بن ابوالحسن، قتادہ، مجاہد اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے۔ اس سلسلہ میں ایک تیسرا قول بھی ہے کہ مہمل قسم
وہ ہے جو آدمی غصہ کی حالت میں کھائے یہ اصحابِ مالک میں سے اسماعیل القاضی کا قول ہے۔ اس میں ایک چوتھا قول یہ ہے کہ
آدمی معصیت کی قسم کھائے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ پانچواں قول یہ ہے کہ آدمی کوئی ایسی چیز نہ کھانے کی قسم کھا
لے جو شرع میں جائز ہے۔

اختلاف کا سبب وہ اشتراک ہے جو لفظ 'لغو' میں موجود ہے۔ کبھی اس سے باطل کلام مراد ہوتا ہے جیسے قرآن کہتا ہے

لَا تَسْمَعُوا لِهٰذَا الْقُرآن وَالْغَوا فِيْهِ لَعَلَّكُم تَغْلِبُوْنَ (حمٓ السجدة: ٢٦)

(اس قرآن کو ہرگز نہ سنو اور اس کو پڑھتے وقت شور و ہنگامہ کرو شاید کہ اسی طرح تم غالب آ جاؤ)

کبھی اس سے مراد ایسی گفتگو ہوتی ہے جو بلانیت و ارادہ کے ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں لغو کا لفظ اسی مفہوم

میں ہے۔

یہ قسم منعقد قسم کے جو بالکل موکد ہوتی ہے بالکل برعکس ہے اس لیے ضروری ہے کہ مخالف شی کا حکم بھی مخالف ہو۔ جن فقہا نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ لغو قسم وہ ہے جو بہم اور ژولیدہ ہو یا ایسی چیز کی قسم کھائے جس میں شرع نے کچھ واجب نہیں کیا ہے (جیسا کہ ایک گروہ سمجھتا ہے)، تو ان کا تصور یہ ہے کہ لفظ لغو شرع میں معنی عرفی میں استعمال ہوا ہے یعنی یہ وہ قسمیں ہیں جن کا حکم شریعت نے دوسرے مواقع پر ساقط قرار دیا ہے جیسے یہ روایت ہے کہ مبہم الفاظ میں طلاق واقع نہیں ہوتی، اور اسی طرح کے دوسرے احکام ہیں۔ مگر زیادہ واضح پہلے دو اقوال ہیں یعنی امام مالک اور امام شافعی کے اقوال۔

فصل ثالث

وہ قسمیں جن کو کفارہ رفع کر دیتا ہے

اس فصل میں چار مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: اللہ کے نام پر واقع قسموں میں اختلاف

اللہ کے نام پر منعقد قسموں کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ کیا اِن تمام کو کفارہ رفع کر سکتا ہے خواہ قسم ماضی کے کسی فعل کے سلسلہ میں کھائی گئی ہو کہ وہ انجام پا چکا حالانکہ اس کا وجود بھی نہیں ہے۔ اسی کو 'یمین غموس' کہا جاتا ہے اور یہ قسم اس وقت کھائی جاتی ہے جب جان بوجھ کر آدمی جھوٹ بولتا ہے یا مستقبل میں آدمی کی جانب سے کسی فعل کے انجام پانے کی قسم کھائی گئی ہو یا ایسے آدمی کی جانب سے قسم کھائی گئی ہو اس کا سبب اور ذریعہ ہو مگر وہ کام انجام نہ پائے؟

جمہور علما کہتے ہیں کہ جھوٹی قسم میں کفارہ نہیں ہے۔ کفارہ صرف مستقبل کی قسموں کے بارے میں ہے جب کہ قسم کھانے والے نے قسم کی خلاف ورزی کی ہو۔ یہ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام احمد بن حنبل کا مسلک ہے۔ امام شافعی اور ایک جماعت کہتی ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے یعنی کفارہ گناہ کو اسی طرح ساقط کر دیتا ہے جس طرح غموس کے علاوہ دوسری قسموں میں ساقط کرتا ہے۔ اختلاف کا سبب کتاب الٰہی کے عموم کا حدیث سے تعارض ہے۔ قرآن کہتا ہے

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُّم الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ طَعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ (المائدہ: ۸۹)

(مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو ان پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا۔ ایسی قسم توڑنے کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلاؤ)

یہ آیت یمین غموس میں بھی کفارہ کو واجب قرار دیتی ہے کیوں کہ یہ قسم بھی جان بوجھ کر کھائی جاتی ہے اور واقع ہوتی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسلِمٍ بِيَمِيْنِهِ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الجَنَّةَ وَأَوْجَبَ لَهُ النَّارَ

(جس نے قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق مارا اللہ اس پر جنت کو حرام کر دے گا اور جہنم کو اس کے لیے واجب کر دے گا)

اس حدیث کا تقاضا ہے کہ یمین غموس میں کفارہ نہ ہو۔ امام شافعی کو یہ حق ہے کہ یمین غموس سے ایسی قسم کو مستثنیٰ کر دیں

جس سے دوسرے کا حق ہڑپ نہ ہوتا ہو۔اور اسی کے بارے میں نص بھی ہے۔ یا وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جن قسموں سے دوسروں کے حق کو غصب کیا جائے اس میں قسم توڑنا اور ظلم دونوں شامل ہیں اور اس صورت میں واجب ہو گا کہ کفارہ دونوں چیزوں کو ساقط نہ کرے یا کفارہ کے لیے ممکن نہ ہو گا کہ ظلم تو کجا قسم توڑنے کو ہی منہدم کر سکے۔ کیوں کہ کفارہ سے وعدہ خلافی کو رفع کرنے کا تعلق توبہ کے باب سے ہے اور ایک ہی گناہ میں توبہ کے حصّے بخرے نہیں کئے جا سکتے۔ اگر وہ توبہ کر لے، مالِ ظلم کو واپس کرے اور کفارہ ادا کرے تو تمام گناہ رفع ہو جائیں گے۔

دوسرا مسئلہ: قسم کے مشرکانہ الفاظ پر کفّارہ

اس شخص کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جو قسم کھائے کہ بخدا میں کافر یا مشرک یا یہودی یا عیسائی ہو جاؤں میں ایسا کروں اور پھر وہ فعل کر گزرے تو کیا اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر کفارہ نہیں ہے اور نہ یہ قسم ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ یہ قسم ہے اور اس پر کفارہ ہے اگر وہ قسم کی خلاف ورزی کرے۔ یہ امام احمد بن حنبل کا بھی قول ہے۔ اختلاف کا سبب اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا ہر قابل احترام چیز کی قسم کھانا جائز ہے یا صرف اللہ کی قسم کھانے کی اجازت ہے؟ اور اگر قسم کھالی گئی تو وہ منعقد ہو گی یا نہیں؟ جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ منعقد قسمیں یعنی جو قسم کے صیغہ میں ہوں، وہی ہیں جو اللہ اور اس کے اسماء کی کھائی گئی ہوں، وہ کہتے ہیں کہ کفارہ نہیں ہے کیوں کہ یہ قسم ہی نہیں ہے۔ اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ قسم منعقد ہو گئی کیوں کہ شرع کی نگاہ میں تمام قابلِ احترام چیزوں کی قسم منعقد ہو جاتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس میں کفارہ ہے کیوں کہ تعظیم کی قسم کھانا تعظیم نہ کرنے کی قسم کے برابر ہے یعنی جس طرح تعظیم واجب ہے اسی طرح یہ بھی واجب ہے کہ تعظیم ترک نہ ہو یعنی جس طرح کوئی شخص حق خداوندی کے وجوب کی قسم کھاتا ہے تو وہ اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اس کے وجوب کو ترک کرنے کی قسم کھاتا ہے وہ بھی اس پر لازم ہو جاتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: لازم کرنے والے الفاظ کی قسم کھانا

جمہور کا اتفاق ہے کہ وہ قسمیں جن کی حیثیت قسم کی نہیں ہوتی بلکہ کسی شرط کے ساتھ مشروط کچھ لازم قرار دینے کی ہوتی ہے جیسے کوئی کہے کہ اگر میں نے فلاں کام کر لیا تو میرے اوپر حج بیت اللہ واجب ہے، یا اگر میں نے فلاں فلاں غلطی کی تو میرا غلام آزاد ہو یا میری بیوی کو طلاق ہو، یہ قسمیں عبادات میں لازم قرار دیتی ہیں اور اگر انسان انہیں لازم کرے گا تو شرع کے مطابق وہ لازم ہوں گے جیسے طلاق اور آزادی وغیرہ۔ اختلاف اس میں ہے کہ اس میں کفارہ ہے یا نہیں؟ امام مالک کی رائے ہے کہ اس طرح کی قسموں میں طلاق اور آزادی کے سوا سب میں کفارہ ہے۔ امام ابو ثور کہتے ہیں کہ جس نے غلام آزاد کرنے کی قسم کھائی ہے وہ کفارہ دے۔ امام شافعی کا قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ قسم ہے یا نذر ہے؟ جن لوگوں نے اسے قسم مانا انہوں نے اس میں کفارہ واجب قرار دیا کیوں کہ آیت فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ کے عموم میں یہ داخل ہے۔ اور جن فقہا نے اسے نذر قرار دیا ہے یعنی اُن اشیا کی جنس میں شامل کیا ہے جن کے بارے میں شرع کی صراحت ہے کہ اگر انسان انہیں اپنے اوپر لازم کر لے تو وہ لازم ہو جاتی

ہیں، انھوں نے کہا کہ اس میں کفارہ نہیں ہے مگر مالکیہ کے لیے اس میں دشواری ہے کیوں کہ وہ اسے قسم کہتے ہیں مگر غالبًا انھوں نے توسّع کے طریق پر اسے یمین (قسم) کہہ دیا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ لغت کے اعتبار سے اسے یمین کہنا درست نہیں ہے۔ عربی زبان میں قسم کے مخصوص صیغے ہیں۔ قسم تو اُن اشیا کے ذریعہ کھائی جاتی ہے جو قابلِ تعظیم ہوں اور شرط کا صیغہ یمین کا صیغہ نہیں ہے۔ اب یہ بات کہ کیا اسے عرف شرعی میں یمین کہا جائے گا؟ اور کیا اس کا حکم یمین کا حکم ہوگا؟ محلِ نظر ہے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

(نذر کا کفارہ یمین کا کفارہ ہے)

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

يَا ايُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاأَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُم (التّحريم : ١. ٢)

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم، تم کیوں اُس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہے (کیا اس لیے کہ) تم اپنی بیویوں کی خوشی چاہتے ہو؟ اللہ معاف کرنے اور رحم فرمانے والا ہے۔ اللہ نے تم لوگوں کے لیے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے)

اس آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں لازم کرنے والے قول کو جس میں نہ شرط ہے نہ قسم، یمین کہا گیا ہے اس لیے تمام اقوال کو اس پر محمول کرنا واجب ہے سوائے اس کے کہ اجماع کسی چیز کی تخصیص کر دے جیسے طلاق ہے۔ حدیث کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ نذر یمین نہیں ہے مگر اس کا حکم یمین کا ہے۔ امام داؤد اور اہلِ ظاہر کی رائے ہے کہ اس طرح کے اقوال سے کچھ لازم نہیں آتا یعنی یہ شرطیہ جملے کچھ واجب نہیں کرتے اِلاّ یہ کہ اجماع لازم ٹھہرائے کیوں کہ یہ نذر ہیں ہی نہیں کہ ان میں نذر کچھ لازم کرے نہ یہ یمین ہیں کہ انہیں کفارہ رفع کرے اس لیے جو لوگ اس طرح کی باتیں کرتے ہیں کہ اگر میں نے فلاں کام کر لیا تو مجھ پر حج بیت اللہ واجب ہے، اُن پر وہ حج کو واجب قرار دیتے ہیں نہ کفارہ کو۔ برخلاف اس کے اگر وہ یہ جملہ کہیں کہ مجھ پر حج بیت اللہ ہے تو متفقہ طور پر نذر ہے۔ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُّطِيْعَ اللّٰهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَّعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهٖ

(جو اطاعت الٰہی کی نذر مانے وہ اسے پورا کرے اور جو معصیت کی نذر مانے وہ معصیت میں ملوّث نہ ہو)

شرط کے طور پر استعمال ہونے والے اِن اقوال کے بارے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وہ اقوال نذر ہیں یا یمین؟ یا ان کی حیثیت یمین اور نذر دونوں کی نہیں ہے؟ اس پر غور کیجئے یہ واضح ہو جائے گا انشاء اللہ۔

چوتھا مسئلہ: اُقسِمُ یا اُشْهِدُ کے الفاظ کا استعمال

علما کا اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو کہے کہ میں قسم کھاتا ہوں یا میں گواہ بناتا ہوں کہ اگر ایسا ہوا تو میں یہ کروں گے، کہ یہ یمین ہے یا نہیں اس میں تین اقوال ہیں:

ایک قول ہے کہ یہ یمین نہیں ہے۔ یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔
دوسرا قول پہلے قول کی ضد ہے یعنی یہ یمین ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔
تیسرا قول ہے کہ إِنْ أَرَادَ اللّٰهُ بِهَا (اگر اللہ نے چاہا) کا جملہ یمین ہے اور إِنْ لَمْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهَا (اگر اللہ نے نہیں چاہا) کا جملہ یمین نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قابلِ اعتبار لفظ کا صیغہ ہے؟ یا معمول کے مطابق مفہوم قابل اعتبار ہے؟ یا نیت کا اعتبار ہوگا؟ جس نے صیغہ کے لفظ کا اعتبار کیا اس نے اسے قسم نہیں مانا کیوں کہ مقسوم بہٖ (جس کی قسم کھائی جائے) کی صراحت نہیں ہے۔ اور جس نے معمول کے مطابق مفہوم کا اعتبار کیا اس نے اسے قسم مانا اور وہاں لفظ اللہ کو ناگزیر طور پر محذوف تسلیم کیا۔ اور جس نے ان دونوں چیزوں کی رعایت نہیں کی بلکہ نیت کا اعتبار کیا کیوں کہ لفظ میں دونوں چیزوں کی گنجائش موجود ہے، اُس نے تفریق کی جیسا کہ اوپر گزرا۔

دوسرا موضوع۔ یمین کو رفع کرنے والی اشیا

یہ موضوع دو اقسام میں منقسم ہے:

قسم اوّل : استثنا پر بحث

قسم ثانی : کفارات پر بحث

قِسم اوّل۔ استثنا پر بحث

اس قِسم میں دو فصلیں ہیں:

فصل اوّل : یمین میں موثر استثنا کی شرائط

فصل ثانی : وہ قسمیں جن میں استثنا موثر ہوتا ہے اور جن میں موثر نہیں ہوتا۔

فصل اوّل

استثنا کی شرائط

علما کا اجماع ہے کہ عام طور پر قسم توڑنے میں استثنا کا اثر ہوتا ہے۔ مگر اُس استثنا کی شرائط میں اختلاف ہے جس کے لیے یہ حکم واجب ہے جب کہ اُن کا اتفاق ہے کہ جب استثنا میں تین شرطیں جمع ہو جائیں کہ وہ یمین سے ہم آہنگ ہو، اسے لفظوں میں ظاہر کرے اور قسم کے آغاز سے ہی وہ مقصود ہو تو اس استثنا کے ساتھ قسم منعقد نہ ہو گی۔ مگر ان تینوں شرائط میں علما کے درمیان اختلاف ہے یعنی جب استثنا یمین سے الگ ہو، یا استثنا یمین کا قصد کرے مگر اس کی صراحت نہ کرے یا یمین کے بعد استثنا کی نیت واقع ہو گرچہ وہ یمین سے ہم آہنگ کر کے اسے لائے۔

پہلا مسئلہ: جب اِستثنا قسم سے متصل ہو

ایک گروہ نے استثنا کو قسم سے متصل رکھنے کی شرط لگائی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں میں خفیف سا سکتہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے جیسے آدمی کچھ یاد کرنے کے لیے رکتا ہے یا سانس لینے کے لیے یا آواز کو منقطع کرنے کے لیے ایک لمحہ کے لیے سکوت اختیار کرتا ہے۔ تابعین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ قسم کھانے والے کے لیے استثنا جائز ہے اگر وہ مجلس سے رخصت نہیں ہوا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی رائے تھی کہ اسے استثنا کرنے کا ہمیشہ حق حاصل ہے جب بھی اسے یاد آئے اور جو بھی یاد آ جائے۔ تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ کسی کام کو کرنے یا کسی ممنوع کو ترک کرنے پر قسم کھانے میں مشیت الٰہی کا استثنا قسم کو رفع کر دیتا ہے کیوں کہ استثنا نام ہے یمین کی پابندی کو اٹھا لینے کا۔ ابو بکر بن المنذر کہتے ہیں کہ یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ حَلَفَ وَقَالَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَمْ يَحْنَث

(جس نے قسم کھائی اور انشاء اللہ کہہ دیا وہ حانث (قسم توڑنے والا) نہیں ہوگا)

اختلاف اس میں ہے کہ یہ استثنا قسم میں موثر ہوگا جب کہ اس سے متصل نہ ہو یا موثر نہیں ہوگا؟ کیوں کہ ان کے درمیان اس میں بھی اختلاف ہے کہ استثنا قسم کے انعقاد کو حل کرتا ہے یا اس کی راہ میں رکاوٹ ڈالتا ہے؟ اگر ہم یہ مان لیں کہ اس کے انعقاد کو حل نہیں کرتا بلکہ اس کے لیے رکاوٹ فراہم کرتا ہے تو اس کے لیے یمین سے متصل ہونا مشروط ہوگا۔ اور اگر ہم دوسری صورت مان لیں تو اس میں اتصال لازم نہیں ہے۔ جن فقہا نے اسے حل کنندہ ہونے کو جن فقہا نے تسلیم کیا ہے انہوں نے استدلال اس روایت سے کیا ہے جسے سعد نے سماک بن حرب سے بواسطہ عکرمہؓ بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار فرمایا: وَاللّٰهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا (بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا) پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے پھر فرمایا: إِنْ شَاءَ اللّٰهُ (اگر اللہ نے چاہا!) اس سے معلوم ہوا کہ استثنا یمین کو حل کرتا ہے، اس کے انعقاد کی راہ میں رکاوٹ نہیں ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اس کے قریب سے حل کنندہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق یہ بعید سے حل کنندہ ہوتا تھا تو استثنا کفارہ سے بے نیاز ہوتا۔ اِن کی یہ دلیل واضح ہے۔

زبان سے ادائیگی کی شرط کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ لفظوں میں شرط کا اظہار ضروری ہے خواہ استثنا کے الفاظ کیسے ہوں، وہ استثنا ہی کے الفاظ ہوں، عموم کو خاص کرنے والے الفاظ ہیں یا مطلق کو مقید کرنے والے الفاظ ہوں سب برابر ہیں یہی مشہور قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ صرف اِلّا کے حرف میں بغیر لفظ کے نیت سے استثنا کرنا بھی مفید ہے۔ دوسرے حروف میں یہ نافع نہیں ہے۔ یہ تفریق کمزور ہے۔ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بغیر لفظی ادائیگی کے محض نیت سے لازم ہونے والے عہود کیا واجب ہیں یا طلاق، آزادی اور یمین وغیرہ کی طرح اس میں بھی نیت اور لفظی ادائیگی دونوں ضروری ہیں؟

دوسرا مسئلہ: استثنا میں واقع نیت کا افادہ

کیا استثنا میں واقع نیت قسم ٹوٹنے کے بعد مفید رہتی ہے؟ مسلک مالکی میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ مفید ہوگی بشرطیکہ یمین سے متصل ہو اور یہ قول بھی ہے کہ اُس وقت مفید ہوگی جب کہ قسم کے الفاظ بولنے سے پہلے نیت واقع ہو چکی ہو۔ یہ قول بھی ہے کہ استثنا کی دو قسمیں ہیں: عدد سے استثنا کرنا اور تخصیص کے ذریعہ عموم سے یا مقید کے ذریعہ مطلق سے استثنا کرنا۔ عدد سے استثنا میں نیت اسی وقت مفید ہوگی جب کہ قسم کا لفظ بولنے سے پہلے نیت واقع ہو چکی ہو، اور عموم سے استثنا میں قسم کے بعد نیت کا وقوع مفید ہے جب کہ استثنا قسم کا لفظ بولنے سے متصل ہو۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ استثنا عہد کے لیے مانع ہے یا اسے حل کرتا ہے؟ اگر ہم اسے مانع تسلیم کر لیں تو قسم کے آغاز میں نیت کے وقوع کی شرط ناگزیر ہوگی اور اگر ہم اسے حل کنندہ مان لیں تو یہ لازم نہیں ہوگی۔ عبدالوہاب نے آغازِ قسم میں نیت کے وقوع کی شرط رکھنے کو ناپسند کیا ہے اور استثنا کو کفارہ کی طرح یکساں طور قسم کے لیے حل کنندہ مانا ہے۔

فصل ثانی

وہ قسمیں جن میں استثنا موثر ہے

علما نے اُن قسموں کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جن میں مشیت الٰہی کا استثنا موثر ہوتا یا موثر نہیں ہوتا ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ مشیت الٰہی صرف اُن قسموں میں موثر ہوتی ہے جو تکفیر کرتی ہیں اور ان کے نزدیک اللہ کی قسم کھانا ہے یا پھر مطلق نذر ہو جیسا کہ آگے آئے گا۔ جہاں تک طلاق اور آزادی کا معاملہ ہے تو اس میں استثنا مجرد طلاق اور آزادی ہی سے متعلق ہوگا جیسے کوئی کہے ھِیَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ (اسے طلاق ہے اگر اللہ نے چاہا) یا ھُوَ عتیقٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ (وہ آزاد ہے اگر اللہ نے چاہا)۔ اس طرح کے جملے اُن کے نزدیک قسم نہیں ہیں۔ لیکن اگر طلاق کسی شرط سے متعلق ہو جیسے کوئی کہے: اگر ایسا ہوا تو اُس طلاق ہے انشاء اللہ! یا اگر ایسا ہوا تو وہ آزاد ہے انشاء اللہ! پہلی قسم کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشیت الٰہی موثر نہیں ہوگی اور دوسری قسم کا جہاں تک معاملہ ہے تو اس سیاق میں مسلک مالکی میں دو اقوال ہیں جن میں صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر استثنا کو اُس شرط کی طرف پھیرا گیا جس سے طلاق متعلق ہے تو درست ہے اور اگر اسے نفس طلاق کی طرف پھیرا گیا تو درست نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ استثنا اِن تمام میں موثر ہے خواہ وہ اُس قول سے متصل ہو جس کی حیثیت شرط کی ہے یا اُس قول سے متعلق ہو جس کی حیثیت خبر کی ہے۔ سبب اختلاف وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ استثنا حل کنندہ ہے یا رکاوٹ ہے؟ اگر ہم اسے رکاوٹ مان لیں تو اس کے ساتھ محض طلاق کا لفظ ہو تو استثنا موثر نہ ہوگا کیوں کہ طلاق واقع ہوگئی۔ یعنی آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ ھِیَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ (اسے طلاق ہے اگر اللہ نے چاہا) تو طلاق ہوگئی کیوں کہ مانع اُس چیز کے لیے ہے جو ابھی واقع نہیں ہوئی ہے یعنی مستقبل میں وہ مانع ہوگا۔ اور اگر ہم استثنا کو حل کنندہ مان لیں تو طلاق میں اس کی تاثیر ناگزیر ہوگی خواہ طلاق واقع ہوگئی ہے۔ اس پر غور کیجیے یہ واضح ہو جائے گا۔ مالکیہ کا یہ قول بے معنی ہے کہ اس میں استثنا ناممکن ہے کیوں کہ طلاق واقع ہو چکی ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ استثنا کو رکاوٹ مانیں حل کنندہ نہ مانیں۔ اس پر غور وفکر کی ضرورت ہے انشاء اللہ یہ واضح ہو جائے گا۔

قِسم ثانی۔ کفّارات پر بحث

اس قسم میں تین بنیادی فصلیں ہیں:

فصل اوّل : قسم توڑنے کا موجب اور اس کی شرائط و احکام

فصل ثانی : حِنث کو رفع کرنے والی اشیا یعنی کفارے

فصل ثالث : کفارہ کب رفع کرتا ہے اور کس قدر رفع کرتا ہے

فصل اوّل

قسم ٹوٹنے کا موجب، اس کی شرائط اور احکام

علما کا اتفاق ہے کہ قسم ٹوٹنے کا موجب مضمونِ قسم کی خلاف ورزی ہے مثال کے طور پر کوئی ایسا کام کر گزرنا جسے نہ کرنے کی قسم کھائی ہو، یا ایسا کام نہ کرنے جسے کرنے کی قسم کھالی ہو جب کہ اسے علم ہو کہ جس کام کو کرنے کی قسم کھائی تھی وہ موخر ہو کر ایسے وقت میں داخل ہو گیا ہے جس میں اب وہ کام کرنا ممکن نہیں ہے۔ یہ مطلق ترک کی قسم کے سلسلہ میں ہے۔ جیسے وہ قسم کھائے کہ وہ اس روٹی کو کھائے گا اور کوئی دوسرا اسے کھا جائے۔ یا وہ کام موخر ہو کر ایسے وقت میں داخل ہو گیا ہے جو اُس وقت سے مختلف ہے جو وجودِ فعل کے لیے مشروط ہے۔ یہ ایسے فعل کے بارے میں ہے جس کا انجام پانا ایک محدود زمانہ سے مشروط ہو۔ جیسے کوئی کہے، بخدا آج میں فلاں فلاں کام کروں گا۔ اب اگر دن تمام ہو جائے اور وہ کام انجام نہ پائے تو لازماً وہ حانث (قسم توڑنے والا) قرار پائے گا۔ اس سیاق میں چار مقامات پر علما کے درمیان اختلاف ہے۔

۱۔ بھول چوک سے یا مجبور ہو کر قسم کی خلاف ورزی ہو

۲۔ قسم ٹوٹنے کا موجب لفظ کے قلیل ترین حصہ سے متعلق ہے یا پورے لفظ سے اس کا تعلق ہے؟

۳۔ کیا قسم لفظ کے صیغہ کے مساوی معنی سے متعلق ہے یا صیغہ کے مخصوص یا عام مفہوم سے اس کا تعلق ہے؟

۴۔ قسم کھانے والے کی نیت پر قسم کا انحصار ہے یا قسم کھلانے والے کی نیت پر؟

پہلا مسئلہ: بھول چوک اور مجبوری میں قسم کی خلاف ورزی

امام مالک نے بھول چوک کا شکار اور مجبور کو جان بوجھ کر قسم توڑنے والے کے مقام پر رکھا ہے۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ بھولنے والا اور مجبور شخص حانث ہوگا۔ اختلاف کا سبب کتاب الٰہی کے عموم کا حدیث کے عموم سے تعارض ہے۔ قرآن نے اعلان کیا ہے کہ

وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُّمُ الأَيْمَانَ (المائدة: ٨٩)

(مگر جو قسمیں تم کھاتے ہو اُن پر ضرور تم سے مواخذہ کرے گا)

یہاں قرآن نے بھولنے والے اور جان بوجھ کر قسم کھانے والے میں کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ حدیث کے الفاظ بھی عام ہیں:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكرِهُوْا عَلَيْهِ

(میری امت سے خطاء ونسیان معاف کر دیا گیا اور وہ بھی جس پر مجبور کیا جائے)

یہ دونوں عام ہیں اور ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی تخصیص کر دے۔

دوسرا مسئلہ: قسم کی جزوی خلاف ورزی

جیسے کوئی قسم کھائے کہ وہ فلاں کام نہیں کرے گا اور اس کا کچھ حصہ کر گزرے یا وہ قسم کھائے کہ فلاں کام کرے گا اور

پھر اس کا کچھ حصّہ نہ کرے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر وہ قسم کھائے کہ یہ روٹی کھائے گا اور اس کا کچھ حصّہ کھالے تو وہ اس وقت تک بریٔ الذمہ نہ ہوگا جب تک کہ پوری روٹی نہ کھالے۔ لیکن اگر اس نے کہا کہ میں یہ روٹی نہیں کھاؤں گا اور اس کا ایک حصّہ کھالے تو وہ حانث ہوگا۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ دونوں صورتوں میں حانث نہیں ہوگا کیوں کہ اکثر حصّے پر لفظ کا اطلاق ان کے نزدیک درست ہے۔ امام مالک نے فعل اور ترک فعل میں جو فرق کیا ہے تو اس میں انہوں نے کوئی ایک اصول نہیں برتا ہے کیوں کہ ترک میں لفظ کے قلیل ترین حصّہ پر دلالت کا اور فعل میں پورے لفظ پر دلالت کا اعتبار کیا ہے۔ گویا انہوں نے احتیاط کی روش اختیار کی ہے۔

تیسرا مسئلہ: ایسی قسمیں جن کے لفظ اور معنی میں فرق ہو

مثال کے طور پر کسی ایسی متعین چیز کی قسم کھائے جس سے مقصود بولے گئے لفظ سے زیادہ عام یا زیادہ خاص معنی ہو یا قسم کسی چیز کی کھائے اور اس سے مراد زیادہ عام یا زیادہ خاص معنی لے یا جس چیز کے لیے اُس نے قسم کھائی ہے اس کے دو نام ہوں ایک لغوی ہو اور دوسرا عرفی ہو اور ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ خاص ہو۔ اگر اس نے کسی متعین چیز کی قسم کھائی ہے تو امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا اِلاّ یہ کہ اُسی متعین چیز کے سلسلہ میں خلاف ورزی کرے جس کی اُس نے قسم کھائی ہے گرچہ اس کا مفہوم دلالت عرفی کی رو سے زیادہ عام یا خاص ہو۔ اسی طرح میرے خیال میں وہ کسی لفظ کی مخالف نیت کا اعتبار نہیں کرتے۔ وہ صرف لفظ کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ اُن قسموں میں جن کے بموجب اُن کے حالفین کے خلاف فیصلہ نہیں ہوتا، سب سے پہلے قابل اعتبار چیز نیت ہے اگر یہ نہ ہو تو قرینہ ہے اور اگر یہ بھی نہ ہو تو لفظ کا عُرف ہے اور اگر یہ بھی نہ ہو تو لغت کی دلالت قابلِ اعتبار ہے۔ ایک قول ہے کہ قابل لحاظ صرف نیت ہے یا صرف لفظ کا لغوی ظاہر ہے۔ ایک قول ہے کہ نیت قابل لحاظ ہے اور حال کا قرینہ مگر عرف قابل لحاظ نہیں ہے۔ اور اُن قسموں میں جن میں اُن کے حالفین کے خلاف فیصلہ ہوتا ہے، اگر قسم کھانے والا استثنا کے لیے آئے تو اس کا حکم اُس قسم کا حکم ہوگا جس میں اس کے حالف کے خلاف اِن اشیاء کی رعایت اسی ترتیب کے ساتھ نہیں کی جاتی اور اگر وہ ایسی قسمیں ہیں جن میں اس کے خلاف ان چیزوں کے بارے میں فیصلہ ہوتا ہے تو اُن میں رعایت صرف لفظ کی ہوگی اِلاّ یہ کہ ظاہر لفظ کے خلاف جس نیت کا وہ مدّعی ہے اس کی شہادت قرینہ یا عُرف سے مل رہی ہو۔

چوتھا مسئلہ: دعویٰ میں قسم کھلانے والے کی نیت کا اعتبار

علما کا اتفاق ہے کہ دعوؤں میں قسم کھلانے والے کی نیت قابل اعتبار ہے۔ دوسری قسموں میں جیسے وعدوں سے متعلق چیزوں میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ قسم کھانے والے کی نیت پر منحصر ہے اور دوسرا گروہ قسم کھلانے والے کی نیت پر انحصار کرتا ہے۔ یہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَلْيَمِيْنُ عَلٰى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ.

(یمین قسم کھلانے والے کی نیت پر ہے)

دوسری حدیث میں آپؐ نے فرمایا:۔

یَمِیۡنُکَ عَلٰی مَا یُصَدِّقُکَ عَلَیۡهِ صَاحِبُکَ

(تمہاری قسم اس پر ہے جس پر تمہارا دوست تمہاری تصدیق کرے)

ان دونوں حدیثوں کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

جن فقہا نے کہا ہے یمین قسم کھانے والے کی نیت پر ہے انہوں نے ظاہر لفظ کا اعتبار کرنے کے بجائے یمین سے ابھرنے والے معنیٰ کا اعتبار کیا ہے۔ اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں مگر یہ چار مسائل اصولی نوعیت کے ہیں کیوں کہ اس باب کے تمام مختلف فِیہِ مسائل کی بنیاد یہی اختلافات ہیں۔ جیسے کوئی قسم کھائے کہ وہ سر نہیں کھائے گا اور مچھلیوں کا سر کھالے تو کیا وہ حانث ہوگا یا نہیں؟ جس نے عُرف کی رعایت کی اس نے حانث نہیں مانا اور جس نے لغت کی دلالت کا اعتبار کیا اس نے حانث قرار دیا۔ یا جیسے کوئی قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا اور چربی کھالے۔ جس نے لفظ حقیقی کی دلالت کا اعتبار کیا اس نے کہا کہ وہ حانث نہیں ہے اور جس نے کہا کہ کبھی ایک لفظ اس سے زائد چیز کے لیے بھی بولا جاتا ہے اُس نے حانث قرار دیا۔

قِصّہ مختصر یہ کہ اس باب کے تمام فروعی مسائل کی بنیاد وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اِن چاروں مسائل میں ذکر کیا ہے اور اس کی اصل اُن الفاظ کی دلالت میں علما کا باہمی اختلاف ہے جو قسم کھانے میں استعمال ہوتے ہیں کیوں کہ بعض الفاظ مجمل ہیں، بعض ظاہر ہیں اور بعض منصوص ہیں۔

فصلِ ثانی

خاتم حنث۔ کفّارہ

علما کا اتفاق ہے کہ قسموں میں کفارہ چار طرح کے ہیں جن کا ذکر اللہ نے اپنی کتاب میں کیا ہے:

فَكَفَّارَتُهُ اطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُم أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِأَيَّا مٍ ذَالِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُم أذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ (المائدة: ۸۹)

(اس کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو وہ اوسط درجے کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو، یا انہیں کپڑے پہناؤ یا ایک غلام آزاد کرو، اور جو اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب کہ تم قسم کھا کر توڑ دو۔ اپنی قسموں کی حفاظت کیا کرو۔)

جمہور علما کی رائے ہے کہ قسم کھانے والا اگر اسے توڑ دے تو اسے تین باتوں کا اختیار ہے۔ کھانا کھلائے، کپڑے پہنائے یا غلام آزاد کرے اور اس کے لیے روزے رکھنا جائز نہ ہوگا جب تک کہ ان تینوں پر عمل کرنا اس کی استطاعت سے باہر نہ ہو کیوں کہ آیت میں فَمَن لَّمْ يَجِدْ (اور جو اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو) کے الفاظ آئے ہیں۔ سوائے اس روایت کے جو حضرت ابنِ عمرؓ سے مروی ہے کہ جب قسم مؤکد ہوتی تھی تو کپڑے پہناتے یا غلام آزاد کرتے تھے اور جب قسم مؤکد نہیں ہوتی تھی تو کھانا

کھلاتے تھے۔علما نے اس باب میں سات مشہور مسائل میں اختلاف کیا ہے۔

پہلا مسئلہ : دس مسکینوں میں سے ہر مسکین کو کھانا کھلانے کی مقدار
دوسرا مسئلہ : کپڑے کی جنس اور اس کی تعداد
تیسرا مسئلہ : تین روزوں میں تسلسل کی شرط
چوتھا مسئلہ : مسکینوں میں عدد کی شرط
پانچواں مسئلہ : مسکینوں میں اسلام کی اور آزادی کی شرط
چھٹا مسئلہ : آزادی میں غلام کے عیوب سے محفوظ ہونے کی شرط
ساتواں مسئلہ : غلام کے مومن ہونے کی شرط

پہلا مسئلہ: کھانے کی مقدار

امام مالک، امام شافعی اور اہلِ مدینہ کی رائے ہے کہ ہر مسکین کو مُدّ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مُد گیہوں دے دیا جائے۔مگر امام مالک کہتے ہیں کہ مُد اہلِ مدینہ کی معاشی بدحالی کی وجہ سے انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔دوسرے شہروں کے مسکینوں کو اوسط درجے کا نفقہ دیا جائے گا۔ابن القاسم امام شافعی کی طرح کہتے ہیں کہ ہر شہر میں مُدّ ہی پیمانہ ہوگا۔امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور دینے کے قائل تھے۔وہ کہتے ہیں کہ اگر صبح وشام کا کھانا انہیں کھلا دیا جائے تو کافی ہے۔

سببِ اختلاف آیت مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُم کی تاویل میں اختلاف ہے۔آیا اس سے مراد ایک وقت کا کھانا ہے یا ایک روز کا صبح وشام کا کھانا ہے؟ جن فقہا نے ایک وقت کا کھانا مراد لیا ہے اُنہوں نے کہا کہ شکم سیر ہونے کے لیے اوسط درجہ کا پیمانہ ایک مُد ہے۔اور جن فقہا نے صبح وشام دو وقت کے کھانے مراد لیے ہیں انہوں نے نصف صاع کی مقدار مقرر کی ہے۔

اختلاف کا ایک دوسرا سبب بھی ہے کہ یہ کفارہ رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے کے کفارہ سے بھی مشابہ ہے اور ایامِ حج میں اذیت رفع کرنے کے کفارہ سے بھی۔جس نے روزہ توڑنے پر عائد کفارہ سے مشابہت دی ہے اس نے ایک مُد کی مقدار مقرر کی ہے اور جس نے رفعِ اذیت کے کفارہ سے اسے مشابہ سمجھا ہے اس نے نصف صاع کی مقدار مقرر کی ہے۔

فقہا نے اختلاف کیا ہے کہ اس میں روٹی کے ساتھ سالن بھی ضروری ہے یا نہیں؟ اور اگر ضروری ہے تو اس میں اوسط مقدار کیا ہے؟ ایک قول ہے کہ بغیر سالن کے روٹی کافی ہے۔ابن حبیب اسے کافی نہیں سمجھتے۔ایک قول ہے کہ اوسط درجے کا سالن زیتون ہے۔ایک قول ہے کہ دودھ، گھی اور کھجور ہے۔اصحاب مالک کے درمیان آیت میں مذکور أَهْلِيْكُمْ کے مطلب میں اختلاف ہے کہ 'اھل' سے مراد کون لوگ ہیں: ایک قول کے مطابق کفارہ دینے والے کے اہل وعیال مراد ہیں۔اس بنیاد پر اس چیز کا اوسط نکالا جائے گا جو وہ خود استعمال کرتا ہے اگر وہ گیہوں کھاتا ہے تو گیہوں کا کفارہ نکالے گا اور اگر دالیں کھاتا ہے تو اس میں سے کھلائے گا۔دوسرا قول ہے کہ اس سے ملک کے عام باشندے مراد ہیں۔اس صورت میں ملک کے عام باشندوں کی غالب اکثریت کی خوراک کیا ہے اس کا اعتبار ہوگا۔اس کے ذاتی خوراک کی رعایت نہیں ہوگی۔ان دونوں اقوال کی بنیاد پر کھانے کا اوسط نکلے گا یعنی اپنے اہل وعیال کو جو اوسط درجے کا

کھانا کھلاتا ہے یا اس کے باشندگانِ ملک جو اوسط درجے کا کھانا کھاتے ہیں وہ مقدار مسکینوں کو کھلائے گا۔ البتہ مدینے کا معاملہ بطور خاص مختلف ہے۔

دوسرا مسئلہ: لباس کی مقدار

یعنی کتنا کپڑا کافی ہوگا۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اس میں اتنا کپڑا دینا واجب ہے جس میں نماز ہو جائے۔ مرد ہوگا تو ایک کپڑا پہنے گا۔ عورت ہوگی تو لمبی قمیص اور دوپٹہ کپڑے استعمال کرے گی۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں کپڑے کی وہ قلیل ترین مقدار کافی ہے جس پر لفظ تہبند، قمیص، پاجامہ یا عمامہ کا اطلاق ہو سکے۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ عمامہ کافی نہیں ہے اور نہ پاجامہ کافی ہے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا اُس قلیل ترین پر عمل کرنا واجب ہے جس پر لغوی دلالت ہو رہی ہے یا شرعی معنی پر عمل کرنا واجب ہے؟

تیسرا مسئلہ: روزوں میں تسلسل کی شرط

تین دن کے روزوں میں تسلسل کی شرط کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی تسلسل کو واجب قرار نہیں دیتے گرچہ اسے مستحب سمجھتے ہیں۔ مگر امام ابوحنیفہ نے اس کی شرط لگائی ہے۔ اس میں اختلاف کی وجہ دو چیزیں ہیں: ایک یہ کہ کیا اُس قرأت پر عمل کرنا جائز ہے جو مصحف میں موجود نہیں ہے؟ کیوں کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں ”فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ“ کے الفاظ ہیں۔ دوسری چیز یہ ہے کہ کیا مطلق روزہ رکھنے کے حکم کو تسلسل پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نہیں جب کہ شریعت میں واجب روزہ کی اصل یہی ہے کہ اس میں تسلسل ہو؟

چوتھا مسئلہ: تعداد کی شرط

مسکینوں میں تعداد کی شرط کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ دس مسکینوں کو کھلانا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر ایک مسکین کو دس دن کھلا دے تو کافی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا کفارہ مذکور تعداد کے لیے واجب حق ہے یا کفارہ ادا کرنے والے پر حقِ واجب ہے اور مذکور تعداد سے اس حق کی تعیین کی ہے؟ اگر ہم وصیت کی طرح اسے ایسا حق مانیں جس میں عدد واجب ہے تو عدد کی شرط ناگزیر ہے اور اگر اسے کفارہ دینے والے پر حقِ واجب مانیں تو ایک ہی مسکین کو مذکور تعداد کے برابر کھلانا کافی ہے۔ بہرحال یہ مسئلہ اپنے اندر احتمال رکھتا ہے۔

پانچواں مسئلہ: مسلمان اور آزاد ہونے کی شرط

مسکین کے لیے مسلمان اور آزاد ہونے کی شرط اختلافی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے ان دونوں صفات کی شرط رکھی ہے مگر امام ابوحنیفہ نے ان شرطوں کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ سببِ اختلاف یہ ہے کہ صدقہ کا استحقاق محض فقر کی وجہ سے ہے یا اسلام کی وجہ سے ہے؟ کیوں کہ سماعی دلیل موجود ہے کہ صدقہ سے غیر مسلم فقیر کو بھی کپڑا پہنایا جا سکتا ہے۔ جن فقہا نے کفارہ کو مسلمانوں کے لیے واجب زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا انہوں نے کفارے کے لیے استحقاق رکھنے والے مسکینوں کے لیے مسلمان ہونا

ضروری قرار دیا اور جن لوگوں نے اسے نفلی صدقات کے مشابہ سمجھا انہوں نے غیر مسلموں کے لیے بھی اس میں گنجائش رکھی۔

غلاموں کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ان میں فقر کا وجود قابل تصور ہے یا نہیں، کیوں کہ اکثر حالات میں ان کی ضروریات آقاؤں کی طرف سے پوری ہوتی ہیں یا آقاؤں پر واجب ہوتا ہے کہ ان کی تکمیل کریں؟ جن فقہا نے وجودِ فقر کی رعایت رکھی ہے انہوں نے آزاد اور غلام کو یکساں قرار دیا ہے کیوں کہ ایسے غلام بھی ہوتے ہیں جنہیں اُن کے مالک بھوکا رکھتے ہیں اور جن فقہا نے دوسرے پر اس کے حق کے وجوب کی رعایت کی ہے انہوں نے کہا ہے کہ غلاموں کی کفالت ان کے مالکوں پر واجب ہے وہ ان کی ضرورت پوری کریں گے اور اگر وہ تنگ دست ہیں تو انہیں فروخت کردیں۔ وہ کفاروں کے ذریعہ اور ان کی طرح دوسرے صدقات کے ذریعہ اپنی ضرورت کی تکمیل کے لیے محتاج نہیں ہیں۔

چھٹا مسئلہ: غلام کی صفت

جس غلام کو آزاد کرنا پیش نظر ہے کیا اس کا عیوب سے محفوظ ہونا شرط ہے؟ فقہا نے اس کی شرط رکھی ہے یعنی وہ ایسے عیوب سے پاک ہو جس سے اس کی قیمت متاثر ہو جائے۔ اہلِ ظاہر اس شرط کو تسلیم نہیں کرتے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ لفظ کی جس پر دلالت ہو رہی ہے کیا اس کے قلیل ترین کو اختیار کرنا واجب ہے یا مکمل مدلول پر عمل کرنا واجب ہے۔

ساتواں مسئلہ: غلام کے لیے ایمان کی شرط

امام ملک اور مام شافعی نے غلام کے مسلمان ہونے کی شرط رکھی ہے اور امام ابو حنیفہ نے غیر مسلم غلام کو آزاد کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا مطلق کو مقیّد پر محمول اُن چیزوں میں کیا جا سکتا ہے جن کے حکام ایک اور اسباب کی طرح مختلف ہوں۔ جیسے ظِہار کے کفارہ کے ساتھ ان کفّاروں کا معاملہ ہے۔ جن فقہا نے مقیّد پر مطلق کو محمول کیا ہے انہوں ظِہار کے کفارے میں ایمان کی شرط پر اسے محمول کرتے ہوئے غلام کا مؤمن ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ کیوں کہ ظِہار کے کفارہ میں صراحت ہے کہ

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ (المجادلة:۳)

(ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔) [۱]

اور جن فقہا نے مقیّد پر مطلق کو محمول نہیں کیا ہے ان کے نزدیک لفظ کو مطلق باقی رکھنا واجب ہے۔

فصل ثالث

کفّارہ کب مؤثر ہے؟

کفارہ کب قسم کی خلاف ورزی کو رفع کرنے اور اسے ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ قسم ٹوٹنے کے بعد یا پہلے جب کفارہ ادا کردے تو گناہ ختم ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ گناہ کفارہ ادا کرنے سے ہی ختم ہوگا اور کفارہ قسم ٹوٹنے کے بعد ہی ادا کیا جائے گا اس سے پہلے نہیں۔ امام مالک سے دونوں طرح کے اقوال

---

[۱] یہاں غالبًا مصنف سے سہو ہو گیا ہے۔ کیونکہ ظہار کے سیاق میں کفارہ سے متعلق جو آیت اوپر درج ہوئی ہے اس میں غلام کے مومن ہونے کی صراحت نہیں ہے۔ یہ صراحت کسی مسلمان کو غلطی پر قتل کرنے کے کفارہ کے سیاق میں ہے جو کہ سورہ نساء میں ہے۔ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (النساء ۹۲)

مروی ہیں۔سببِ اختلاف دو چیزیں ہیں: ایک تو درج ذیل حدیث میں روایت کا اختلاف ہے۔اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:۔

مَنْ حَلَفَ عَلٰی یَمِیْنٍ فَرأی غَیرھَا خَیرًا مِّنْھَا فَلْیَأتَ الَّذِیْ ھُوَ خَیرٌ وَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِہٖ

(جو شخص کوئی قسم کھائے پھر دوسری چیز میں اسے خیر نظر آئے تو وہ کام کرلے جو باعثِ خیر ہے اور اپنی قسم کے عوض کفارہ ادا کردے۔)

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

فَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِہٖ وَلْیَأْتِ الَّذِیْ ھُوَ خَیرٌ

(پس وہ اپنی قسم کے عوض کفارہ ادا کرے اور وہ کام کرے جو باعثِ خیر ہو)

اس روایت کا ظاہر یہ کہتا ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے اور اوپر کی روایت کا ظاہر بتاتا ہے کہ قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرنا ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کیا حقِ واجب کو وجوب کے وقت پر مقدم کرنا جائز ہے کیوں کہ بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ جس طرح سال گزرنے کے بعد ہی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسی طرح قسم ٹوٹنے کے بعد ہی کفارہ واجب ہوتا ہے۔کوئی کہہ سکتا ہے کہ ظہار کی طرح اس میں قسم توڑنے کے ارادہ اور عزم ہی سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔اس لیے اس جہت سے کوئی اختلاف نہیں رہتا۔معنوی طریق سے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا کفارہ قسم کی خلاف ورزی کو رفع کرتا ہے جب کہ وہ واقع ہو چکی ہو یا خلاف ورزی کی راہ میں مانع ہے؟ جن لوگوں نے اسے مانع تصور کیا انہوں نے قسم توڑنے سے پہلے اس کی ادائیگی کو جائز قرار دیا اور جن لوگوں نے قسم کی خلاف ورزی کو رفع کرنے والا مانا انہوں نے کفارہ کو مقدم کرنا جائز نہیں قرار دیا۔

متعدد قسموں کی خلاف ورزی پر متعدد کفاروں کے سلسلہ میں علما کا میرے علم کے مطابق اتفاق ہے کہ جو شخص ایک ہی یمین میں مختلف قسمیں کھالے تو ان کا کفارہ ایک ہی یمین کا ہوگا۔اسی طرح میرے خیال میں اُن کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک ہی بات پر متعدد قسمیں کھالے تو اس میں واجب کفارے قسم کی تعداد کے حساب سے ہوں گے جیسے کوئی شخص مختلف باتوں پر مختلف قسمیں کھائے۔علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر وہ کسی ایک متعین چیز پر بار بار قسمیں کھائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس میں ایک ہی قسم کا کفارہ ہے۔دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہر قسم پر ایک کفارہ ہے اِلّا یہ کہ وہ تاکید کے لیے ایسا کر رہا ہو۔یہ امام مالک کا قول ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ ایک ہی کفارہ ہے اِلّا یہ کہ وہ موکّد کرنا چاہتا ہو۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ تعدّد کو واجب کرنے والی چیز قسموں کی جنس کا تعدّد ہے یا قسموں کی گنتی کو شمار کرنا ہے۔جن فقہا نے عدد کو اہمیت دی انہوں نے ہر یمین پر ایک کفارہ کو واجب کہا جب کہ اس کی تکرار ہو اور جنہوں نے جنس کو اہمیت دی انہوں نے اس مسئلہ میں ایک ہی کفارہ کو واجب سمجھا۔

علما نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ ایک ہی قسم میں اللہ کی دو سے زائد صفات کی قسم کھائی جائے تو کیا متعدد صفات کی وجہ سے جو یمین کو شامل ہیں، متعدد کفارے واجب ہوں گے؟ یا ایک ہی کفارہ واجب ہوگا؟ امام مالک کا قول ہے کہ اس یمین میں کفارے متعدد ہوں گے کیوں کہ صفاتِ الٰہی بھی متعدد ہیں۔جو شخص السمیع العلیم الحکیم کی قسم کھائے تو اُن کے نزدیک اس پر تین

کفارے واجب ہوں گے ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر اس نے پہلا کلام مراد لیا ہے اور اس کے بعد کلام اس طرح آیا ہے کہ وہ ایک ہی قول معلوم ہوتا ہے تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ قسم ایک ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قسم میں وحدت یا کثرت کی رعایت کی بنیاد صیغۂ قول ہے یا وہ مختلف چیزیں ہیں جن پر قسم کا قائم مقام قول مشتمل ہے؟ جس نے صیغۂ قول کا اعتبار کیا ہے اس نے ایک کفارہ واجب کیا ہے اور جس نے ان چیزوں کی تعداد کا اعتبار کیا ہے جن میں سے ہر چیز کی قسم علیحدہ کھائی جا سکتی ہے، اُس نے متعدد کفارے واجب ٹھہرائے ہیں۔

اس کتاب کے اصول وقواعد اور ان میں اختلاف کے اسباب پر اسی قدر گفتگو کافی ہے۔ اللہ اپنی رحمت سے مدد کرتا ہے۔

کتاب النّذور

اس کتاب میں تین فصلیں ہیں:

فصل اوّل : نذر کی اصناف

فصل ثانی : لازم اور غیر لازم نذریں اور ان کے احکام

فصل ثالث : نذر کے لوازم و احکام

فصل اوّل

نذر کی اَصناف

نذر کی اولین قسمیں دو ہیں: لفظ کی رو سے نذر، اُن اشیا کی رو سے جو نذر کی جاتی ہیں۔

لفظ کی رو سے نذر کی دو قسمیں ہیں: نذر مطلق جو خبر کے انداز میں وارد ہوتی ہے۔ نذر مقیّد، جو شرط کے اسلوب میں استعمال ہوتی ہے۔ نذر مطلق کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جس میں نذر کردہ چیز کی صراحت ہو۔

۲۔ جس میں صراحت نہ ہو۔

پہلی نذر کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے، بخدا میں نے نذر مانی ہے کہ میں حج کروں گا۔ اور دوسری قسم کی مثال یہ قول ہے کہ بخدا میں نے نذر مانی ہے۔ (اور نذر کردہ چیز کی صراحت نہ کرے) پہلی قسم میں کبھی لفظ نذر کے ذریعہ صراحت کی جاتی ہے اور کبھی لفظ نذر کا ذکر نہیں ہوتا جیسے کوئی کہے، بخدا میرے اوپر واجب ہے کہ میں حج کروں۔ شرط کے اسلوب میں استعمال ہونے والی نذر مقید کی مثال یہ قول ہے کہ اگر ایسا ہو گیا تو بخدا میرے اوپر یہ نذر ہے یا میں فلاں کام کروں گا۔ یہ عام طور پر افعال الٰہی سے متعلق ہوتی ہے۔ جیسے اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دے دی تو میرے اوپر فلاں نذر ہے۔ کبھی انسان کے اپنے فعل سے متعلق ہوتی ہے جیسے کوئی کہے، اگر میں نے فلاں کام کر لیا تو میرے اوپر فلاں نذر واجب ہے۔ اسی کو فقہا نے یمین (قسم) کہا ہے جب کہ ہم یہ بحث کر چکے ہیں کہ یہ یمین نہیں ہے۔ صیغوں کی جہت سے نذر کی یہ اصناف ہیں۔

نذر کردہ اشیا کی جہت سے نذر کی چار اقسام ہیں:

۱۔ تقرب الٰہی کی جنس سے چیزوں کی نذر

۲۔ معصیت کی جنس سے چیزوں کی نذر

۳۔ مکروہ کی جنس سے چیزوں کی نذر

۴۔ مباح کی جنس سے چیزوں کی نذر

ان چاروں کو دو قسموں میں سمیٹا جا سکتا ہے:

۱۔ فعل کی نذر

۲۔ ترک فعل کی نذر

فصل ثانی

لازم و غیر لازم نذریں

بعض اصحابِ شافعی کی جانب سے منقول ہے کہ نذر مطلق جائز نہیں ہے۔ نذر مطلق کے لازم ہونے پر اُس صورت

میں اتفاق ہے جب کہ برضاورغبت نذر مانی گئی ہے اور اس میں کسی کے اصرار کو دخل نہ ہو۔ لفظ نذر کے ذریعہ صراحت ہو۔ اگر نذر کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے تو اس کے لازم ہونے پر اتفاق نہیں ہے۔ خواہ نذر کردہ شی کی صراحت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔

اس طرح علما کا اجماع ہے کہ شرط کے اسلوب میں وارد نذر لازم ہے بشرطیکہ تقرب الٰہی کی نذر ہو۔ نذر کو واجب اس لیے قرار دیا ہے کہ اللہ کا یہ قول بالکل عام ہے۔

يَا آيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ:۱)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، عہد کی پوری پابندی کرو)

اور اللہ نے اہل ایمان کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے۔

يُوفُونَ بِالنَّذْرِ (الدهر:۷)

(یہ نذر پوری کرتے ہیں)

نذر توڑنے پر وعید نازل کی ہے:

وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتَنَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّ قَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِيْنَ فَلَمَّا اٰتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوا بِهٖ وَتَوَلَّوا وَّهُمْ مُعْرِضُوْنَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِيْ قُلُوبِهِمْ إِلٰى يَوْمِ يَلْقَوْنَهٗ بِمآ أَخْلَفُوا اللّٰهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُوْنَ (التوبة ۷۵۔۷۷)

(ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم خیرات کریں گے اور صالح بن کر رہیں گے۔ مگر جب اللہ نے اپنے فضل سے ان کو دولت مند کر دیا تو وہ بخل پر اتر آئے اور اپنے عہد سے ایسے پھرے کہ انہیں اس کی پرواہ تک نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی اس بدعہدی کی وجہ سے جو انہوں نے اللہ کے ساتھ کی، اور اُس جھوٹ کی وجہ سے جو وہ بولتے رہے، اللہ نے ان کے دلوں میں نفاق بٹھا دیا جو اُس کے حضور اُن کی پیشی کے دن تک اُن کا پیچھا نہ چھوڑے گا)

نذر مطلق میں لفظ نذر کے ذریعہ صراحت کرنے میں علما کا جو اختلاف ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ لفظ اور نیت دونوں کی ہم آہنگی نذر کے واجب ہونے کے لیے ضروری ہے یا صرف نیت کافی ہے؟ جن فقہا نے دونوں کی ہم آہنگی کو ضروری قرار دیا ہے اُن کے نزدیک لفظ نذر کے استعمال نہ کرنے اور محض 'بخدا میرے اوپر فلاں کام واجب ہے وغیرہ' ادا کرنے سے کچھ لازم نہ ہوگا کیوں کہ اس میں محض کسی ایسی چیز کے واجب ہونے کی خبر ہے جسے اللہ نے واجب نہیں قرار دیا ہے اِلاّ یہ کہ وہ وجوب کی جہت سے صراحت کرے۔ اور جن فقہا کے نزدیک لفظی وضاحت شرط نہیں ہے انہوں نے نذر کو واقع مانا ہے گرچہ اس نے لفظ نذر کی صراحت نہیں کی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ یعنی یہ کہ اگر لفظ نذر کی صراحت نہیں ہے تب بھی نذر لازم ہوگی گرچہ ان کا مسلک یہی ہے کہ نذر نیت اور لفظ دونوں کی ہم آہنگی ہی سے واجب ہوتی ہے مگر وہ سمجھتے ہیں کہ قول سے نذر کے لفظ کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیوں کہ نذر کے اسلوب میں وارد اقوال کا مقصود نذر ہی ہوتا ہے گرچہ لفظ نذر کے ذریعہ صراحت نہ کی گئی ہو۔ یہ جمہور کا مسلک ہے اور پہلا سعید بن المسیّب کا قول ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ نذرِ مطلق کو لازم نہ سمجھنے والے

حضرات نے نذر پوری کرنے کے حکم کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ اس طرح رضامندی کی شرط بعض لوگوں نے اس لیے لگائی ہے کہ تقرب رضامندی ہی کی رو سے حاصل ہوتا ہے اصرار کی رو سے نہیں۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ امام مالک کے نزدیک نذر لازم ہوگی کسی بھی جہت سے واقع ہو۔ یہ لفظ کی رو سے نذر کے لازم ہونے میں علما کے اختلافات تھے۔

نذر کردہ اشیا کی رو سے لازم قرار دینے میں علما کے جو اختلافات ہیں، اُن میں بنیادی اہمیت دو مسئلوں کو حاصل ہے؟

پہلا مسئلہ: معصیت میں نذر ماننا

معصیت میں نذر ماننے کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور جمہور علما کہتے ہیں کہ معصیت میں نذر مانے تو وہ لازم نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام سفیان ثوری اور علما کوفہ کا قول ہے کہ وہ نذر لازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معصیت کا ارتکاب لازم نہیں ہے بلکہ اس میں قسم توڑنے کا کفارہ لازم ہے۔ اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کے ظاہر میں تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس باب میں دو حدیثیں آتی ہیں۔ ایک حدیث عائشہؓ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ نَذَرَ اَنْ یُّطِیْعَ اللّٰهَ فَلْیُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ اَنْ یَّعْصِیَ اللّٰهَ فَلا یَعْصِهٖ

(جو نذر مانے کہ اللہ کی اطاعت کرے گا وہ نذر پوری کرے اور اللہ کی اطاعت کرے اور جو نذر مانے کہ اس کی نافرمانی کرے گا وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے)

اس حدیث سے بالکل ظاہر ہے کہ معصیت کی نذر لازم نہیں ہے۔ دوسری ثابت حدیث عمران بن حصینؓ اور ابو ہریرۃؓ کی روایت کردہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا نَذْرَ فِیْ مَعْصِیَةِ اللّٰهِ وَ کَفَّارَتُهٗ کَفَّارَةُ یَمِیْنٍ

(اللہ کی معصیت میں کوئی نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ یمین کا کفارہ ہے)

یہ نذرِ معصیت کے لازم ہونے میں نص ہے۔ جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو جمع کی ہے انہوں نے کہا ہے کہ پہلی حدیث اس مضمون پر مشتمل ہے کہ معصیت کا ارتکاب لازم نہیں ہے اور دوسری حدیث یہ بتاتی ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے۔ جن علما نے حدیثِ عائشہؓ کے ظاہر کو ترجیح دی کیوں کہ ان کے نزدیک حدیثِ عمران بن حصینؓ و ابو ہریرۃؓ صحیح نہیں ہے، انہوں نے نذر معصیت کو لازم نہیں مانا اور جن علما نے دونوں حدیثوں کو جمع کیا ہے انہوں نے کفارہ یمین کو واجب قرار دیا ہے۔

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ علما حدیث نے حدیثِ عمرانؓ و ابو ہریرۃؓ کو ضعیف کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابو ہریرۃؓ کا مدار سلیمان بن ارقم پر ہے جو متروک الحدیث ہے۔ اور حدیثِ عمرانؓ زہیر بن محمد بواسطہ اس کے والد پر انحصار کرتی ہے جب کہ اس کے والد مجہول الحال ہیں۔ بیٹے کے سوا کسی نے ان سے روایت نہیں کی ہے۔ اور زہیر کے یہاں بھی منکرات کا وجود ہے مگر اس کی تخریج امام مسلم نے عقبہ بن عامرؓ کے طریق سے کی ہے۔ مالکیہ اس سلسلہ میں امام مالک کے حق میں استدلال اِس روایت سے کرتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑے دیکھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، کیا بات ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ اس نے نذر مانی ہے کہ کسی سے بات نہیں کرے گا، سایہ میں نہیں رہے گا، بیٹھے گا نہیں اور روزہ

رکھے گا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس سے کہو کہ بات چیت کرے، ضرورت کے تحت بیٹھے اور روزہ مکمل کرے''۔ علما کہتے ہیں کہ اطاعت الٰہی کے کاموں کو مکمل کرنے اور معصیت کو ترک کرنے ہی کا یہ حکم تھا۔ ظاہر میں ترک کلام معصیت نہیں ہے۔ اللہ نے خود بتایا ہے کہ حضرت مریم علیہ السلام نے اس کی نذر مانی تھی۔ اسی طرح دھوپ میں کھڑے رہنا بھی بظاہر معصیت نہیں ہے سوائے اس کے کہ مقصود نفس کو زحمت میں ڈالنا ہو۔ اگر اسے معصیت مان لیا جائے تو یہ قیاس کی بنا پر ہے، نص کی بنا پر نہیں۔ اصل تو یہ ہے کہ یہ مباح ہے۔

دوسرا مسئلہ: مباح کی تحریم کی نذر

اس شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جو اپنے اوپر کسی مباح چیز کو حرام کرے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیوی کے سوا کسی چیز میں یہ نذر لازم نہ ہوگی۔ اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ اس میں کچھ بھی نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس میں کفارۂ یمین واجب ہے۔ اختلاف کا سبب بحث ونظر کے مفہوم کا قول خداوندی کے ظاہر سے تصادم ہے۔ قرآن کہتا ہے۔

يَآ ايُّها النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاتَ أَزْوَاجِکَ (التحریم: ۱)

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم، تم کیوں اُس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہے؟ محض اپنی بیویوں کی خوشی چاہتے ہوئے۔)

کیوں کہ نذر حکم شرعی کے خلاف اعتقاد کا نام نہیں ہے۔ کسی حرام کو حلال کرنے یا حلال کو حرام ٹھہرانے میں کوئی نذر نہیں ہے۔ یہ تصرّف تو صرف شارع کا حق ہے اس لیے اس مفہوم کی وجہ سے یہ واجب قرار پایا کہ جس شخص نے اپنے اوپر کوئی ایسی چیز حرام کر لی ہے جسے اللہ نے مباح قرار دیا ہے، اُس کی یہ نذر لازم نہ ہو جس طرح شریعت کی حرام کردہ کسی چیز کو حلال کرنے کی نذر لازم نہیں ہے۔ تحریم پر اظہار نکیر کرنے کے بعد اللہ نے فرمایا: ہے:

قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُم تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُم (التحریم: ۲)

اللہ نے تم لوگوں کے لیے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے)

یہ حصہ واجب قرار دیتا ہے کہ کفارہ اس بندش کو کھول دے جب صورت حال یہ ہے کہ تو وہ نذر غیر لازم ٹھہری۔ پہلے گروہ نے آیت میں مذکور تحریم کی تاویل یہ کی ہے کہ وہاں قسم کی بندش مراد ہے۔ اُس چیز کے بارے میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے یہ آیت نازل ہوئی ہے۔ امام مسلم نے اسے شہد بتایا ہے۔ اسی میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت موجود ہے کہ انہوں نے کہا کہ جب آدمی اپنے اوپر اپنی بیوی کو حرام کرلے تو وہ قسم توڑنے کا کفارہ ادا کرے گا۔ اللہ نے فرمایا: ہے:

وَلَقَدْ كَانَ لَكُم فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسنَة (الأحزاب: ۲۱)

(درحقیقت تم لوگوں کے لیے اللہ کے رسول میں ایک بہترین نمونہ ہے)

فصل ثالث

نذر کے لوازم و احکام

ہر نذر کے لوازم واحکام کیا ہیں، اس میں علما کے بڑے اختلافات ہیں مگر ہم اس کے مشہور مسائل ہی کی جانب اشارہ کریں گے۔اور یہ وہ مسائل ہیں جن میں بیشتر شرعی صراحتوں سے متعلق ہیں جن سے ہم نے عام طور سے اس کتاب میں بحث کی ہے۔اس میں پانچ مسئلے ہیں۔

پہلا مسئلہ: نذر مطلق میں واجب کیا ہے؟

اس نذر مطلق میں واجب کیا ہے جس میں نذر ماننے والے نے کچھ تعین نہیں کی ہے بس اس نے اتنا کہا ہے کہ بخدا میرے اوپر نذر ہے۔اس میں علما کا اختلاف ہے۔بہت سے علما کہتے ہیں کہ اس میں قسم توڑنے کا کفارہ ہے اور کچھ نہیں۔ایک گروہ کہتا ہے کہ اس میں ظہار کا کفارہ ہے۔دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ قلیل ترین مقدار واجب ہے جس پر تقرب کا اطلاق ہو سکے جیسے ایک دن کا روزہ یا دو رکعت نماز کی ادائیگی۔جمہور نے کفارۂ یمین کے وجوب کی رائے اس لیے اختیار کی ہے کہ اس کی تائید میں عقبہ بن عامرؓ کی ثابت حدیث موجود ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

(نذر کا کفارہ یمین کا کفارہ ہے)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔جن فقہا نے ایک دن کے روزہ یا دو رکعت نماز کی بات کہی ہے اُنہوں نے ان لوگوں کا مسلک اختیار کیا ہے جو اُس قلیل ترین مقدار کو کافی سمجھتے ہیں۔جس پر لفظ کا اطلاق ہو سکے اور ایک دن کا روزہ اور دو رکعت نماز وہ قلیل ترین مقدار ہے جس پر نذر کا اطلاق ہوتا ہے۔جن فقہا نے اس میں کفارۂ ظہار کو واجب کہا ہے اُن کی بات قیاس اور سماعی دلیل دونوں سے خارج ہے۔

دوسرا مسئلہ: پیدل حج کی نذر

علما کا اتفاق ہے کہ پیدل حج کی نذر لازم ہے یعنی اگر وہ نذر مانے کے پیدل چل کر خانۂ کعبہ تک جائے گا تو وہ نذر لازم ہو گی لیکن اگر کہیں راستہ میں مجبور ہو گیا تو اس سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر لازم ہے۔اس پر لازم کیا چیز ہے؟ اس میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے۔اہلِ مدینہ کی رائے ہے کہ جہاں اسے مجبوری لاحق ہوئی ہے وہیں سے دوبارہ چلے اور اگر چاہے تو سوار ہو جائے۔یہ بھی کفایت کرے گا مگر اس پر ایک خون واجب ہو گا۔یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے۔اہلِ مکّہ کہتے ہیں کہ اس پر ایک ہدی (قربانی کا جانور) واجب ہے۔دوبارہ چلنا واجب نہیں ہے۔امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر دونوں چیزیں واجب ہیں۔یعنی وہ واپس ہو جائے اور جہاں سے چلنا اس پر واجب ہے وہاں سے پیدل چلے اور ہدی بھی قربان کرے۔اُن کے نزدیک ہدی اونٹ ہو یا گائے ہو اور اگر دونوں نہ ملیں

تو بکری ہو۔ اختلاف کا سبب اس مسئلہ سے اصول کا تنازعہ اور حدیث کا مخالف ہونا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دوبارہ پیدل چلنے کی صورت میں عاجز و مجبور کی مشابہت جن فقہا نے تمتع اور قِران کرنے والے سے قائم کی ہے کیوں کہ قِران کرنے والا دو سفروں کا کام ایک ہی سفر میں کر لیتا ہے اور یہ شخص ایک سفر کا کام دو سفروں میں کر رہا ہے، انہوں نے اُس پر تمتع یا قِران کا ہَدی واجب قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے اسے اُن تمام افعال کے مشابہ قرار دیا ہے جن کی نیابت حج میں خون بہا کر ہو جاتی ہے، انہوں نے اس پر ایک خون کو واجب قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے اس باب میں ثابت احادیث پر عمل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب وہ عاجز و لاچار ہو گیا تو اب اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: اس باب میں ثابت احادیث رفعِ مشقت پر دلیل ہیں۔ حدیثِ عقبہ بن عامر الجہنیؓ میں ہے کہ میری بہن نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی اور مجھے اس باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرنے کو کہا۔ میں نے اس کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''چاہے تو پیدل جائے اور چاہے تو سوار ہو کر جائے''۔ اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حدیثِ انس بن مالکؓ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی دو بیٹیوں کے درمیان سہارا لے کر چل رہا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وجہ معلوم کی تو لوگوں نے بتایا کہ اس نے پیدل چلنے کی نذر مانی ہے۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اللہ اس سے بے نیاز ہے کہ یہ شخص اپنے کو عذاب میں مبتلا کرے'' اور اسے سوار ہونے کا حکم دیا۔ یہ حدیث بھی ثابت ہے۔

تیسرا مسئلہ: مسجدِ نبوی یا بیت المقدس کا پیدل سفر کرنے کی نذر

حج یا عمرہ میں پیدل سفر کے لازم ہونے پر اتفاق کرنے کے بعد اُس شخص کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے جو مسجد نبوی یا بیت المقدس میں نماز ادا کرنے کے لیے پیدل سفر کی نذر مانے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر پیدل سفر کرنا لازم ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور جہاں بھی نماز پڑھ لے کافی ہے۔ یہی معاملہ اُن کے نزدیک مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر ماننے کا بھی ہے اُن کے نزدیک نذر کی وجہ سے مسجد حرام کا پیدل سفر اس لیے واجب ہے کہ وہ حج و عمرہ کی جگہ ہے۔ امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ جو شخص مسجد نبوی یا بیت المقدس میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اُس پر وہ نذر لازم ہے۔ اور اگر مسجد حرام میں نماز پڑھ لے تو کافی ہے۔ اکثر علما کی رائے ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور کے سلسلہ میں کوئی نذر لازم نہ ہوگی کیوں کہ اللہ کے رسول کا فرمان ہے:

لا تُسَرَّجُ المَطِيُّ إلّا لِثَلاثٍ فَذَكَر الْمَسْجِدَا لحَرَام و مَسْجِدَهٗ وَبَيْتَ المَقْدِسِ

(سواری پر زین نہ کسی جائے مگر تین جگہوں کے لیے اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد اور بیت المقدس کا ذکر کیا)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اُن مسجدوں کے سلسلہ میں نذر واجب ہے جس میں زیادہ ثواب کی امید ہوتی ہے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے اس فتویٰ سے استدلال کیا ہے جو آپ نے اس عورت کے بچے کے سلسلہ میں دیا تھا جس نے مسجد قبا تک پیدل سفر کرنے کی نذر مانی تھی پھر نذر پوری کیے بغیر وہ مر گئی۔ مسجد حرام کے سوا دوسری مسجدوں کے لیے نذر ماننے کے سلسلہ میں علما کے اختلاف کی وجہ اس مقصد کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس کے پیش نظر ان تینوں مساجد کے لیے زین کسنے کی

اجازت ہے کہ کیا مسجد حرام کے سوا ان مساجد کے لیے یہ رخصت اس لیے ہے کہ فرض نماز ادا کرنے کی جگہیں ہیں یا نفل کی نماز کے لیے یہ رخصت ہے؟ جن فقہا نے فرض نماز کو مقصود بتایا اور اُن کے نزدیک فرض کی نذر مانی نہیں جاتی کیوں کہ شریعت نے خود اسے فرض قرار دیا ہے۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ان دونوں مسجدوں کے لیے پیدل سفر کی نذر لازم نہیں ہے۔ جن فقہا کے نزدیک نذر واجب میں بھی ہوتی ہے یا نفل نماز کے لیے بھی ان مساجد کا قصد کیا جاتا ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِيْ هٰذَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيْمَا سِوَاهُ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ

(میری اس مسجد میں نماز پڑھنا مسجد حرام کو چھوڑ کر دوسری کسی مسجد میں ہزار نمازیں پڑھنے سے افضل ہے)

اور لفظ صلوٰۃ کا اطلاق فرض اور نفل دونوں پر ہوتا ہے، اُنہوں نے اس نذر کو واجب قرار دی۔ مگر امام ابوحنیفہ نے اس حدیث کو فرض نماز پر محمول کیا ہے اور اس طرح حدیث بالا اور حدیث ذیل میں تطبیق پیدا کی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صَلَاةُ أَحَدِكُم فِيْ بَيْتِهٖ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهٖ فِيْ مَسْجِدِيْ هٰذَا إِلَّا المكتُوبَةَ

(تم میں سے کسی کا اپنے گھر میں نماز ادا کرنا میری اس مسجد میں نماز ادا کرنے سے افضل ہے سوائے فرض نماز کے)

ورنہ دونوں حدیثوں میں تضاد ہوگا۔ اس مسئلہ کا اِس باب کے مقابلے میں دوسرے باب سے زیادہ تعلق ہے۔

چوتھا مسئلہ: مقام ابراہیم علیہ السلام میں اپنے بیٹے کو قربان کرنے کی نذر

اگر کوئی شخص مقام ابراہیم علیہ السلام میں اپنے بیٹے کو قربان کرنے کی نذر مانے تو اس پر کیا واجب ہے؟ اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بطور فدیہ وہ ایک اونٹنی ذبح کرے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ ایک بکری قربانی کرے۔ یہ بھی ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سو اونٹ ذبح کرے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کی دیت ہدیہ کردے۔ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اسے حج کرائے۔ یہ لیث کا قول ہے۔ امام ابو یوسف اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیوں کہ یہ معصیت کی نذر ہے اور معصیت میں کوئی نذر نہیں ہوتی۔ اختلاف کا سبب قصۂ ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے انہوں نے اس نذر کو لازم نہیں مانا ہے۔ اور جن فقہا نے اسے مسلمانوں کے لیے لازم قرار دیا ہے انہوں نے نذر کو بھی لازم قرار دیا ہے۔ ہم سے پہلے کی شریعتوں کے لازم ہونے میں جو اختلاف ہے وہ مشہور ہے مگر اس میں ایک اور اختلاف پیدا ہوگیا ہے وہ یہ کہ اس فعل سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے مخصوص تھا ان کے اہلِ زمانہ کے لیے بھی یہ قانون نہ تھا اس بنیاد پر یہ اختلاف درست نہیں ہے کہ وہ شریعت ہے یا نہیں۔ جن لوگوں نے اسے شرع مانا ہے اُن کے درمیان اس پر عائد واجب کے سلسلہ میں جو اختلاف ہوا ہے اُس کی بنیاد یہ ہے کہ آیا اس واجب کو واجب ابراہیمی پر محمول کیا جائے، یا اس کی دیت کا صدقہ کرنے، اسے حج کرانے یا ایک اونٹ کی قربانی وغیرہ دوسری اسلامی عبادتوں پر محمول کیا جائے؟ جن فقہا نے سو اونٹوں کی بات کہی ہے انہوں نے حدیثِ عبدالمطلب پر عمل کیا ہے۔

پانچواں مسئلہ: پوری دولت کے انفاق کی نذر

علما کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے اپنی پوری دولت راہ خدا میں صرف کرنے یا کسی نیک کام میں لگانے کی نذر مان لے تو وہ اس پر لازم ہو گی اور کفارہ سے وہ رفع نہیں ہو گی۔ بشرطیکہ نذر خبر کے اسلوب میں ہو شرط کے اسلوب میں نہ ہو۔ اسی کو فقہا یمین کہتے ہیں۔ اگر شرط کے اسلوب میں یہی نذر مانے تو اس کے حکم میں علما کا اختلاف ہے۔ مثلاً وہ کہے کہ میری دولت مسکینوں کے لیے ہے اگر میں فلاں کام کرلوں اور وہ کام انجام پا جائے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ اسی طرح لازم ہے جس طرح اسلوبِ خبر کی نذر لازم ہے اور اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے اور یہ امام مالک کا مسلک ہے اُن تمام نذروں میں جو اِس صیغے میں وارد ہوں یعنی اُن میں کفارہ نہیں ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں واجب فقط قسم کا کفارہ ہے۔ یہ مسلک امام شافعی کا اُن تمام نذروں میں ہے جو شرطیہ اسلوب میں ہوں کیوں کہ انہوں نے اِن نذروں کو قسم سے ملحق کیا ہے۔ امام مالک نے انہیں نذر ہی کے خانے میں رکھا ہے جیسا کہ ہم کتاب الأیمان میں بحث کر چکے ہیں۔

فقہا نے نذر ماننے والے پر دولت کے انفاق کو واجب قرار دینے کے بعد اس میں اختلاف کیا ہے کہ اس پر واجب کیا ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ صرف ایک تہائی مال انفاق کرے گا۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ پوری دولت کا انفاق واجب ہے یہ ابراہیم نخعی اور زفر کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ پوری دولت نکالے گا جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر زکوٰۃ کے مثل مال نکال دے تو کافی ہے۔ اس میں ایک پانچواں قول بھی ہے۔ وہ یہ کہ اگر مال زیادہ ہے تو اس کا پانچواں حصّہ نکالے، اوسط درجہ میں ہے تو ساتواں حصّہ نکالے اور اگر معمولی دولت ہے تو دسواں حصّہ نکالے۔ ان فقہا نے مال کثیر کی تعریف دو ہزار سے اوسط مال کی ایک ہزار سے اور معمولی مال کی تعریف پانچ سو سے کی ہے۔ یہ حضرت قتادہ سے مروی ہے۔ کُل مال یا تہائی مال وغیرہ اختلاف کی وجہ اس باب میں اصل کا حدیث سے تعارض ہے۔ حدیث میں ہے کہ حضرت ابولبابہ بن عبدالمنذر رضی اللہ عنہ کی توبہ جب اللہ نے قبول کر لی اور انہوں نے اپنی پوری دولت صدقہ کرنے کی نیت کی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ ''ایک تہائی کا انفاق تمہارے لیے کافی ہے''۔ یہ حدیث امام مالک کے مسلک کے حق میں نص ہے۔

اصل کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری نذروں کی طرح اس میں پوری دولت کا انفاق واجب ہو یعنی نذر پوری اسی طرح کرے جس طرح اس نے مانی ہے۔ مگر واجب یہ ہے کہ اس مسئلہ کو اِس قاعدہ سے مستثنیٰ رکھا جائے کیوں کہ نص حدیث نے اسے مستثنیٰ کیا ہے۔ مگر امام مالک اس مسئلہ میں اپنا اصول لازم نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی متعین چیز کی قسم کھائی ہے یا نذر مانی ہے تو وہ اس پر لازم ہے گرچہ وہ پوری دولت کا مسئلہ ہو اسی طرح ان کے نزدیک نذر لازم ہے اگر اس نے اپنی دولت کے ایک حصہ (جو ایک تہائی سے زیادہ ہو) کو متعین کیا ہے تو وہ بھی لازم ہے۔ یہ حدیث ابولبابہؓ کے نص کے خلاف ہے اور اس حدیث کے بھی خلاف ہے جس میں مذکور ہے ''کہ ایک شخص جو سونے کا ایک انڈا لے کر آیا تھا اُس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تم نے اسے معدن (کان) سے حاصل کیا ہے۔ اسے لے لو۔ یہ صدقہ ہے۔ کوئی دوسرا اس کا مالک نہیں ہے''۔ یہ کہہ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا رخ پھیر لیا۔ پھر وہ شخص دائیں جانب سے آیا۔ پھر بائیں جانب سے آیا۔ پھر پیچھے سے آیا۔ چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لے لیا اور اس شخص پر اس زور سے پھینکا کہ اگر اسے لگ جاتا تو اسے تکلیف

پہنچاتا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا::

يَأتِيُ أحدكُم بِمَا يَمْلِكُ فَيَقُولُ هٰذهِ صَدَقَةٌ ثُمَّ يَقْعُدُ يَتَكَفَّفُ النَّاسَ خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عن ظَهرِ غنِيً

(تم میں سے ایک شخص اپنا مال لے کر آتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے۔ پھر وہ بیٹھ کے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا ہے بہترین صدقہ وہ ہے جو تونگری کی حالت میں کیا جائے)

یہ حدیث اس سلسلہ میں نص ہے کہ مال متین اگر صدقہ کر دے اور وہ کُل مال ہو تو لازم نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک یہ احادیث صحیح نہ ہوں۔ اس مسئلہ میں اور بہت سے اقوال نقل کئے گئے ہیں مگر وہ سب ضعیف ہیں۔ خاص طور سے ثُلث کے علاوہ جو حد بندی کی گئی ہے وہ کمزور ہے۔ اس کتاب میں اِس قدر اصولی مباحث کافی ہیں واللّٰہُ الموفّق للصوّاب

كتاب الضَّحايا

اس کتاب کے اصولی مباحث چار ابواب میں منقسم ہیں:

باب (۱) قربانی کا حکم اور اس کے مخاطب

باب (۲) قربانی کے جانوروں کی انواع، صفات، عمر اور تعداد

باب (۳) ذبح کے احکام

باب (۴) قربانی کے گوشت کے احکام

باب ۔۱

ضَحایا (قربانی) کا حکم

عید الضحیٰ کے موقع پر قربانی کرنا واجب ہے یا سنت؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ سنت موکدہ ہے۔ امام مالک نے حاجی کو منیٰ میں قربانی نہ کرنے کی رخصت دی ہے امام مالک نے حاجی وغیر حاجی میں کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قربانی شہروں میں مقیم خوشحال لوگوں پر واجب ہے اور مسافروں پر واجب نہیں ہے۔ صاحبین امام ابویوسف اور امام محمد ان کے مخالف ہیں۔ ان کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے۔ امام مالک سے امام ابوحنیفہ کے مثل قول مروی ہے۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں: پہلی چیز یہ کہ کیا فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وجوب پر محمول کیا جائے گا یا استحباب پر؟ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی قربانی ناغہ نہیں کی یہاں تک کہ سفر میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اہتمام کیا جیسا کہ حدیثِ ثوبانؓ میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا جانور ذبح کیا پھر فرمایا: ''اے ثوبان، اس قربانی کا گوشت تیار کرو''۔ وہ کہتے ہیں کہ میں آپ کو وہ گوشت کھلاتا رہا یہاں تک کہ مدینہ آ گیا۔

دوسری چیز قربانی کے احکام کے سلسلہ میں وارد احادیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ حدیث ام سلمہؓ کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذَا دخَلَ العَشَرُ فَأرَادَ أحدُكم أن يُضَحِّي فَلَا يَأخُذْ مِنْ شَعْرِهِ شَيْئًا وَلَا مِنْ أظْفَارِهِ

(جب عشرہ شروع ہو جائے اور تم میں سے کوئی قربانی کا ارادہ کرے تو وہ اپنے بال اور ناخن نہ کاٹے)

فقہا کہتے ہیں کہ کہ إذا أرَادَ أحدُكم کے الفاظ دلیل ہیں کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ اور دوسری طرف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہؓ کو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا جب انہوں نے نماز سے پہلے قربانی کر لی۔ اس سے علما نے وجوب کا حکم سمجھا۔ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک ہے کہ واجب نہیں ہے۔ عکرمہ کہتے ہیں: مجھے ابن عباسؓ نے گوشت خریدنے کے لیے دو درہم دے کر بھیجا اور کہا کہ جو مل جائے اس سے کہنا کہ یہ ابن عباس کی قربانی ہے۔ حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرغ کی قربانی کی۔ یہ تمام حدیثیں اس مقصد کے لیے کافی نہیں ہیں جس کے سلسلہ میں ان سے استدلال کیا جاتا ہے اس لیے یہ استدلال کمزور ہے۔ علما کا اختلاف ہے کہ جو شخص قربانی کرنا چاہے کیا اس پر لازم ہے کہ پہلے عشرہ میں بال اور ناخن نہ کاٹے؟ اس سلسلہ میں وارد حدیث ثابت ہے۔

باب۔۲

قربانی کے جانور کی انواع، صفات، عمر اور تعداد

اس باب میں چار مشہور مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ : جنس کی تمیز

دوسرا مسئلہ : صفات کی تمیز

تیسرا مسئلہ : عمر کی پہچان

چوتھا مسئلہ : جانور کی تعداد

پہلا مسئلہ: جنس کی تمیز

تمام علما کا اجماع ہے کہ کسی بھی مویشی کی قربانی جائز ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کس جانور کی قربانی افضل ہے امام مالک کی رائے ہے کہ مینڈھے کی قربانی افضل ہے پھر گائے کی اور پھر اونٹ کی۔ ہدی میں اس کے بالکل برعکس معاملہ ہے۔ اُنہی سے ایک قول یہ ہے کہ سب سے افضل قربانی اونٹ کی ہے پھر گائے کی اور پھر مینڈھے کی۔ یہ اشعب اور ابن شعبان کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب قیاس کا فعل نبوی کی دلیل سے متعارض ہونا ہے۔ کیوں کہ روایت میں موجود ہے کہ آپ نے ہمیشہ مینڈھے کی قربانی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مینڈھے کی قربانی افضل ہے۔ جب کہ بعض لوگ کہتے ہیں اور بخاری میں ابن عمرؓ کی روایت اس کے برعکس موجود ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم عیدگاہ میں ذبح اور نحر دونوں کرتے تھے''۔ قیاس یہ ہے کہ قربانی کا جانور تقرّب اور عبادت کا جانور ہے اس لیے اس میں افضل وہی جانور ہوگا جو ہدی میں افضل ہوگا۔ امام شافعی نے اپنے مسلک کی تائید میں اِس حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ

مَنْ راحَ فِي السَّاعَةِ الأُولَى فَكَأَنَّما قَرَّبَ بَدَنَةً وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّما قَرَّبَ بَقَرَةً وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثِةِ فَكَأَنَّما قَرَّبَ كَبْشاً

(جو پہلی ساعت میں نکلا اس نے گویا ایک اونٹ کی قربانی دی، جو دوسری ساعت میں نکلا اس نے گویا ایک گائے کی قربانی دی۔ اور جو تیسری ساعت میں نکلا اس نے گویا ایک مینڈھے کی قربانی دی)

اس حدیث کو تمام مویشیوں کی قربانی کے جواز پر محمول کرنا واجب ہے۔ امام مالک نے اس حدیث کو ہَدی پر محمول کیا ہے تاکہ فعل نبوی اور قول نبوی میں تضاد نہ ہو اور یہی افضل ہے۔ ممکن ہے کہ اس اختلاف کی ایک اور وجہ ہو وہ یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فدیہ میں جو ذبح عظیم کیا تھا کیا سنت آج بھی باقی ہے اور وہی قربانی ہے اور مندرجہ ذیل آیت کا کیا یہی مفہوم ہے؟

وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ (الصّٰفّٰت: ۱۰۸)

(اور ہم نے اسے بعد کی نسلوں میں چھوڑ دیا)

جن فقہا نے اس کی تائید کی انہوں نے مینڈھے کی قربانی کو افضل کہا اور جن فقہا نے اسے سنت جاریہ نہیں سمجھا ان کے نزدیک مینڈھے کے افضل ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ جب کہ یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں چیزوں کی قربانی کی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے تو امام شافعی کے قول کو اختیار کرنا واجب ہے۔ تمام علما کا اس پر اتفاق ہے کہ مویشیوں کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی جائز نہیں ہے۔ البتہ حسن بن صالح سے مروی ہے کہ سات آدمیوں کی طرف سے جنگلی گائے اور ایک آدمی کی طرف سے ہرن کی قربانی جائز ہے۔

دوسرا مسئلہ: قربانی کے جانور کی صفات

علما کا اتفاق ہے کہ قربانی میں ایسے جانور کو ذبح کرنا جائز نہیں ہے جس کا لنگڑا پن واضح ہو، جو واضح طور سے بیمار ہو یا جو اتنا لاغر ہو کہ اس کی ہڈیوں میں گوشت نہ رہ گیا ہو۔ کیوں کہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت اس معاملہ میں بالکل واضح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ قربانی میں کس قسم کے جانوروں سے پرہیز کرنا چاہیے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ سے اشارہ کیا اور فرمایا: چار قسم کے جانوروں سے۔ حضرت براءؓ اپنے ہاتھ سے اشارہ کر رہے تھے اور فرما رہے تھے کہ میرا ہاتھ رسول اللہ کے ہاتھ سے چھوٹا ہے: ''وہ جانور جس کا لنگڑا پن نمایاں ہو، وہ جانور جو واضح طور پر کانا ہو، وہ جانور جس کی بیماری واضح ہو اور وہ جانور جو اتنا لاغر ہو کہ اس کی ہڈیوں میں کوئی مغز نہ ہو''۔ اس پر علما کا اجماع ہے کہ ان چاروں عیوب میں میں سے کوئی عیب اگر معمولی ہو تو اس کی قربانی ممنوع ہونے میں موثر نہیں ہوگا۔ دو چیزوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

۱۔ ان عیوب کا کیا حکم ہوگا جو منصوص عیوب سے زیادہ بڑے عیب ہیں جیسے اندھا ہونا، پنڈلی کا ٹوٹنا۔

۲۔ نقص اور بدنمائی میں جو منصوص عیوب کے مساوی ہوں ان کے بارے میں کیا حکم ہوگا یعنی کان، ناک، آنکھ، دُم، دانت اور دوسرے اعضا کا عیب جو معمولی نہ ہو۔

پہلے مسئلہ کے سلسلہ میں جمہور علما کی رائے ہے کہ جو عیوب منصوص عیوب سے بڑے اور موثر ہیں وہ بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہیں۔ اہلِ ظاہر کی رائے ہے کہ دوسرے عیوب موثر نہیں ہیں اور جن نقائص کے سلسلہ میں نص موجود ہے ان کو چھوڑ کر دوسرے نقائص سے اجتناب ضروری نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث میں وارد لفظ کا تعلق ایسے خاص سے ہے جس سے خاص ہی مراد ہوتا ہے؟ یا وہ ایسا خاص ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے؟ جن فقہا نے اس سے خاص مراد لیا ہے اور جن کے خیال میں

عدد کا اہتمام اسی لیے کیا گیا ہے، اُن کے نزدیک صرف یہی چار قسم کے جانور ممنوع ہیں۔ اور جن فقہا نے اس سے خاص سے عام مراد لی ہے اور ان کے نزدیک حدیث کا تعلق اُس نوع سے ہے جس میں کم تر سے اعلیٰ تر کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اُنہوں نے کہا کہ منصوص سے جو زیادہ موثر اور بڑے عیب ہیں وہ قربانی کے لیے بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوں گے۔

دوسرے مسئلہ کا جہاں تک تعلق ہے یعنی دوسرے اعضاء میں عیوب ہوں جو عیب اور بدنمائی میں منصوص عیوب سے مساوی ہوں تو اس میں تین اقوال کے مطابق علما میں اختلاف ہے:

۱۔ منصوص عیوب کی طرح ان کی قربانی بھی ممنوع ہوگی۔ مشہور کتابوں میں امام مالک کا معروف مسلک یہی ہے۔

۲۔ یہ ممنوع نہیں ہیں مگر ان سے پرہیز کرنا افضل ہے۔ یہ ابن القصار، ابن الجلاب اور اصحاب مالک کے ایک بغدادی گروہ کا مسلک ہے۔

۳۔ نہ یہ ممنوع ہیں اور نہ ان سے اجتناب مستحب ہے یہ اہل ظاہر کا قول ہے۔

سببِ اختلاف دو چیزیں ہیں: ایک حدیث مذکور کے مفہوم میں اختلاف ہے اور دوسرے اس باب میں احادیث کا تعارض ہے۔ حدیث کا معاملہ یہ ہے کہ جس نے اسے خاص کے باب میں شمار کیا ہے جس سے خاص ہی مراد ہوتا ہے، اس نے کہا کہ صرف وہی چار عیوب ممنوع ہیں دوسرے عیوب جو اُن کے مساوی ہوں یا بڑے ہوں وہ ممنوع نہیں ہیں۔ جن لوگوں نے اس کا تعلق اُس خاص سے قائم کیا ہے جس کا عام مراد ہوتا ہے اور یہ فقہا کا گروہ ہے تو ان میں سے جن لوگوں کے نزدیک اس کا تعلق ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب اشارہ کرنے سے ہے اور ایک مساوی سے دوسرے مساوی کی جانب اشارہ کرنے سے متعلق نہیں ہے یہ حدیث اُن کے نزدیک اِن چاروں سے ملحق صرف اُن عیوب کو کیا جائے گا جو منصوص سے بڑے اور زیادہ موثر ہیں اور ان کے مساوی عیوب صرف بطور استحباب ان سے ملحق ہو سکتے ہیں۔ اور جن فقہا کے نزدیک دونوں معاملات میں اشارہ کرنے سے اس کا تعلق ہے یعنی منصوص سے شدید اور مساوی دونوں عیوب میں یہ موثر ہوگی انہوں نے کہا کہ ملتے جلتے عیوب بھی قربانی کے ممنوع ہونے میں اسی طرح موثر ہوں گے جس طرح بڑے عیوب موثر ہوتے ہیں۔ یہ اس مسئلہ میں اختلاف کا ایک سبب ہے یعنی اختلاف کی جہت یہ ہے کہ لفظِ حدیث سے خاص معنی مراد ہوگا یا عام معنی مراد ہوگا؟ اگر عام معنی مراد ہوگا تو کون سا عام مراد ہوگا؟ وہ عام جو اکثر و اکبر ہے؟ یا وہ جو اکثر بھی ہے اور مساوی بھی؟ جیسا کہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے۔

اختلاف کا دوسرا سبب یہ ہے کہ اس باب میں دو طرح کی حدیثیں وارد ہیں جو ایک دوسری سے متعارض و متصادم ہیں۔ امام نسائی نے ابو بردہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے دریافت کیا ''اللہ کے رسول، مجھے سینگ اور کان کے عیب سے کراہت ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس سے تمہیں کراہیت ہوتی ہے اُسے چھوڑ دو مگر اسے دوسرے پر حرام مت کرو''۔ حضرت علی بن ابی طالبؓ کہتے ہیں کہ ''ہم کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ ہم آنکھ اور کان کو غور سے دیکھ لیا کریں اور شرقاء، خرقاء، مدابرہ اور دُم کٹے جانور کی قربانی نہ کی جائے''۔ شرقاء اُس جانور کو کہتے ہیں جس کے کان پھٹے ہوں، خرقاء اس جانور کہتے ہیں جس کے کان میں سوراخ ہو اور مُدابرہ اس کو کہتے ہیں جس کے کان دونوں کنارے پیچھے سے کٹے ہوں۔ جن فقہا نے حدیث ابو بردہؓ کو ترجیح دی انہوں نے کہا کہ صرف چار عیوب سے یا اُن سے بڑے عیوب سے پرہیز لازم ہے اور جن فقہا نے دونوں حدیثوں کو اس طرح جمع کیا کہ حدیث ابو بردہؓ کو معمولی عیب پر محمول کیا جو واضح نہ ہو اور حدیثِ علیؓ کو بڑے

عیب پر محمول کیا جو واضح ہو، انہوں نے منصوص کے حکم سے اس کے مساوی کے حکم کو بھی ملحق کیا اسی لیے اس مسلک کے علم برداروں نے ممنوع عیوب کی پھر مزید تحدید کی۔ بعض لوگوں نے کان اور دُم کے ایک تہائی حصّہ کٹنے کا اعتبار کیا اور بعض لوگوں نے اکثر حصّہ کٹنے کی رعایت کی۔ اسی طرح دانتوں اور تھنوں کے معاملہ میں بھی ہے۔ سینگ کے سلسلہ میں امام مالک کہتے ہیں کہ اس کے کسی حصّہ کا ٹوٹنا عیب نہیں ہے اِلاّ یہ کہ اس سے خون بہہ رہا ہو۔ اس صورت میں اس کا تعلق مرض کے باب سے ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرض جو نمایاں ہو وہ قربانی میں مانع ہے۔ امام ابو داوٗد نے تخریج کی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کان اور سینگ کی بیماریوں کو ممنوع قرار دیا ہے''۔ علما نے صَکّاء (وہ جانور جس کی پیدائش بغیر کان کے ہوئی ہو) کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اس کی قربانی کو جائز نہیں کہتے اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر وہ پیدائشی عیب ہے تو جائز ہے جیسے بے سینگ کا جانور جائز ہے۔ جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کان کا تھوڑا حصّہ کٹا ہو یا زیادہ، وہ عیب ہے۔ ان سارے اختلافات کی بنیاد وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ دُم کٹے جانور کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اسے جائز کہا ہے کیوں کہ حدیث جابر الجعفی بواسطہ محمد بن قرظہ بواسطہ ابو سعید الخدری میں ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مینڈھا قربانی کے لیے خریدا۔ ایک دن بھیڑیا اس کی دُم کھا گیا۔ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس کی قربانی کر لو''۔ اکثر محدثین کے نزدیک جابر الجعفی قابل استدلال نہیں ہیں۔ ایک گروہ نے حضرت علیؓ کی مذکور حدیث کی وجہ سے بھی اس کو تسلیم نہیں کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ: جانور کی مطلوبہ عمر

قربانی کے لیے جانور کی مشروط عمر کیا ہے؟ علما کا اجماع ہے کہ بکرے میں چار سالہ جائز نہیں بلکہ ثَنی (وہ جانور جس کے سامنے کے دانت گر گئے ہوں) یا اس سے بڑی عمر کا ہونا چاہیے۔ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابو بردہؓ کو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا تو فرمایا: ''یہ تمہارے لیے کافی ہے اور تمہارے سوا دوسرے کے لیے چار سالہ کافی نہیں ہے''۔ چار سالہ بھیڑ کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے جائز کہتے ہیں مگر ایک گروہ ثَنِی سے کم پر راضی نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب عموم و خصوص کا تعارض ہے۔ خصوص حدیثِ جابرؓ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَذْبَحُوا إِلَّا مُسِنَّةً إِلَّا أَن يَّعْسُرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً مِّنَ الضَّأْنِ

(دانت والے جانور ہی ذبح کرو مگر جب تم دشواری محسوس کرو تو بھیڑ میں سے چار سالہ کو ذبح کر لو)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ عموم حدیثِ ابو بردہؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَلَا تُجْزِئُ جَذَعَةٌ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(تمہارے بعد کسی کے لیے چہار سالہ جائز نہیں ہے)

بعض فقہا نے اِس عموم کو خصوص پر ترجیح دی ہے اور یہ اس مسئلہ میں ابو محمد بن حزم کا مسلک ہے کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ ابو الزبیر محدّثین کے نزدیک تدلیس کا مجرم ہے۔ محدثین اس شخص کو مُدلِّس کہتے ہیں جس کے یہاں تسامح کی وجہ سے عنعنہ کے طریقہ پر اس کی روایت (جس میں حدیث عن فلان عن فلان کر کے بیان کی گئی ہو) مستند نہیں ہوتا۔ جب کہ حدیث ابو بردہ

میں طعن کی گنجائش نہیں ہے۔ جن فقہا نے عام پر خاص کو محمول کیا ہے جو جمہور علمائے اصول کا مشہور مسلک ہے، انہوں نے اس عموم سے بھیڑ کے چھ ماہ والے منصوص حکم کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور یہی افضل طریقہ ہے۔ ابوبکر بن منصور نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور ابو محمد بن حزم کو، اپنے ایک مقالہ میں جس میں ابن حزم کی تردید کی ہے، میرے خیال میں ابن الزبیر کی جانب اس قول کو منسوب کرنے میں خطاکار قرار دیا ہے۔

چوتھا مسئلہ: جانور کی تعداد

قربانی کرنے والوں کی طرف سے کتنے جانوروں کی قربانی کافی ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مینڈھے یا گائے یا اونٹ کی قربانی اپنی طرف سے اور اُن اہلِ خانہ کی جانب سے کافی ہے جن کا نفقہ اس پر شرع کی روشنی میں لازم ہے۔ یہی معاملہ اُن کے نزدیک ہدی کا بھی ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ نے سات آدمیوں کی طرف سے ایک اونٹ کی قربانی کو جائز کہا ہے۔ یہی حال گائے کا ہے خواہ گھر میں قربانی ہو یا ہدی کا معاملہ ہو۔ علما کا اس پر اجماع ہے کہ مینڈھا صرف ایک آدمی کے لیے کافی ہے۔ البتہ امام مالک کہتے ہیں کہ اسے آدمی اپنی اور اپنے اہل وعیال کی طرف سے ذبح کر سکتا ہے مگر بطور اشتراک نہیں بلکہ اسے آدمی نے تنہا خریدا ہو، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ''ہم منیٰ میں تھے کہ ہمارے پاس ایک گائے کا گوشت آیا۔ ہم نے پوچھا، یہ کیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کی طرف سے قربانی کی ہے''۔ امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری نے ان کے برعکس بات کہی ہے مگر بایں طور کہ یہ مکروہ ہے اس طور پر نہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں اصل کا اُس قیاس سے متعارض ہونا ہے جو ہدی کے سلسلہ میں وارد حدیث پر مبنی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ایک جانور کی قربانی ایک آدمی کی طرف سے ہو اسی لیے مینڈھے میں اشتراک ممنوع ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ ایک جانور کی قربانی ایک آدمی کے لیے کافی ہونے کو اصل ہم نے اس لیے مانا ہے کہ قربانی کے حکم کو حصّوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ قربانی میں جس کا اشتراک ہے اس پر قربانی کرنے والے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ اس کے حق میں کوئی شرعی دلیل ہو۔ وہ حدیث جس پر اس اصل کا مخالف قیاس استوار ہے، وہ روایت ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''ہم نے سال حدیبیہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سات آدمیوں کی طرف سے ایک اونٹ اور سات کی طرف سے گائے کی قربانی کو مسنون کیا ہے''۔ چنانچہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے قربانی کے جانوروں کو ہدی پہ قیاس کیا ہے۔ امام مالک نے اس حدیث پر مبنی قیاس پر اصل کو ترجیح دی ہے کیوں کہ انہوں نے حدیث جابرؓ کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ اُس وقت کا معاملہ تھا جب مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خانہ کعبہ کا حج کرنے سے روک رکھا تھا۔ اور جو محصور ہو اُس پر ہدی اُن کے نزدیک واجب نہیں ہے یہ محض نفل ہے اور نفلی ہدی میں اشتراک اُن کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ہدی واجب میں اشتراک جائز نہیں ہے مگر اس قول کے مطابق کہ قربانی واجب نہیں ہے، اُسے اس ہدی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ امام مالک سے ابن القاسم نے روایت کی ہے کہ اشتراک جائز نہیں ہے نہ نفل ہدی میں اور نہ واجب ہدی میں۔ گویا انہوں نے اصل کی مخالف ہونے کی وجہ سے حدیث کا رد کیا ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ قربانی میں سات سے زیادہ کا اشتراک جائز نہیں ہے گرچہ حدیث رافع بن خدیج ؓ اور طریق ابنِ

عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے کہ اونٹ کی قربانی میں دس لوگ شریک ہو سکتے ہیں۔ امام طحاوی کہتے ہیں: سات سے زیادہ افراد کی شرکت کے جائز نہ ہونے پر علما کا اجماع ہے اس بات کی دلیل ہے کہ یہ احادیث صحیح نہیں ہیں۔ امام مالک نے قربانی اور ہدی میں اہلِ خانہ کو شریک کرنے کا جواز اُس روایت کی بنا پر نکالا ہے جو ابنِ شہاب سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہلِ بیت کی طرف سے ایک اونٹ یا ایک گائے ہی کی قربانی کی ہے''۔ قربانی کے جانور میں شرکت کے مسئلہ میں امام مالک کی مخالفت اس لیے کی گئی کہ اجنبی افراد کے درمیان شرکت کے ممنوع ہونے پر اجماع ہو چکا ہے اس لیے اقربا کو بھی اسی پر قیاس کرنا واجب ہے۔ امام مالک نے اجنبی افراد اور اقربا کے درمیان تفریق اس لیے ہے کہ انہوں نے جس حدیثِ ابن شہاب سے استدلال کیا ہے اس میں مذکور ہدی پر انہوں نے قربانی کے جانور کو قیاس کر لیا ہے۔ گویا اس باب میں اختلاف کی بنیاد قیاسوں میں تصادم ہے یعنی اقربا کو اجنبی سے ملانے پر اور قربانی کے عام جانور کو ہدی پر قیاس کرنے پر اختلاف ہے۔

باب ـ ۳

ذبح کے احکام

قربانی کے جانور کو ذبح کرنے سے متعلق دو مخصوص مسائل ہیں: ذبح کرنے کا وقت اور خود ذبح کا مسئلہ۔ وقت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف تین چیزوں میں ہے: آغاز، انتہا اور درمیان کی راتیں۔

پہلا مسئلہ: ذبح کا ابتدائی وقت

ذبح کے ابتدائی وقت کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ نماز سے پہلے قربانی کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے:

مَن ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلوٰةِ فَانّما فِیَ شَاةُ لَحْمٍ

(جس نے نماز عید سے پہلے ذبح کرلیا اس کی حیثیت بس گوشت کی بکری کی ہے)

اور جو شخص نماز عید سے پہلے ذبح کر دے اسے دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا ہے۔ دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

أَوَّلُ مَا نَبْدَ أُبِهٖ فِیْ یَوْمِنَا هٰذَا هُوَ أنْ نُصَلِّیَ ثُمَّ نَنْحَرُ

(آج کے دن ہم سب سے پہلا کام یہ کرتے ہیں کہ نماز عید پڑھتے ہیں پھر قربانی کرتے ہیں)

اس مفہوم کی دیگر متعدد احادیث ہیں۔

اگر کوئی نماز عید کے بعد امام کے ذبح کرنے سے پہلے ذبح کر لے تو اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ امام کے ذبح کرنے سے پہلے کسی شخص کے لیے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کہتے ہیں کہ نماز کے بعد امام سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض احادیث میں وارد ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے ذبح کرنے والے کو دوبارہ ذبح کرنے کا حکم دیا ہے''۔ اور بعض روایات کے الفاظ ہیں کہ ''جس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذبح کرنے سے پہلے ذبح کر لیا اسے دوبارہ ذبح کرنے کا حکم دیا''۔ اُس حدیث کی تخریج جس میں یہ معنی موجود ہے، امام مسلم نے کی ہے۔ جن فقہا نے اس کو دو مقامات قرار دیا ہے انہوں

نے امام کے ذبح کر لینے کو شرط قرار دیا ہے اور جنہوں نے اسے ایک مقام مانا ہے انہوں نے ذبح کے جواز کے لیے نماز کو کافی سمجھا ہے۔ حدیث ابو بردہ بن نیارؓ کی روایت مختلف ہے۔ اس کی بعض روایتوں میں ہے کہ ''انہوں نے نماز سے قبل ذبح کر لیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ ذبح کرنے کا حکم دیا''۔ اور بعض روایتوں کے الفاظ ہیں کہ ''انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ذبح کر لیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دوبارہ ذبح کرنے کا حکم دیا''۔ جب صورت حال یہ ہے تو راوی کے قول کو کہ ''انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ذبح کر لیا'' اور دوسرے کے قول کو کہ ''انہوں نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا''۔ ایک مقام پر محمول کرنا بہتر ہے کیوں کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا تھا اس نے لازماً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ذبح کر لیا اس لیے قربانی کے کافی نہ ہونے میں نماز سے پہلے ذبح کا موثر ہونا واجب ہے جیسا کہ ثابت احادیث میں حدیثِ انسؓ وغیرہ سے مروی ہے کہ ''جو نماز سے پہلے ذبح کرے وہ دوبارہ ذبح کرے''۔ کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اصل کی وضاحت مفہوم خطاب کی رو سے اس امر پر نہایت قوی دلیل ہے کہ نماز کے بعد ذبح کافی ہے۔ اگر ذبح کو جائز قرار دینے سے متعلق کوئی اور شرط ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم خاموشی نہ اختیار کرتے جب کہ تبیین و توضیح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ تھی۔ حضرت انسؓ کی یہ حدیث نص ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو فرمایا: کہ ''جو شخص نماز سے قبل ذبح کرے وہ دوبارہ ذبح کرے''۔

اس باب میں علما نے ایک فروعی مسئلہ میں جس میں شرع خاموش ہے، اختلاف کیا ہے۔ وہ یہ کہ دیہات کے لوگ جن کا کوئی امام نہ ہو وہ کب ذبح کریں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ قریب ترین امام کے ذبح کو اختیار کریں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ نماز اور خطبہ کا اندازہ کر لیں اور پھر ذبح کر لیں۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اِن لوگوں میں سے جس نے فجر کے بعد ہی ذبح کر لیا تو وہ اس کے لیے کافی ہے۔ ایک قول طلوع آفتاب کے بعد جواز کا ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے فروعی مسئلہ میں اصحابِ مالک کے درمیان اختلاف ہے وہ یہ کہ اگر امام عید گاہ میں ذبح نہ کرے تو کیا حکم ہوگا؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ واپسی کے بعد امام کے ذبح کرنے کے بارے میں معلوم کرے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ واجب نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: ذبح کا آخری وقت

ذبح کے آخری وقت کے بارے میں امام مالک کی رائے کہ وہ ایامِ نحر کا تیسرا دن اور غروبِ آفتاب کا وقت ہے۔ ان کے نزدیک ذبح کا وقت متعین دنوں میں یوم النحر اور اس کے بعد دو دن ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ، امام احمد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ امام شافعی اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ قربانی کے چار دن ہیں، یوم النحر اور اس کے بعد تین دن۔ ایک جماعت سے مروی ہے کہ قربانی بس ایک دن ہے اور مخصوص طور سے یوم النّحر ہے۔ ایک قول ہے کہ ذی الحجہ کے آخری دن تک ذبح کا وقت ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہ تمام اقوال سلف سے منقول ہیں۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں: ایک تو یہ کہ 'ایامِ معلومات' کیا ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ

بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ (الحج: ۲۸)

(تاکہ وہ فائدے دیکھیں جو یہاں ان کے لیے رکھے گئے ہیں، اور چند مقرر دنوں میں اُن جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اُس نے انہیں بخشے ہیں)

سوال یہ ہے کہ وہ "مقرر دن" کون سے ہیں؟ ایک قول ہے کہ یوم النحر اور اس کے بعد دو دن مراد ہیں۔ اور یہی مشہور قول ہے۔ ایک قول ہے کہ ذی الحجّہ کا پہلا عشرہ ہے۔

دوسری اختلافی چیز اس آیت میں دلیل خطاب کا حدیث جبیر بن مطعمؓ سے تعارض ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُّ فِجَاجِ مَكَّةَ مَنْحَرٌ وَكُلُّ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ

(مکہ کی ہر گھاٹی جائے قربانی ہے اور تشریق کا ہر دن ذبح کا دن ہے)

جن فقہا نے آیت میں مذکور "أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ" سے یوم النحر اور اس کے بعد دو دن مراد لیا اور اس کی دلیل خطاب کو مذکور حدیث پر ترجیح دی انہوں نے کہا کہ اِن ہی ایام میں ذبح کیا جائے گا۔ اور جن فقہا نے آیت اور حدیث کو جمع کیا ہے اور ان کے درمیان کوئی تعارض محسوس نہیں کیا ہے کیوں کہ حدیث میں آیت سے زائد ایک حکم بیان ہوا ہے جب کہ آیت کا مقصود ایامِ ذبح کی تحدید نہیں ہے اور حدیث کا یہی مقصود ہے، انہوں نے چوتھے دن بھی ذبح کرنا جائز قرار دیا کیوں کہ وہ دن متفقہ طور پر ایامِ تشریق میں شامل ہے۔ اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ 'ایام معلومات' سے مراد ایام تشریق ہیں اور وہ ایام النّحر کے بعد تین دن ہیں، سوائے سعید بن جبیر کی ایک روایت کے جس کے مطابق یوم النّحر ایامِ تشریق میں شامل ہے۔ ایام معلومات میں اختلاف بس اوپر کے دو اقوال کے مطابق ہے۔ جن فقہا نے صرف یوم النّحر کو ذبح کا دن بتایا ہے ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ ایام معلومات ذی الحجّہ کا پہلا عشرہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ ذی الحجّہ کی دس تاریخ ہی کو ذبح کرنا جائز ہوگا اس سے پہلے کسی تاریخ میں جائز نہ ہوگا۔ اور وہی منصوص یوم ذبح ہے تو یہ بھی واجب ہوگا کہ ذبح کا دن صرف اسی تاریخ کو یعنی یوم النّحر کو قرار دیا جائے۔

تیسرا مسئلہ: ایامُ النّحر کی درمیانی راتوں میں ذبح کرنا

اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور قول ہے کہ ایام تشریق اور یوم النّحر کی درمیانی راتوں میں ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی اور ایک جماعت اس کو جائز کہتی ہے۔ سبب اختلاف لفظ یوم میں اشتراک ہے۔ کبھی اہلِ عرب دن و ات پر اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُم ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ (ھود: ۶۵)

(بس اب تین دن اور اپنے گھروں میں رہ بس لو)

اور کبھی صرف دن پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس میں رات شامل نہیں ہوتی۔ جیسے ارشاد خداوندی ہے۔

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا (الحاقۃ: ۷)

(اللہ تعالیٰ نے اس کو مسلسل سات رات اور آٹھ دن ان پر مسلّط رکھا)

جن فقہا نے آیت قرآنی وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ (الحج: ۲۸) میں ایّام کو دن اور رات۔ دونوں پر مشتمل قرار دیا ہے۔ انہوں نے ان ایّام کی راتوں میں بھی ذبح کرنا جائز قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے آیت میں لفظ 'ایام' میں راتوں کو شامل نہیں کیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ رات میں ذبح اور نحر جائز نہیں ہے۔ بحث اس میں ہے کہ لفظ یوم کیا کسی معنی میں زیادہ واضح ہے؟ یہ کہا جا سکتا ہے کہ رات کے مقابلہ میں دن کے لیے یہ لفظ زیادہ واضح ہے۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ آیت میں یہ لفظ صرف دن کے معنی میں ہے تب بھی رات میں ذبح کرنے کی ممانعت دلیل خطاب کے ایک کمزور پہلو سے ہی واجب ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حکم کے ضد کو لفظ کے مفہوم کے ضد سے متعلق کیا جائے۔ اس طرح کے خطاب کو ضعیف ترین خطاب کہا گیا ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے وہ بات کہی ہے جسے کسی متکلم نے بھی نہیں کہا ہے سوائے دقاق کے۔ سوائے اس کے کہ کوئی یہ استدلال کرے کہ اصل ذبح کی ممانعت ہے اور دن میں اس کا جواز ثابت ہے اب جو شخص رات میں بھی اسے جائز سمجھتا ہے وہ دلیل پیش کرے۔

ذبح کون کرے؟ علما نے مستحب قرار دیا ہے کہ قربانی کرنے والا خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرے۔ اس پر اتفاق ہے کہ وہ دوسرے کو ذبح کرنے کا نمائندہ بنا سکتا ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر دوسرا جانور ذبح کرے۔ ایک قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور ایک قول کے مطابق دوست، لڑکے اور اجنبی میں فرق ہے یعنی اگر وہ بیٹا ہے یا دوست ہے تو جائز نہیں ہے۔ اور میرے خیال میں مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ اجنبی ہے تو جائز نہیں ہے۔

باب ۔۴

قربانی کا گوشت اور اس کے اَحکام

علما کا اتفاق ہے کہ قربانی کرنے والا اس بات پر مامور ہے کہ خود اس کا گوشت کھائے اور صدقہ کرے۔ ارشاد خداوندی ہے کہ:

فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيرَ (الحج: ۲۸)

(خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی کھلائیں)

فَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ (الحج: ۳۶)

(اور اُن کو بھی کھلاؤ جو قناعت کیے بیٹھے ہیں اور اُن کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں)

اور قربانی کے جانوروں کے سلسلہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادَّخِرُوا

(کھاؤ اور صدقہ کرو اور جمع کرلو)

اصحاب مالک کا اس میں اختلاف ہے کہ ایک ساتھ کھانے اور صدقہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا آدمی کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے؟ یعنی کُل استعمال کرے یا کُل صدقہ کردے؟ ابن المواز کہتے ہیں کہ کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار ہے۔ بہت سے علما کہتے ہیں کہ قربانی کا گوشت تین حصوں میں تقسیم کرنا مستحب ہے: ایک حصّہ جمع کرے، ایک حصّہ صدقہ کردے اور ایک حصّہ استعمال کرے کیوں کہ حدیث میں ہے کہ ''کھاؤ، صدقہ کرو اور جمع کرلو''۔ عبدالوہاب کہتے ہیں کہ مسلک مالک میں خود کھانا واجب نہیں ہے جب کہ اس کے برخلاف ایک گروہ اسے واجب کہتا ہے۔ میرے خیال میں اہلِ ظاہر حدیث کے مطابق گوشت کے تین حصے کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ میرے علم کے مطابق علما اس پر متفق ہیں کہ قربانی کا گوشت بیچنا جائز نہیں ہے البتہ اس کی کھال، اس کے بال اور دوسری قابل استفادہ چیزوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور علما ان میں سے کسی چیز کی فروخت کو جائز نہیں مانتے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ انہیں بیچا جاسکتا ہے مگر درہم و دینار عوض میں نہ لیا جائے بلکہ سامان لیا جائے۔ عطاء کے مطابق ہر چیز کے عوض بیچنا جائز ہے خواہ درہم و دینار ہو یا کوئی اور چیز۔ امام ابوحنیفہ نے درہم اور سامان میں تفریق اس لیے کی ہے کہ اُن کی رائے میں سامان کے عوض لین دین کا تعلق استفادہ سے ہے اور اس پر اجماع ہے کہ اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

اس کتاب کے اصولوں پر اتنی بحث کافی ہے۔ والحمد للہ۔

كتابُ الذّبائح

اس کتاب کے اصولوں پر مشتمل گفتگو پانچ ابواب میں منقسم ہے:

باب (۱) ذبح اور نحر کا محل، یعنی مذبوح جانور کون سا ہے اور نحر کس جانور کا ہوگا۔

باب (۲) ذبح اور نحر کی معرفت۔

باب (۳) ذبح اور نحر کا آلہ۔

باب (۴) ذبح کی شرائط۔

باب (۵) ذبح اور نحر کرنے والے کی معرفت۔

چار ابواب ہی اصولی ہیں۔ شرائط کو اِن ہی چاروں ابواب میں شامل کیا جا سکتا ہے مگر تعلیم و تعلّم کے نقطۂ نظر سے آسان تر یہی ہے کہ انہیں الگ باب میں زیرِ بحث لایا جائے۔

باب ۔ا

ذبح اور نحر کا محلّ

جن جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے اُن کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو بغیر ذبح کیے حلال ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو بغیر ذبح کیے حلال نہیں ہے۔ ان میں بعض حیوانات پر سب کا اتفاق ہے جب کہ بعض حیوانات اختلافی ہیں۔ علما کا اتفاق ہے کہ جن جانوروں میں ذبح کا عمل ہوتا ہے وہ برّی ہوں، خون والے ہوں، حرام نہ ہوں، ذبح کی جگہ الگ نہ ہوگئی ہو، مہلک ضرب لگنے کی وجہ سے یا سینگ کی چوٹ کی وجہ سے یا گرنے کی وجہ سے یا کسی درندہ کے پھاڑ دینے کی وجہ سے یا بیماری کی بنا پر اُن کی حالت مایوس کن نہ ہو۔ بحری جانور کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ برّی جانور جن میں خون نہیں ہوتا اور جو حلال ہیں انہیں ذبح کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جیسے ٹڈی وغیرہ یا خون والے جانور جو کبھی پانی میں رہتے ہیں اور کبھی خشکی میں جیسے کچھوا وغیرہ، ان میں بھی اختلاف ہے۔ آیت تحریم میں مذکور اصناف میں ذبح موثر ہے یا نہیں؟ اور جن کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے اُن میں ذبح موثر ہے یا نہیں؟ یعنی ان کی کھالوں سے استفادہ جائز ہوگا اور ان کی نجاست ختم ہو جائے گی یا نہیں؟ اس طرح اس باب میں چھ بنیادی مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ	:	آیت میں مذکور پانچ اصناف میں ذبح کی تاثیر
دوسرا مسئلہ	:	حرام جانور میں ذبح کی تاثیر
تیسرا مسئلہ	:	مریض جانور میں ذبح کی تاثیر
چوتھا مسئلہ	:	ماں کو ذبح کرنے سے جنین کا ذبح مانا جائے گا یا نہیں؟
پانچواں مسئلہ	:	ٹڈی کو ذبح کیا جائے گا یا نہیں؟
چھٹا مسئلہ	:	خشکی وتری دونوں جگہوں میں رہنے والے جانور ذبح کیے جائیں گے یا نہیں؟

پہلا مسئلہ: پانچ اصناف میں ذبح کا حکم

قرآن کریم نے صراحت کی ہے

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلحمُ الخِنْزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنخَنِقَةُ وَالموقُوذَةُ وَالْمَترَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَاأَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَاذَكَّيتُمْ (المائدة: ۳)

(تم پر حرام کیا گیا مُردار، خون، سؤر کا گوشت، وہ جانور جو خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، وہ جو گلا گھٹ کر، یا چوٹ کھا کر، یا بلندی سے گر کر یا ٹکر کھا کر مرا ہو، یا جسے کسی درندے نے پھاڑ کھایا ہو۔ سوائے اُس کے جسے تم نے زندہ پا کر ذبح کر لیا)

ان میں سے پانچ اصناف، مُنخنقہ (جو گلا گھٹ کر مرا ہو) موقوذۃ (جو چوٹ کھا کر مرا ہو) متردّیۃ (جو بلندی سے گر کر مرا

ہو) نطیحہ (جو ٹکر کھا کر مرا ہو) اور وہ جانور جسے درندہ نے پھاڑ کھایا ہو، وہ پانچ اصناف ہیں جنہیں زندہ حالت میں اگر ذبح کر لیا جائے تو کیا یہ ذبح موثر ہوگا؟ میرے علم میں علما کا اتفاق ہے کہ اگر گلا گھٹنے اور چوٹ کھانے کی کیفیت ایسی نہ ہو گئی ہو جس میں زندگی کی امید ختم ہو جائے تو اُن میں ذبح کا عمل ہوگا۔ یعنی گمان غالب ہو کہ وہ زندہ بچ جائے گا اور وہ اس طرح کی ذبح کی جگہ کو نقصان نہ پہنچا ہو۔ البتہ اگر غالب گمان یہ ہو کہ جانور زندہ نہیں بچے گا اور وہ اس طرح کہ اس کی رگِ حیات کٹ گئی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ذبح کا عمل ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی مشہور قول یہی ہے۔ یہ زہری اور ابن عباسؓ کا بھی قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس میں ذبح کا عمل نہیں ہوگا۔ امام مالک سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں مگر مشہور قول یہی ہے کہ جس جانور کی حالت مایوس کن ہو اس میں ذبح موثر نہیں ہوگا۔ بعض فقہا نے مسلک مالکی میں تاویل کی ہے کہ مایوس کن جانور کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جانور ہے جس کی حالت مایوس کن تو ہے مگر مشکوک ہے اور دوسرا وہ جانور ہے جس کی موت یقینی ہے وہ اس طرح کہ اس کی جائے ذبح آر پار ہو چکی ہے (جائے ذبح میں علما کے اختلاف کے ساتھ)۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسے مشکوک جانور کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں دو مشہور روایتیں ہیں اور جس جانور کی جائے ذبح آر پار ہو چکی ہے اس میں ذبح کے موثر نہ ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ گرچہ اس میں بھی جواز کا پہلو کمزور شکل میں نکل آتا ہے۔

سببِ اختلاف آیت قرآنی کے حصہ أَلَّا مَاذَكَّيْتُم کے مفہوم میں علما کا اختلاف ہے۔ کیا یہ متصل استثنا ہے کہ اصناف مذکورہ (منخنقہ، موقوذہ، متردّیہ، نطیحہ اور درندہ کا پھاڑا ہوا جانور) میں سے بعض حرام کردہ جنس سے خارج ہو جائے جیسا کہ متصل استثنا میں ہوتا ہے؟ یا یہ منقطع استثنا ہے جس کا گزشتہ جملہ پر کوئی اثر نہیں ہوتا؟ کیوں کہ کلام عرب میں مستثنیٰ منقطعہ کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ جن فقہا نے اسے متصل استثنا قرار دیا ہے انہوں نے ان پانچوں اصناف میں ذبح کو موثر مانا ہے اور جو لوگ اسے منقطع استثنا مانتے ہیں وہ اس میں ذبح کو موثر نہیں مانتے۔ استثنا متصل ماننے والے اس اجماع سے استدلال کرتے ہیں کہ جس کی زندگی کی امید ہو اس میں ذبح موثر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس استثنا میں ذبح موثر ہوگا وہ استثنا متصل ہے۔ استثنا منقطعہ ماننے والوں کا استدلال یہ ہے کہ اِن پانچوں اصناف کو سرے سے حرام نہیں قرار دیا گیا ہے بلکہ ان پر موت طاری ہونے کے بعد انہیں حرام کہا گیا ہے جب یہ صورت ہے تو استثنا منقطعہ ہی ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت میں حُرِّمَتْ عَلَيكُم المَيْتَةُ دراصل المَيْتَة کہتے ہیں اور حقیقت بھی یہی ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ اِن اصناف کے زندہ رہنے کی صورت میں تحریم کا حکم فی نفسہ اِن سے متعلق نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے کے بعد ہی یہ حکم اِن سے متعلق ہے کیوں کہ حیوان کے زندہ رہنے کی حالت میں اس کا گوشت حرام ہے اور اس کی دلیل اسے ذبح کرنے کی شرط ہے اور دلیل یہ حدیث بھی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا قُطِعَ مِنَ البَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ

(چوپایہ اگر زندہ ہو اور اس کے جسم سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا جائے تو وہ مُردار ہے)

تو اِس صورت میں واجب ہوگا کہ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُم میں استثنا منقطعہ مانا جائے۔ مگر سچی بات یہ ہے کہ استثنا کی جو صورت بھی ہو اس میں ذبح کا موثر ہونا واجب ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر آیت میں ہم ان اصناف کی حرمت کا حکم موت کے بعد متعلق کریں تو واجب ہوگا کہ ذبح میں پانچوں اصناف وغیرہ اس جہت سے شامل ہوں کہ وہ زندہ ہیں کیوں کہ جب تک وہ

ہ ہیں تمام حیوانات کے مساوی ہیں یعنی ذبح کی جہت سے جس میں موت حلال ہونے کا سبب ہے، وہ حلت کو قبول کریں گی
۔ اگر ہم استثنا کو متصل مان لیں تو اس کا واجب ہونا مخفی نہیں ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تحریم کے عموم سے سمجھا سکتا ہے کہ ان
نچوں اصناف کو موت سے پہلے اور بعد میں یہ حکم شامل ہو جیسے خنزیر کا حال ہے جس میں ذبح موثر نہیں ہوتا۔ اس صورت میں
تثنا عین حرمت کو رفع کر دے کیوں کہ ان میں ذبح کے موثر ہونے کی حرمت ہے۔ جب صورت یہ ہے تو استثنا کے منقطعہ ہونے
ر جو اعتراض کیا جا رہا ہے وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

جن فقہا نے جائے قتل کے آر پار ہونے اور مشکوک ہونے میں فرق کیا ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ ان کا مسلک استثنا کو منقطعہ ماننے کا ہے اور جس جانور کے زندہ رہنے کی امید ہو اس میں ذبح کی تاثیر تو اجماع سے ثابت ہے۔ انہوں نے مشکوک لحال جانور کو اس جانور پر قیاس کیا ہے جس کے زندہ بچ جانے کی توقع ہو۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ استثنا متصل ہے مگر چوٹ کھائے ہوئے جانور کی اِس صنف کا استثنا قیاس کی وجہ سے ہے۔ کیوں کہ ذبح کا عمل اس لیے موثر ہے کہ یہ قطعی ہے کہ یہ موت کا سبب ہے مگر جب شک ہو کہ موت کو واجب کرنے والی چیز ذبح ہے یا چوٹ کھانا ہے، یا بلندی سے گرنا ہے یا ٹکر کھانا ہے تو اس صورت میں ذبح کا موثر نہ ہونا واجب ہے۔ یہی حال اس جانور کا ہے جس کی جائے قتل آر پار ہو چکی ہو۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ جانور جس کے جائے قتل آر پار ہو چکی ہے مُردار کے حکم میں ہے اور ذبح کی شرط یہ ہے کہ وہ ثابت زندگی کو ختم کرے نہ کہ خود بخود ختم ہونے والی زندگی کو۔

دوسرا مسئلہ: حرام جانور میں ذبح کی تاثیر

جن جانوروں کا کھانا حرام ہے ان میں ذبح موثر ہوگا کہ ان کی کھالیں پاک ہو جائیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔
امام مالک کہتے ہیں کہ خنزیر کے سوا تمام درندوں میں ذبح موثر ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ مگر مسلک مالکی میں یہ اختلاف موجود ہے کہ درندے حرام ہیں یا مکروہ جیسا کہ اس کی تفصیل کتاب الأطعمة والأشربة میں آئے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ذبح ہر اس جانور میں موثر ہے جس کا کھانا حرام ہے۔ اور اس کے تمام اجزا کی فروخت اور گوشت کے سوا ہر چیز سے استفادہ جائز ہے۔
اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جسم کے تمام اجزا حلال و حرام ہونے میں گوشت کے تابع ہیں یا نہیں؟ جن فقہا نے گوشت کے تابع تسلیم کیا انہوں نے کہا کہ جب ذبح گوشت میں موثر نہیں ہے تو دوسرے اجزا میں بھی موثر نہیں ہوگا اور جن لوگوں نے اسے گوشت کے تابع نہیں قرار دیا انہوں نے کہا کہ گرچہ گوشت ذبح میں موثر نہیں ہے مگر دوسرے اجزا میں موثر ہوگا۔ اس لیے کہ اصل یہی ہے کہ ذبح حیوان کے تمام اجزا میں موثر ہوتا ہے اگر دلیل سے گوشت میں اس کا موثر ہونا ثابت ہو گیا تو بقیہ سارے اجزا میں اس کی تاثیر باقی رہے گی اِلّا یہ کہ دلیل اس کی تاثیر بالکل ہی رفع کر دے۔

تیسرا مسئلہ: جاں بلب جانور میں ذبح کی تاثیر

وہ مویشی جو شدتِ مرض کی وجہ سے قریب الموت ہو اس میں ذبح کے موثر ہونے میں علما کا اختلاف ہے جب کہ وہ اس پر متفق ہیں کہ قریب الموت جانور میں ذبح موثر ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ ذبح اس میں موثر ہے۔ امام مالک کا مشہور

مسلک یہی ہے۔ انہی سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ذبح موثر نہیں ہو گا۔ اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث میں تعارض ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ کعب بن مالک کی ایک لونڈی پہاڑی پر بکریاں چرا رہی تھی کہ ایک بکری گر گئی۔ اس نے اسے پکڑا اور ایک پتھر سے ذبح کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھالو'۔ اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ قیاس کا معاملہ یہ ہے کہ ذبح زندہ جانور میں موثر ہوتا ہے اور یہ مردہ کے حکم میں ہے اور جن لوگوں نے اسے ذبح کرنے کو جائز کہا ہے انہوں نے متفقہ طور پر یہ بات کہی ہے کہ اس میں ذبح کا عمل اسی وقت موثر ہو گا جب کہ اس میں زندگی کی کوئی دلیل ہو۔ وہ دلیل معتبر کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے حرکت کا اعتبار کیا ہے اور بعض نے اسے معتبر نہیں مانا ہے۔ پہلا مسلک حضرت ابو ہریرہؓ کا اور دوسرا حضرت زید بن ثابتؓ کا ہے۔ بعض علما نے تین حرکتوں کا اعتبار کیا ہے: آنکھوں کی حرکت، دم ہلانا اور پاؤں کو حرکت دینا۔ یہ سعید بن مسیّب اور زید بن اسلم کا مسلک ہے۔ محمد بن المواز نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے ساتھ سانس چلنے کی شرط بھی رکھی ہے یہ ابن حبیب کا مسلک ہے۔

چوتھا مسئلہ: کیا ماں کا ذبح جنین کا ذبح ہے؟

علما کا اختلاف ہے کہ ماں کا ذبح کیا اس کی جنین میں موثر ہو گا یا نہیں، اور وہ مردہ شمار ہو گا یعنی جب ماں کو ذبح کرنے کے بعد جنین باہر آئے؟ جمہور علما کی رائے ہے کہ ماں کا ذبح جنین کا ذبح ہے۔ یہی امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ زندہ نکلے تو اسے ذبح کیا جائے اور کھایا جائے اور اگر مردہ نکلے تو وہ مردہ ہے۔ جن فقہا نے ماں کے ذبح کو جنین کا ذبح قرار دیا ہے اُن میں سے بعض لوگوں نے اس کی تخلیق مکمل ہونے اور بال اُگ آنے کی شرط لگائی ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے اور بعض نے اس طرح کی کوئی شرط نہیں رکھی ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ سببِ اختلاف حدیثِ ابوسعید خدریؓ کی صحت میں اُن کا اختلاف اور حدیث کا اصول کے خلاف ہونا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''ہم نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے گائے، اونٹنی یا بکری کے بارے میں سوال کیا کہ ہم میں سے کوئی اسے ذبح کرے اور ہم اس کے پیٹ میں جنین پائیں تو کیا ہم اسے کھائیں یا الگ ڈال دیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اگر تم چاہو تو اسے کھالو کیوں کہ اس کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے''۔ اسی کے مثل امام ترمذی اور امام ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے تخریج کی ہے۔ اس حدیث کی صحت میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے اسے صحیح نہیں مانا ہے اور بعض نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اسے صحیح سمجھنے والوں میں ایک امام ترمذی ہیں۔ اس باب میں اصول کی حدیث سے مخالفت کا حال یہ ہے کہ جنین اگر زندہ تھا اور پھر ماں کی موت سے وہ بھی مر گیا تو اُس کی موت گلا گھٹنے سے ہوئی ہے اور اس کا شمار مختقہ، میں ہو گا جس کی حرمت کے سلسلہ میں نص وارد ہے۔ ابو محمد بن حزم نے جنین کو حرام قرار دیا ہے اور حدیث کی سند پر انہیں اطمینان نہیں ہے۔

جنین کو حلال سمجھنے والوں کے درمیان اُس پر بال اُگ آنے کی شرط رکھنے یا نہ رکھنے کا جو اختلاف ہے تو اُس کا سبب عموم کا قیاس سے تصادم ہونا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث ''ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ'' کے عموم کا تقاضا ہے کہ وہاں کوئی تفصیل نہ ہو اور اس کے محلِّ ذبح ہونے کا تقاضا ہے کہ اُن اشیا پر قیاس کرتے ہوئے جن میں ذبح کا عمل ہوتا ہے، اس میں زندگی کی شرط لگائی جائے اور زندگی اسی وقت موجود ہوگی جب کہ اُس پر بال اُگ آئے ہوں اور اس کی تخلیق مکمل ہو گئی ہو۔ اس قیاس

وتقویت اس سے ملتی ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ اور صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے۔ اور معمر نے زہری سے بواسطہ عبداللہ بن کعب بن مالک روایت کی ہے کہ صحابہ کرام کہتے تھے کہ جب جنین پر بال اُگ آئیں تو اس کا ذبح اس کی ماں ہی کا ذبح ہے۔ ابن المبارک نے ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ذَكَاةُ الجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ أَشْعَرَ أَوَلَمْ يشْعِرُ

(جنین کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے خواہ اُسے بال آئے ہوں یا نہ آئے ہوں)

مگر ابن ابی لیلیٰ کا حافظہ محدثین کے نزدیک خراب ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہو کیوں کہ وہ اپنی ماں کا حصّہ ہے۔ جب صورت یہ ہے تو اس میں زندگی کی شرط رکھنا بے معنی ہے۔ اس لیے اس سلسلہ میں وارد عموم کو اُس قیاس کے ذریعہ مخصوص کرنا ضعیف ہے جس کا تذکرہ اصحاب مالک کے حوالہ سے اوپر ہو چکا ہے۔

پانچواں مسئلہ: ٹڈّی کو ذبح کرنے کا حکم

علما نے ٹڈی کے مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بغیر ذبح کیے اسے نہیں کھایا جا سکتا اور امام موصوف کے نزدیک اس کو ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا سر کاٹ کر یا کسی اور طریقے سے اسے قتل کر دیا جائے۔ عام فقہا کہتے ہیں کہ مردہ ٹڈی کھانا جائز ہے۔ یہ مطرّف کا بھی قول ہے۔ بے خون جانور کا ذبح امام مالک کے نزدیک ٹڈی کی طرح ہے۔ مُردہ ٹڈی کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت قرآنی وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (المائدة: ۳) میں مذکور 'میتة' کا اُس پر اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟ اختلاف کا ایک اور سبب یہ ہے کہ آیا وہ برّی حیوان ہے یا مچھلی کی قسم سے ہے؟

چھٹا مسئلہ: خشکی وتری میں رہنے والے حیوان کا حکم

بحر و بر دونوں جگہوں میں تصرف کرنے والے حیوان کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ ذبح کیا جائے گا یا نہیں؟ ایک گروہ نے اس پر برّی حیوان کا حکم غالب رکھا اور دوسرے گروہ نے بحری حیوان کا۔ کچھ دوسرے نے اُس جگہ کا اعتبار کیا ہے جہاں اس کا تصرّف زیادہ ہوتا ہے۔

باب ۔۲
ذبح کی معرفت

اس باب کے اصولی مسائل دو ہیں:

پہلا مسئلہ : ہر صنف کے مویشی کے لیے مخصوص ذبح کی انواع

دوسرا مسئلہ : ذبح کی صفت

پہلا مسئلہ: ذبح کی انواع

علما کا اتفاق ہے کہ مویشیوں میں نحر اور ذبح کے دونوں طریقے ہیں۔ بکری اور پرندہ میں طریقہ ذبح ہے۔ اونٹ میں نحر کی سنت ہے۔ گائے میں ذبح اور نحر دونوں جائز ہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ بکریوں اور پرندوں میں نحر اور اونٹ میں ذبح جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک کی رائے ہے کہ بکریوں اور پرندوں میں نحر اور اونٹوں میں ذبح جائز نہیں ہے اور یہ حکم اس وقت کے لیے ہے جب کہ ناگزیر صورت نہ ہو۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ بغیر کسی کراہیت کے سب جائز ہے۔ یہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور علما کی ایک جماعت کا قول ہے۔ اشہب کی رائے ہے کہ نحر کی جگہ ذبح اور ذبح کی جگہ نحر کر دے تو گوشت کھایا جائے گا مگر یہ مکروہ ہے۔ ابن بکر نے بکری اور اونٹ میں تفریق کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اونٹ ذبح ہو جائے تو کھایا جائے گا مگر نحر کے ذریعہ بکری کا گوشت نہیں کھایا جائے اگر صورت حال ناگزیر ہو تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب فعل کا عموم سے تعارض ہے۔ عموم والی حدیث درج ذیل ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما أنهرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عليهِ فكُلُوا

(جس کا خون بہہ جائے اور اس پر اللہ کا نام لے لیا جائے تو اسے کھالو)

فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں یہ ثابت ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ اور گائے کو نحر کیا اور بکری کو ذبح کیا ہے"۔ گائے کو ذبح کرنے کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے کیوں کہ قرآن کہتا ہے کہ

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً (البقرة: ٦٧)

(اللہ تمہیں ایک گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے)

اور مینڈھے کے سلسلہ میں اس ارشاد خداوندی کے پیش نظر بکریوں کو ذبح کرنے پر سب کا اتفاق ہے:

وفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (الصّٰفّٰت: ١٠٧)

(اور ہم نے ایک بڑی قربانی فدیے میں دے کر اُس بچے کو چھڑا لیا)

دوسرا مسئلہ: ذبح کی صفت

علما کا اتفاق ہے کہ وہ ذبح جو دونوں رگوں کو زخرہ اور حلقوم کو کاٹ دے، وہ گوشت کو مباح کر دیتا ہے۔ اس میں متعدد مقامات میں اختلاف ہو گیا ہے: کیا ان چاروں کو کاٹنا واجب ہے یا ان میں سے بعض کو کاٹنا ہے؟ واجب قطع حصّہ کو پورا کاٹنا واجب ہے یا اس کے اکثر حصّہ کو؟ کیا قطع کے لیے ناگزیر ہے کہ اس کا رخ بدن کی طرف نہ ہو بلکہ سر کی طرف ہو؟ اور اگر گردن کی جہت سے کاٹ دیا تو اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر واجبِ قطع حصّہ کو اتنا زیادہ کاٹ دے کر حرام مغز بھی قطع ہو جائے تو وہ جائز ہو گا یا نہیں؟ کیا ذبح کی شرط میں یہ داخل ہے کہ اس کا ہاتھ اُس وقت تک نہ اٹھے جب تک کہ ذبح مکمل نہ ہو جائے؟ اس طرح قطع کیے جانے والے حصّوں کی تعداد، قطع کی مقدار، اس کی جگہ، اس کی انتہا اور اس کی جہت (یعنی آگے سے یا پیچھے سے) اور اس کی صفت کے حوالے سے چھ مسائل ہیں:

پہلا اور دوسرا مسئلہ: واجبِ قطع چیزوں کی تعداد اور مقدار

اس سلسلہ میں امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ دونوں رگوں اور حلقوم کا کٹنا واجب ہے اور اس سے کم کافی نہیں ہے۔ ان کا ایک قول چاروں چیزوں کو کاٹنے کا ہے۔ تیسرا قول صرف رگوں کو کاٹنے کا ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دونوں رگوں میں شرط یہ ہے کہ وہ پوری پوری کٹ جائیں۔ حلقوم کے واجب قطع ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد اس میں اختلاف ہوا کہ پورا کٹے یا اکثر کٹ جائے تو کافی ہے۔ دونوں طرح کے اقوال موجود ہیں۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ چاروں چیزوں میں سے تین متعین کٹ جائیں تو کافی ہے۔ خواہ حلقوم اور دونوں رگیں یا نرخرہ، حلقوم اور ایک رگ یا نرخرہ اور دونوں رگیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ واجب صرف نرخرہ اور حلقوم کو کاٹنا ہے۔ محمد بن الحسن کا قول ہے کہ چاروں میں سے ہر ایک چیز کے اکثر حصّہ کو کاٹنا واجب ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں کوئی شرط منقول ہے۔ بس دو حدیثیں ہیں ایک کا تقاضا صرف خون بہانا ہے اور دوسری کا تقاضا خون بہانے کے ساتھ رگوں کو کاٹنا ہے۔ حدیثِ رافع بن خدیج ؓ میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس کا خون بہہ جائے اور اس پر اللہ کا نام لے لیا جائے اسے کھالو''۔ اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے۔ اور حضرت ابو امامہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا فَرِی الْأَوْدَاجَ فَکُلُوا مَا لَمْ یَکُنْ رحفَّ مناب أو نَخر ظُفُرٍ

(جو رگوں کو کاٹ دے اسے کھالو بشرطیکہ دانت سے نہ کاٹا ہو اور نہ ناخن سے قطع کیا ہو)

پہلی حدیث کے ظاہر کا تقاضا بعض رگوں کو کاٹنا ہے کیوں کہ اس سے خون کا بہاؤ عمل میں آ جاتا ہے اور دوسری حدیث تمام رگوں کو کاٹنے کی متقاضی ہے۔ دونوں حدیثیں رگوں کو کاٹنے پر متفق ہیں یا تو کسی ایک کو کاٹنے پر، یا دونوں کے کچھ حصّوں کو کاٹنے پر یا کسی ایک کے بعض حصّہ کو کاٹنے پر دونوں حدیثیں گواہ ہیں۔ اسی لیے دونوں حدیثوں کو جمع کرنے کی شکل یہ ہے کہ حدیث نبوی فـــا فَرِیَ الْأَوْدَاجَ میں لام تعریف سے بعض کا مفہوم سمجھا جائے کُل کا نہیں، لام تعریف کلام عرب میں بعض پر بھی دلالت کرتی ہے۔

جن فقہا نے حلقوم اور نرخرہ کو کاٹنے کی شرط رکھی ہے ان کے پاس کوئی سماعی دلیل نہیں ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ بعض لوگوں نے رگوں کے بجائے نرخرہ اور حلقوم کی شرط رکھی ہے۔ اسی لیے ایک گروہ کی رائے ہے کہ واجب انہی چیزوں کو کاٹنا ہے جن کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ اس لیے کہ ذبح حلّت کی شرط ہے اور موجودہ مسئلہ میں کوئی نص نہیں ہے اس لیے اس میں واجب اُسی چیز کو سمجھا جائے جس پر اجماع ہو چکا ہے۔ اِلّا یہ کہ اس سے استثنا کے جواز پر دلیل موجود ہو اور یہ ضعیف ہے کیوں کہ جس کے کافی ہونے پر اجماع ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ صحت کے لیے شرط بھی ہو۔

تیسرا مسئلہ: مقامِ قطع

اگر نرخرہ کی گرہ نصف سے نہیں کٹی اور چھری بدن کی طرف چلی گئی تو اس مسئلہ میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور ابن القاسم کا قول ہے کہ وہ ذبیحہ کھایا نہیں جائے گا۔ اشہب ، ابن عبدالحکم اور ابن وہب کہتے ہیں کہ کھایا جائے گا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا حلقوم کا کٹنا ذبح کی شرط ہے یا شرط نہیں ہے؟ جن لوگوں نے اسے شرط مانا انہوں نے نرخرہ کی گرہ کا کٹنا ضروری قرار دیا کیوں کہ اگر نرخرہ کے اوپر کا حصہ کٹ جائے تو حلقوم محفوظ رہتا ہے۔ اور جن لوگوں نے اسے شرط نہیں مانا انہوں نے کہا کہ نرخرہ کے اوپر کٹ جائے تب بھی جائز ہے۔

چوتھا مسئلہ: گردن کی طرف سے کٹنا

گردن کی طرف سے ذبح کے اعضاء کاٹ دیئے جائیں تو مسلک مالکی میں اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہی قول سعید بن مسیبؒ اور ابن شہابؒ وغیرہ کا ہے۔ امام شافعی ، امام ابوحنیفہ، امام اسحٰق اور امام ابوثور نے اسے جائز کہا ہے اور یہ قول ابن عمرؓ، علیؓ اور عمران بن حصینؓ سے بھی منقول ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا ذبح اس جانور میں موثر ہے جس کی جائے قتل آر پار ہو چکی ہے یا نہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ گردن کے پچھلے حصہ سے اعضاءِ ذبح تک چھری اسی وقت پہنچے گی جب کہ حرام مغز کٹ جائے اور یہ بھی ایک جائے قتل ہے۔ اس طرح یہ اس جانور کو ذبح کرنا ٹھہرا جس کی جائے قتل کٹ چکی ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف اوپر زیرِ بحث آ چکا ہے۔

پانچواں مسئلہ: ذبح میں مبالغہ کرنا

ذبح کرنے والا اتنا زیادہ کاٹ دے کہ حرام مغز کٹ جائے۔ امام مالک نے اسے مکروہ کہا ہے جب کہ وہ دیر تک ذبح کرتا رہے اور آغاز ہی میں حرام مغز کاٹنے کی نیت نہ رہی ہو۔ اگر اس نے نیت کر لی تو گویا اس نے جائز صفت کے برخلاف ذبح کی نیت کی۔ مطرف اور ابن الماجشون کا قول ہے کہ ناواقف ہونے کی بنا نہیں بلکہ جان بوجھ کر اگر اس نے حرام مغز کو کاٹ دیا تو وہ ذبیحہ کھایا نہیں جائے گا اور اگر ناواقفیت میں یا بھول چوک کی وجہ سے اسے کاٹ دیا جائے تو کھایا جائے گا۔

چھٹا مسئلہ: ذبح میں تسلسل کی شرط

کیا ذبح کی شرط ہے کہ فوری طور پر مکمل ہو جائے۔ مسلک مالکی میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ تسلسل

شرط ہے اور یہ کہ ذبح کی تکمیل سے پہلے اگر اس نے ہاتھ اٹھایا پھر دوبارہ ذبح کیا اور یہ تکرار کچھ دور سے ہوئی تو وہ ذبیحہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر وہ فوراً اور قریب ہی سے ذبح کے لیے دوبارہ ہاتھ چلائے۔ ابن حبیب کہتے ہیں کہ اگر فی الفور دوبارہ ہاتھ لگا دیا تو اسے کھانا جائز ہے اور سحنون کہتے ہیں کہ اسے نہیں کھایا جائے گا۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر اس نے یہ آزمانے کے لیے ہاتھ اٹھایا ہے کہ ذبح مکمل ہو گیا ہے یا نہیں، پھر اس نے فوراً ہاتھ لگا دیا۔ اگر اسے معلوم ہوا کہ مکمل نہیں ہوا تھا تو وہ ذبیحہ کھایا جائے گا۔ یہ سحنون کی رائے کی ایک تاویل ہے۔ اس کی دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ ابوالحسن لخمی کہتے ہیں: اگر اس کے برعکس بات کہی جاتی تو زیادہ بہتر ہوتی یعنی جب اس نے ہاتھ یہ سوچ کر اٹھالیا کہ ذبح مکمل ہو چکا ہے مگر دوسری صورت نکلی تو اس نے دوبارہ ہاتھ چلا دیا تو یہ ذبیحہ کھایا جائے گا کیوں کہ پہلی صورت شک کی تھی اور یہ یقینی صورت ہے۔ اس کی بنیاد ہے کہ ذبح کی شرط تمام اعضا ذبح کا کٹنا ہے جب تکمیل سے پہلے اس نے ہاتھ اٹھالیا تو جائے قتل جو آر پار ہو چکی ہے، ذبح نہیں ہوئی اس لیے تکرار اس میں موثر نہ ہوگی کیوں کہ یہ ایسے ذبح کے مقام پر ہے جس کا محمل ایسے جانور پر ہوا ہے جس کی جائے قتل آر پار ہو چکی ہے۔

باب ۔۳

ذبح ونحر کا آلہ

علما کا اجماع ہے کہ لوہے، پتھر، لکڑی یا ٹہنی سے رگیں کٹ جائیں اور خون بہہ جائے تو وہ ذبیحہ جائز ہے۔ البتہ تین چیزوں سے ذبح کرنے میں اختلاف ہے۔ دانت، ناخن اور ہڈی۔ بعض لوگوں نے ہڈی سے ذبح کرنا جائز قرار دیا جب کہ دانت اور ناخن سے منع کیا ہے۔ جن فقہا نے دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کی ممانعت کی ہے انہوں نے اس میں تفریق کی ہے کہ یہ دونوں چیزیں کھینچ کر نکالی گئی ہیں یا نہیں۔ اگر یہ دونوں آلے کھینچ کر الگ کر دیئے گئے ہیں تو ان سے ذبح کرنا جائز ہے اور اگر دونوں متصل ہیں تو جائز نہیں ہے۔ بعض فقہا نے کہا ہے کہ دانت اور ہڈی سے ذبح کرنا مکروہ ہے ممنوع نہیں ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہڈی سے ذبح کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ خون بہائے۔ اور اس میں ناخن اور دانت کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق اختلاف ہے:

۱۔ مطلقاً ممنوع ہے۔
۲۔ متصل ہونے اور منفصل ہونے میں فرق ہے اور
۳۔ مکروہ ہے، ممنوع نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب حدیثِ رافع بن خدیج ؓ میں وارد ممانعت کے مفہوم میں علما کا اختلاف ہے۔ حدیث میں ہے کہ ''انہوں نے کہا، اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، ہماری کل دشمن سے مڈبھیڑ ہوگی اور پاس کوئی کمان بھی نہیں ہے تو کیا ہم ٹہنی سے ذبح کرلیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ وَسأُحَدِّثُكُم عَنْهُ أَمَّا السِّنُّ فَعَظمٌ وَأَمّا الظُّفُرُ فَمُدَى الحَبَشَةِ

(جو خون بہادے اور اس پر اللہ کا نام لے لیا جائے اسے کھالو۔ مگر وہ دانت اور ناخن نہ ہو۔ میں تمہیں ان کے بارے میں بتاتا ہوں۔ دانت تو ہڈی ہے اور ناخن تو حبشہ والوں کی کمان ہے)

بعض علما نے اس حدیث سے یہ سمجھا کہ یہ بات اس لیے کہی گئی کہ ان چیزوں میں طبعاً عام طور پر خون نہیں بہتا۔ اور بعض لوگوں نے حدیث کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ یہ شرع ہے جس کی کوئی تعطیل نہیں کی جائے گی۔ موخر الذکر گروہ میں سے بعض علما نے یہ مطلب لیا کہ یہ ممانعت ممنوع چیز کے فاسد ہونے پر گواہ ہے جب کہ بعض لوگوں نے ممنوع کے فاسد ہونے کا مطلب نہیں لیا ہے۔ ان میں سے بعض لوگوں نے ممانعت کو پابندی کے معنی میں نہیں بلکہ کراہیت کے معنی میں لیا ہے۔ جن علما نے حدیث

میں ممانعت کی یہ علت بتائی ہے کہ عام طور سے ان سے خون نہیں بہتا اس لیے ان سے ذبح کرنا منع ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر اُن کے ذریعہ خون بہہ جائے تو اُن سے ذبح کرنا جائز ہوگا۔ اسی لیے ان میں سے بعض لوگوں نے اُن کا منفصل حالت میں استعمال کرنے کی رائے دی ہے کیوں کہ منفصل حالت میں اُن سے خون بہانا ممکن ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

اور جن فقہا نے حدیث کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ یہ مشروع ہے اور اس کی علت تلاش نہیں کی جائے گی اور یہ کہ اس سے ممنوع کا فاسد ہونا واضح ہے انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ناخن اور دانت سے اگر ذبح کیا گیا تو وہ جائز نہ ہوگا گرچہ خون بہہ جائے۔ اور جن لوگوں نے ممنوع کے فاسد ہونے کو تسلیم نہیں کیا اُن کی رائے یہ قرار پائی کہ اگر ان دونوں چیزوں سے کسی نے ذبح کیا تو وہ گنہگار ہوگا مگر ذبح حلال ہوگا۔ اور جن لوگوں نے ممانعت کو کراہیت پر محمول کیا ہے انہوں نے اس ذبح کو مکروہ کہا مگر اسے حرام نہیں قرار دیا ہے۔ ہڈی اور دانت میں تفریق کرنے والوں کا قول بے معنی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دانت سے ذبح کرنے کو یہ کہہ کر منع کیا ہے کہ وہ ہڈی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لوہے کی موجودگی میں دوسری چیزوں سے ذبح کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے:

إنَّ اللّٰهَ كَتَبَ الإحْسَانَ عَلٰى كُلِّ شَيءٍ فَإذا قَتَلْتُم فأحْسِنُوا لِقتلةَ وَإذا ذَبَحْتُم فَأحْسِنُوا الذَّبْحَةَ وَلْيحِدَّ أحَدُكُم شَفْرَتَهُ وَلْيُرِحْ ذَبِيْحَتَهُ

(اللہ نے ہر چیز میں حسن اور عمدگی کو واجب کیا ہے۔ جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کردو اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو۔ تم اپنی چھری کو تیز کرلو اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچاؤ)

باب۔۴

ذبح کی شرائط

اس باب میں تین مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ : تسمیہ کی شرط

دوسرا مسئلہ : جانور کو قبلہ رو کرنے کی شرط

تیسرا مسئلہ : نیت کی شرط

پہلا مسئلہ: تسمیہ کی شرط

ذبیحہ پر تسمیہ (اللہ کا نام لینے) کے حکم کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق علما کا اختلاف ہے:

ایک قول ہے کہ تسمیہ مطلقاً فرض ہے۔

دوسرا قول ہے کہ یاد رہے تو فرض ہے اور بھول جانے کی صورت میں ساقط ہے۔

تیسرا قول ہے کہ یہ سنت موکدہ ہے۔

پہلا قول علمائے ظاہریہ کا ہے اور ابن عمرؓ، شعبی اور ابن سیرین کی یہی رائے ہے۔ دوسرا قول امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا ہے اور تیسرا قول امام شافعی اور ان کے اصحاب کا ہے اور یہ ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب ظاہر کتاب الٰہی سے حدیث کا تعارض ہے۔ کتاب الٰہی کا حکم ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ (الأنعام: ۱۲۱)

(اور جس جانور کو اللہ کا نام لے کر ذبح نہ کیا گیا ہو اُس کا گوشت نہ کھاؤ۔ ایسا کرنا فسق ہے)

اس آیت کی مخالف حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے ہشام سے بواسطہ ان کے والد کی ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک سوال کیا گیا۔ پوچھا گیا کہ اے اللہ کے رسول، دیہات سے بعض لوگ ہمارے پاس گوشت لے کر آتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں رہتا کہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سَمُّوا اللّٰهَ عَلَيْهَا ثُمَّ كُلُوهَا

(اُن پر اللہ کا نام لے لو اور کھالو)

امام مالک نے کہا کہ آیت کریمہ کی وجہ سے یہ حدیث منسوخ ہے اور یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اسلام کے دور اوّل کی ہے۔ امام شافعی نے اسے صحیح نہیں سمجھا کیوں کہ بظاہر یہ حدیث مدینہ کی ہے اور آیت تسمیہ مکّی ہے۔ اسی لیے امام شافعی نے دونوں کو جمع اس طرح کیا کہ حکم تسمیہ کو انہوں نے استحباب پر محمول کیا۔ جن فقہا نے وجوب کے لیے یاد رہنے کی شرط رکھی ہے

انہوں نے حدیث نبوی کو سامنے رکھا ہے کہ ''میری امت سے خطا نسیان معاف ہے اور وہ بھی جس پر انہیں مجبور کیا جائے''۔

دوسرا مسئلہ: جانور کو قبلہ رو کرنا

ایک گروہ نے ذبیحہ کو قبلہ رو کرنا مستحب قرار دیا ہے، دوسرے گروہ نے اسے جائز تسلیم کیا ہے، تیسرے گروہ نے کہا ہے کہ یہ واجب ہے اور چوتھے گروہ نے قبلہ رو نہ کرے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ کراہیت اور ممانعت کے دونوں اقوال مسلک مالکی میں موجود ہیں۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں شریعت خاموش ہے۔ اس میں اصل مباح ہونا ہے اِلاّ یہ کہ اس کو شرط قرار دینے کی دلیل ہو۔ شریعت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس سلسلہ میں اصل بن سکے اور اس پر قیاس کیا جا سکے سوائے اس کے کہ قیاس مرسل کا استعمال ہو اور جن لوگوں نے اس کی اجازت دی ہے اُن کے نزدیک یہ وہ قیاس ہے جو کسی مخصوص اصل کا حاجت مند نہیں ہے۔ یا پھر شِبہ بعید کا قیاس استعمال ہو اور وہ یہ ہے کہ قبلہ قابل تعظیم سمت ہے اور یہ عبادت ہے اس لیے اس میں سمت کی شرط واجب قرار پائے۔ مگر یہ قیاس کمزور ہے کیوں کہ نماز کو چھوڑ کر ضروری نہیں ہے کہ ہر عبادت میں سمت کی شرط ہو اور ذبح کو نماز پر قیاس کرنا دور کی کوڑی لانا ہے۔ یہی حال میّت کو قبلہ رو کرنے پر قیاس کرنے کا بھی ہے۔

تیسرا مسئلہ: نیت کی شرط

مسلک مالکی میں اس کے وجوب کا قول نقل کیا گیا ہے اور مجھے یاد نہیں پڑتا کہ اس مسلک سے باہر کوئی اختلاف اس سلسلہ میں آیا ہو۔ ممکن ہے کہ دو طرح کے قول ہوں، واجب ہونے کا قول اور واجب نہ ہونے کا قول۔ جن لوگوں نے واجب مانا ہے انہوں نے کہا ہے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس میں صفت اور عدد کی شرط ہے اس لیے اس کی شرائط میں نیت بھی ضروری ہے۔ جن لوگوں نے اسے واجب نہیں مانا ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک عقلی فعل ہے جس میں دَم نکلنا جو مقصود ہے حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لیے نیت کی شرط نہ رکھنا ضروری ہے۔ جیسے نجاست کو دھونے سے عین نجاست زائل ہو جاتی ہے۔

باب ۔ ۵

کس کا ذبیحہ جائز ہے اور کس کا ناجائز؟

شریعت میں تین اَصناف کا ذکر ہے:

۱۔ جس کا ذبیحہ جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

۲۔ جس کا ذبیحہ متفقہ طور پر ممنوع ہے۔

۳۔ جس صنف کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

جس کا ذبیحہ متفقہ طور پر جائز ہے اس میں پانچ شرائط کی موجودگی ضروری ہے: مسلمان ہو، مذکر ہو، بالغ ہو، عاقل ہو اور نماز ضائع نہ کرتا ہو۔ اور جس صنف کا ذبیحہ ممنوع ہونے پر سب کا اتفاق ہے وہ بت پرست مشرک ہیں۔ کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے کہ

وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ (المائدۃ: ۳)

(اور تم پر حرام کیا گیا وہ جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو)

وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ (البقرۃ: ۱۷۳)

(اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو)

مختلف فیہ صنف میں بہت سے لوگ ہیں مگر مشہور دس ہیں: اہل کتاب، مجوسی، صابی، عورت، بچہ، مجنون، نشہ میں مدہوش، نماز ضائع کرنے والا، چور اور غاصب

اہلِ کتاب کے ذبیحہ کے جواز پر علما کا اتفاق ہے کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے کہ

وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ (المائدۃ: ۵)

(اہلِ کتاب کا کھانا تمہارے لیے حلال ہے اور تمہارا کھانا اُن کے لیے)

اس کی تفصیل میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ وہ اس پر متفق ہیں کہ اگر اُن کا تعلق بنوتغلب کے عیسائیوں سے نہیں ہے، وہ مرتد نہیں ہیں۔ اُنہوں نے خود ذبح کیا ہے، اپنے ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا ہے، ذبیحہ تورات کی رو سے حرام نہیں ہے اور نہ انہوں نے خود اسے اپنے اوپر حرام کیا ہے تو چربی کو چھوڑ کر اس کا گوشت کھایا جا سکتا ہے۔ ان شرائط کے برعکس صورت میں ان کے درمیان اختلاف ہے یعنی جب وہ کسی مسلمان کے لیے اس کی نیابت میں ذبح کریں یا بنوتغلب کے عیسائیوں سے ان کا تعلق ہو، یا وہ مرتد ہوں، یا جب یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے جیسے وہ اپنے کلیساؤں کے لیے یا اپنی مذہبی تقریبات کے لیے ذبح کریں، یا ذبیحہ ایسا جانور ہو جسے تورات نے حرام کیا ہو، جیسے اللہ نے ہر ناخن والے کی حرمت کا تذکرہ کیا ہے، یا ایسا جانور ہو جسے انہوں نے خود اپنے اوپر حرام کرلیا ہو جیسے وہ ذبیحے جو فطری خلقت کے سبب یہود کے نزدیک فاسد ہیں۔ اسی طرح

بی میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ: مسلمان کی نیابت میں ذبیحہ

اگر مسلمان کی نیابت میں وہ ذبح کریں تو امام مالک سے منقول ہے کہ وہ جائز ہے۔ دوسرا قول ہے کہ جائز نہیں ہے۔
اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا مسلمان کے ذبح کرنے کے لیے شرط ہے کہ وہ اسلامی شرائط کے مطابق ذبیحہ کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھے یا اس اعتقاد کی شرط نہیں ہے؟ جس عالم نے ذبیحہ میں نیت کی شرط رکھی ہے اس نے کہا ہے کہ مسلمان کے لیے اہلِ کتاب کا ذبح کرنا حلال نہیں ہے کیوں کہ اس کے اندر اس نیت کا وجود درست نہیں ہے اور جس نے یہ سوچا کہ یہ شرط نہیں ہے اور آیت قرآنی میں لفظ کتاب کے عموم کو غالب رکھا انہوں نے کہا کہ جائز ہے۔ اسی طرح ان لوگوں کا معاملہ ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ نائب بنانے والے کی نیت کافی ہے۔ یہ ابن وہب کے قول کی اصل ہے۔

دوسرا مسئلہ: بنو تغلب کے عیسائیوں اور مرتدین کا ذبیحہ

جمہور علما کہتے ہیں کہ عرب عیسائیوں کے ذبیحے کا حکم اہلِ کتاب کے ذبیحہ کا ہے۔ یہ ابن عباسؓ کا قول ہے۔ بعض علما ان کے ذبیحہ کو جائز نہیں مانتے۔ یہ امام شافعی کا ایک قول ہے اور یہی حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا یہودیت اور عیسائیت اختیار کرنے والے عربوں پر اہلِ کتاب کا اطلاق اُسی طرح ہوتا ہے جس طرح کتاب سے مخصوص اقوام بنی اسرائیل اور رومیوں پر ہوتا ہے؟ مرتدین کے بارے میں جمہور علما کی رائے ہے کہ اُن کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ اسحاق ان کے ذبیحہ کو جائز کہتے ہیں۔ ثوری اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ کیا مرتد پر اہلِ کتاب کا اطلاق نہیں ہوگا کیوں کہ اسے اہلِ کتاب کی طرح حرمت حاصل نہیں ہے یا اطلاق ہوگا؟

تیسرا مسئلہ: یہ معلوم نہ ہو کہ اہلِ کتاب نے ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا ہے؟

جمہور کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کا گوشت کھایا جائے گا۔ یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ مجھے اس وقت اس سیاق میں کوئی اختلاف یاد نہیں ہے۔ اس میں اس احتمال کی راہ نکلتی ہے کہ یہ کہا جائے کہ ان کا وہی ذبیحہ کھایا جائے جو اسلام کی شرائط پر پورا اترتا ہو۔ جب اس بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ اللہ کا نام لینا ذبح کے لیے شرط ہے تو شک کی بنا پر اُن کا ذبیحہ نہ کھانا واجب ہوگا۔
اگر یہ معلوم ہو کہ انہوں نے کلیسا کے لیے یا مذہبی تقریب کے لیے ذبح کیا ہے تو علما کا ایک گروہ اسے مکروہ سمجھتا ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ بعض علما اسے مباح کہتے ہیں۔ یہ اشہب کا قول ہے۔ بعض اسے حرام قرار دیتے ہیں۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔
اختلاف کا سبب اس باب میں کتاب الٰہی کے دو عموم کا باہم تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس کا احتمال ہے کہ آیت وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُم دوسری آیت وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تخصیص کرے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آیت وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ دوسری آیت وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُم کی تخصیص کرے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر آیت دوسری آیت سے مستثنیٰ ہوسکتی ہے۔ جن علما نے وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ کو دوسری آیت وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُم کے لیے وجہ تخصیص مانا انہوں نے کہا کہ کلیسا اور مذہبی تقریب کے لیے ذبح کیے گئے جانور جائز نہیں ہیں۔ اور جن علما کے

نزدیک تخصیص کا معاملہ برعکس ہے ان کے یہاں اس قسم کے ذبیحے جائز ہیں۔

اہلِ کتاب پر جو حرام کیے گئے ہیں وہ ذبیحے مسلمانوں کے لیے ایک قول کے مطابق جائز ہیں۔ دوسرا قول ہے کہ جائز نہیں ہیں اور ایک قول ہے کہ تفریق کی جائے آیا یہ حرمت تورات کی جانب سے ہے یا خود اپنی عائد کردہ ہے یعنی خود عائد کردہ حرم ذبیحوں کو جائز سمجھا جائے اور اللہ کی حرام کردہ ذبیحوں کو ممنوع قرار دیا جائے۔ ایک قول ہے کہ یہ مکروہ ہے مگر ممنوع نہیں ہے۔ یہ چاروں اقوال مسلک مالکی میں موجود ہیں: ممانعت ابن القاسم سے مروی ہے، مباح ہونے کا قول ابن وہب اور ابن عبدالحکم سے منقول ہے اور تفریق کا قول اشہب کا ہے۔

اختلاف کی اصل آیت کے عموم کا نیتِ ذبح کی شرط سے تصادم ہے۔ نیت سے مراد ذبح کے ذریعہ حلال ہونے کا عقیدہ رکھنا ہے۔ جو لوگ اسے ذبح کی شرط سمجھتے ہیں وہ ان ذبیحوں کو جائز نہیں مانتے کیوں کہ اہلِ کتاب اس عقیدہ سے محروم ہیں۔ اور جو اسے شرط نہیں مانتے اور حلال قرار دینے والی آیت کی عموم پر عمل کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ ذبیحے جائز ہیں۔ بعینہٖ یہی اختلاف ان ذبیحوں کی چربی کھانے میں ہے اور اس میں امام مالک اور ان کے اصحاب کے علاوہ کسی نے مخالفت نہیں کی ہے۔ ان اصحاب میں سے بعض چربی کو حرام کہتے ہیں۔ یہ اشہب کا قول ہے، بعض مکروہ کہتے ہیں۔ یہ دونوں اقوال امام مالک سے مروی ہیں۔ بعض نے اسے مباح کہا ہے۔ چربی کے معاملہ میں ذبح کے ذریعہ حلال ہونے کے عقیدہ کی شرط سے عموم کے متصادم ہونے کے علاوہ اختلاف کا ایک اور سبب ہے وہ یہ کہ کیا ذبح کے حصّہ بخرے ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ جن فقہا نے کہا کہ اس کے حصّے ہو سکتے ہیں انہوں نے کہا کہ چربی نہیں کھائی جا سکتی ہے۔ اور جنہوں نے کہا کہ اس کے حصّے نہیں ہو سکتے انہوں نے چربی کھانا جائز قرار دیا ہے۔ اہلِ کتاب کے ذبیحہ کی چربی حلال ہونے پر حدیث عبداللہ بن مغفلؓ گواہ ہے جب کہ جنگ خیبر میں انہیں چربی کا جراب ملا تھا۔ یہ حدیث کتاب الجہاد میں گزر چکی ہے۔ جن فقہاء نے ان کی شریعت کے ذریعہ حرام کردہ جانوروں اور خود سے حرام کردہ جانوروں کے ذبیحہ میں فرق کیا ہے ان کا قول ہے کہ شرع نے اُن پر جو حرام کیا ہے وہ برحق ہے اس لیے اُس میں ذبح کا عمل موثر نہیں ہے اور جو حرمت انہوں نے از خود اپنے اوپر عائد کر لی ہے وہ ایک باطل چیز ہے اس لیے اس میں ذبح کا عمل موثر ہے۔

قاضی ابن رُشدؒ کہتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ خواہ اُن پر حرام کیا گیا ہو یا انہوں نے خود حرام کر لیا ہو اسلامی شریعت میں وہ سب باطل ہیں کیوں کہ اسلامی شریعت نے تمام شریعتوں کو منسوخ کر دیا ہے اس لیے اس سلسلہ میں اہلِ کتاب کے عقیدہ کی رعایت نہ کرنا ضروری ہے اور نہ شرط بھی صحیح نہیں کہ وہ ذبیحہ کی حلّت کے سلسلہ میں مسلمانوں کا عقیدہ رکھیں اور ان کی شریعت کو درست سمجھیں کیوں کہ اگر یہ شرط ہوتی تو اُن کا ذبیحہ کھانا کسی صورت میں جائز نہ ہوتا کیوں کہ ان کی شریعت کو منسوخ ماننا ہوگا اور ہماری شریعت پر اعتقاد ان کے لیے صحیح نہ ہوگا۔ یہ تو ایک حکم ہے جسے اللہ نے ان کے ساتھ خاص رکھا ہے۔ اس لیے اُن کا ذبیحہ ہمارے لیے مطلقاً مباح ہے ورنہ آیت قرآنی کا حلال قرار دینے والا حکم رفع ہو جائے گا واللہ اعلم۔ اس پر غور کیجئے انشاء اللہ یہ واضح ہو جائے گا۔

مجوسیوں کے سلسلہ میں جمہور علما کی رائے ہے کہ ان کا ذبیحہ جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ مشرک ہیں۔ ایک گروہ نے اسے جائز قرار دینے کے لیے اس حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ

سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ
(ان کے ساتھ اہلِ کتاب کا معاملہ کرو)

صابئین کے سلسلہ میں علما کے اختلاف کی جہت یہ ہے کہ وہ اہل کتاب میں شامل ہیں یا نہیں۔ عورت اور بچے کے ذبیحہ کے سلسلہ میں جمہور علما کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے مکروہ نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ ابو المصعب نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ اس میں اختلاف کا سبب عورت اور بچے کا نقص ہے۔ عورت کے سلسلہ میں جمہور کے یہاں کوئی اختلاف حدیثِ معاذ بن سعیدؓ کی وجہ سے نہیں ہے کہ ''کعب بن مالک کی ایک لونڈی ایک پہاڑی پر بکریاں چرا رہی تھی کہ ایک بکری کو چوٹ لگ گئی۔ اسے پکڑ کر لونڈی نے ایک پتھر سے ذبح کر دیا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: 'کوئی حرج نہیں ہے کھالو'۔ یہ صحیح حدیث ہے۔

مجنون اور بدمست شخص کے ذبیحہ کو امام مالک نے جائز نہیں مانا ہے۔ امام شافعی نے اسے جائز کہا ہے۔ اختلاف کا سبب ذبح میں نیت کی شرط ہے۔ جس نے نیت کو مشروط مانا ہے اس نے ان کے ذبیحہ کو ممنوع قرار دیا ہے کیوں کہ مجنوں سے اور بدمست سے خاص طور سے جو نشہ میں دُھت ہو، اُس سے نیت کا انعقاد صحیح نہیں ہے۔ چور اور غاصب کے ذبیحہ کو جمہور نے جائز کہا ہے۔ بعض علما نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور اسے مردار کے حکم میں رکھا ہے۔ یہ داؤد اور اسحٰق بن راہویہ کا قول ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا ممانعت ممنوع شئ کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے ممنوع کو فاسد مانا انہوں نے کہا کہ چور اور غاصب کا جانور کو ذبح کرنا، اسے کھانا، اس کا مالک ہونا سب ممنوع ہے۔ اگر انہوں نے ذبح کر دیا ہے تو وہ عملِ ذبح فاسد ہے۔ جن فقہا نے ممنوع شئ کے فاسد ہونے پر نہی کے حکم کی دلالت کو تسلیم نہیں کیا ہے اِلاّ یہ کہ ممنوع اُس فعل کی شرائط میں سے ہو، انہوں نے کہا کہ چور اور غاصب کا ذبیحہ جائز ہے، کیوں کہ ملکیت کی صحت ذبح کی شرط نہیں ہے۔ ابن وہب کے موطأ میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بابت دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے''۔ کراہیت کے ساتھ اس کی اباحت اُس روایت سے بھی معلوم ہوتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس بکری کے بارے میں ہے جو مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کر دی گئی تھی۔ تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تھا کہ ''اسے قیدیوں کو کھلا دو''۔ اس کتاب کے اصولی مسائل میں اتنی بحث کافی ہے۔ واللہ أعلم۔

كتاب الصَّيد

یہ کتاب اپنے اصول وقواعد میں بھی چار ابواب میں منقسم ہے:

باب (۱) شکار کا حکم اور اس کا محل

باب (۲) شکار کس چیز سے کیا جائے؟

باب (۳) شکار کے ذبح کی صفت اور اس کی شرائط

باب (۴) کس کے لیے شکار کرنا جائز ہے۔

باب ۔۱

شکار کا حکم اور اس کا محل

جمہور علما شکار کو مباح قرار دیتے ہیں کیوں کہ قرآن کریم کی صراحت ہے کہ

أُحِلَّ، لَكُم صَيْدُ البَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُم وَلِلسَّيَّارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُم صَيْدُ البَرِّ مَا دُمْتُم حُرُمًا (المائدہ : ۹۶)

(تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا، جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زادِ راہ بھی بنا سکتے ہو۔ البتہ خشکی کا شکار، جب تک تم اِحرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے)

پھر قرآن نے یہ بھی اعلان کیا کہ

وَإِذَا حَلَلْتُم فَاصْطَادُوا (المائدة: ۲)

(اور جب احرام کی حالت ختم ہو جائے تو شکار تم کر سکتے ہو)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ ممانعت کے بعد اس آیت میں شکار کا حکم اباحت پر دلالت کرتا ہے جس طرح علما کا اتفاق درج ذیل آیت کے سلسلہ میں ہے:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (سورة الجمعة: ۱۰)

(پھر جب نماز پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)

کہ ممانعت کے بعد فضل الٰہی کی تلاش کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے مقصود اسے مباح قرار دینا ہے گرچہ عام اصول کے طور پر علما کے درمیان اختلاف ہے کہ نہی کے بعد امر کا تقاضا مباح قرار دینا ہے یا وہ اپنے اصل یعنی وجوب کا مقتضی ہے۔ امام مالک نے اس شکار کو مکروہ قرار دیا ہے جس کا مقصد اسراف ہو۔ ان کے متاخر اصحاب نے اس سلسلہ میں تفصیل فراہم کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ شکار بعض لوگوں کے حق میں واجب ہے بعض کے حق میں حرام ہے، بعض کے حق میں مستحب ہے اور بعض کے حق میں مکروہ ہے۔ شرع میں یہ بحث قیاس کے گھوڑے دوڑانا اور شریعت کے منصوص اصولوں سے دوری اختیار کرنا ہے۔ یہ بحث ہماری اس کتاب کے لیے مناسب نہیں ہے کیوں کہ ہمارے پیش نظر شریعت کے منطوق (صراحت کردہ) مسائل اور اُن سے قریبی مباحث ہیں۔

شکار کے محل کے سلسلہ میں علما کا اجماع ہے کہ سمندری جانور میں مچھلی اور اس کی اصناف ہیں اور برّی جانور میں وہ سب شامل ہیں جن کا گوشت حلال ہے اور جو پالتو نہیں ہیں۔ اگر کوئی پالتو جانور جنگلی بن جائے اور اسے پکڑا نہ جا سکے نہ اسے ذبح اور نحر کیا جا سکے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ اِلّا یہ کہ جس جانور کو عام حالات

میں نحر کیا جاتا ہے اسے نحر کیا جائے اور جس کو ذبح کیا جاتا ہے اسے ذبح کیا جائے یا جس میں دونوں طریقے مروج ہیں ان میں کسی ایک طریقہ کو اختیار کیا جائے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جب بھاگے ہوئے اونٹ کو نحر کرنے پر قادر نہ ہو تو شکار کی طرح اسے بھی مارا جا سکتا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں اصل خبر سے متصادم ہے۔ اصل یہ ہے کہ پالتو جانور کا گوشت ذبح یا نحر کر کے ہی کھایا جا سکتا ہے اور جنگلی جانور کا گوشت اسے زخمی کر کے ہی کھایا جا سکتا ہے۔ اس اصول کی مخالف چیز یہ ہے کہ حدیث رافع بن خدیج ؓ کے ایک حصہ میں ہے کہ ''ایک اونٹ نکل بھاگا۔ اس وقت چند ایک گھوڑے موجود تھے سواروں نے لپک کر اس کا پیچھا کیا مگر اونٹ نے انہیں تھکا دیا۔ ایک شخص تیر لے کر آگے بڑھا اور اس کے ذریعہ اللہ نے اونٹ کو روکا۔ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنَّ لِهٰذِهِ البهائم اوابدکأوَابدالوحش فما ندّ عليْكُم فاصْنعُوا بِهِ هٰذَا

(ان چوپایوں میں بھی جنگلی جانوروں کی طرح متوحش اور بھاگنے والے ہوتے ہیں۔ تمہارا جو جانور بدک کر بھاگے اس کے ساتھ یہی سلوک کرو)

اس حدیث کے صحیح ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ اسے اُس اصول سے مستثنیٰ قرار دینا درست نہیں ہے جب کہ کوئی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ یہ حدیث اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتی ہے، کیوں کہ بعض حیوانات کے معاملہ میں زخمی کر کے مارنے کی علت اس سے بڑھ کر اور کیا ہو گی کہ اس پر قابو نہیں پایا جا سکتا۔ محض اس کے وحشی ہونے کی علت کافی نہیں ہے۔ جب یہ معنی کسی پالتو جانور میں پایا جائے تو اسے جنگلی جانور کی طرح ذبح کرنا جائز ہو گا۔ اس صورت میں قیاس اور سماعی دلیل دونوں ہم آواز ہوں گے۔

باب ۔۲

شکار کس چیز سے کیا جائے؟

اس باب میں دو آیات اور دو حدیثیں اصل ہیں۔ دونوں آیات یہ ہیں:

یآ ایُّها الَّذِیْنَ آمَنُوا لَیَبْلُوَنَّکُم اللّٰهُ بِشَیءٍ مِنَ الصَّیْدِ تَنَالُهُ أَیْدِیْکُم وَرِمَاحُکُمْ

(المائدہ: ۹۴)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ تمہیں اُس شکار کے ذریعہ سے سخت آزمائش میں ڈالے گا جو بالکل تمہارے ہاتھوں اور نیزوں کی زد میں ہوگا)

قُلْ أُحِلَّ لَکُم الطَّیِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الجوَارِحِ مُکَلِّبِیْنَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَا عَلَّمکُمُ اللّٰهُ فَکُلُوا مِمَّا أَمْسَکْنَ عَلَیْکُم (المائدة: ۴)

(کہو تمہارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں۔ اور جن شکاری جانوروں کو تم نے سدھایا ہو۔ جن کو خدا کے دیئے ہوئے علم کی بنا پر تم شکار کی تعلیم دیا کرتے ہو۔ وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اس کو بھی تم کھا سکتے ہو)

ایک حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

إِذَا أَرْسَلتَ کِلَابَکَ الْمعَلَّمَةَ وَذَکَرتَ اسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهَا فَکُلْ مِمَّا أَمْسَکْنَ عَلَیْکَ وَإِنْ أَکَلَ الکَلْبُ فَلَا تَأْکُلْ فَإِنِّی أَخَافُ أَنْ یَکُونَ إِنَّمَا أَمْسکَ عَلٰی نَفْسِهٖ وَإِنْ خَالَطها کلابٌ غَیْرُهَا فَلَا تَأْکُلْ فَإِنَّمَا سَمَّیْتَ عَلٰی کَلْبِکَ وَلَم تُسَمِّ عَلٰی غَیْرِهٖ

(جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو چھوڑو اور ان پر اللہ کا نام لے لیا ہو تو وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اسے کھاؤ اور اگر کتے نے کھا لیا ہو تو مت کھاؤ کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اُس نے اپنے لیے پکڑ رکھا ہے اور اگر ان کے ساتھ کچھ دوسرے کتے شامل ہو جائیں تو شکار مت کھاؤ کیوں کہ تم نے اپنے کتے پر اللہ کا نام لیا ہے اور

دوسرے کتوں پر اللہ کا نام نہیں لیا ہے)

عدی بن حاتمؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانی حصّہ موٹا ہو) کے بارے میں پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اگر اس کا موٹا حصّہ شکار کے اندر گھس جائے تو اسے نہ کھاؤ کیوں کہ وہ مہلک ہے (فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ) یہ حدیث اس باب کے اکثر مسائل میں اصل ہے۔ دوسری حدیث حضرت ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی ہے۔ اس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول موجود ہے:

مَا أَصَبْتَ بِقَوسِكَ فَسَمِّ اللّٰهَ ثُمَّ كُلْ وَمَا صِدْتَّ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَاذْكُرِاسْمَ اللّٰهِ ثُمَّ كُلْ وَما صِدْتَ بِكَلْبِكَ الَّذِیْ لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ وَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ

(جس جانور پر تم نے اپنی کمان چلائی ہے تو اس پر اللہ کا نام لو پھر کھاؤ۔ اور جس جانور کا شکار تم نے اپنے سدھائے ہوئے کُتّے سے کیا ہے تو اس پر اللہ کا نام لو پھر اسے کھاؤ۔ اور جو شکار تم نے اپنے اُس کتّے کے ذریعہ مارا ہے جو سدھا ہوا نہیں ہے تو اگر اسے ذبح کرنے کا موقع تمہیں مل گیا ہو تو اسے کھالو)

ان دونوں حدیثوں کی تخریج پر اہلِ صحاح متفق ہیں۔

جن آلات کے ذریعہ شکار کیا جاتا ہے اُن میں سے بعض پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں اور ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ یہ آلات تین قسم کے ہیں: دھار دار لوہا، بھاری اور وزنی چیز اور شکاری جانور۔ دھار دار لوہے کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے جیسے نیزے، تلواریں اور تیر، کیوں کہ ان کے سلسلہ میں کتاب و سنت میں نصوص موجود ہیں، اسی طرح ان کے قائم مقام دوسرے آلات جو زخمی کرسکیں سوائے اُن چیزوں کو جنہیں پالتو جانوروں کے ذبح میں استعمال کرنے میں اختلاف ہے جیسے دانت، ناخن اور ہڈی اس اختلاف پر اوپر بحث ہوچکی ہے اس لیے اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

بھاری اور وزنی چیز سے شکار کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے جیسے معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانی حصّہ موٹا ہو) اور پتھر کا معاملہ ہے۔ بعض علما نے ان کے ذریعہ مارے گئے شکار کو جائز نہیں تسلیم کیا ہے اِلّا یہ کہ اسے ذبح کرنے کا موقع مل گیا ہو۔ بعض علما نے اس کے مطلق جواز کو تسلیم کیا ہے اور بعض علما نے تفریق کی ہے کہ معراض کی دھار یا پتھر کے دباؤ سے جو شکار مرا ہے کیا اس کا جسم پھٹ گیا ہے یا نہیں پھٹا ہے؟ اگر جسم پھٹ گیا ہے تو جائز ہے اور اگر جسم نہیں پھٹا ہے تو جائز نہیں ہے۔ یہ قول مشاہیر فقہا امام شافعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ثوری وغیرہ کا ہے۔ اور اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ دھاردار چیز ہی سے ذبح کرنا جائز ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب کے متعدد اصولوں کا باہم تضاد ہے۔ اور ان اصولوں سے حدیث بھی متصادم ہے۔ اس باب کا ایک اصول یہ ہے کہ وقیذ (مہلک) کتاب و سنت کی روشنی میں حرام ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ عقر (زخمی کرنا) شکار کا ذبح ہے۔ اب جن فقہا نے یہ سمجھا کہ معراض کا ہر شکار وقیذ ہے انہوں نے اسے مطلقاً ممنوع قرار دیا۔ اور جن فقہا نے اسے عقر سمجھا جو شکار کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ کہ اس میں وقیذ قابل اعتبار نہیں ہے انہوں نے اسے مطلقاً جائز تسلیم کیا۔ اور جنہوں نے جسم پھاڑنے اور نہ پھاڑنے میں فرق کیا ہے انہوں نے عدی بن حاتمؓ کی مذکور حدیث پر عمل کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔

شکاری جانور کے سلسلہ میں اتفاق اور اختلاف میں سے بعض اس کی نوع اور شرط سے متعلق ہیں اور بعض کا تعلق صرف

شرط سے ہے۔ وہ نوع جس پر اتفاق ہے کتوں کی نوع ہے سوائے سیاہ کتے کے، اسے ایک گروہ نے مکروہ کہا ہے۔ جس میں حسن بصری، ابراہیم نخعی اور قتادہ شامل ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ مجھے کوئی ایسا شخص نہیں معلوم جو اس میں رخصت دیتا ہو جب کہ وہ کالا ہو۔ یہی اسحٰق کا قول ہے۔ جمہور اس سے شکار کو جائز کہتے ہیں جب کہ وہ سدھا ہوا ہو۔ اختلاف کا سبب قیاس کا عموم سے تعارض ہے۔ آیت قرآنی **وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ** (المائدہ: ۴) کے عموم کا تقاضا ہے کہ تمام کتے اس معاملہ میں مساوی ہوں۔ اور کالے کتے کو قتل کرنے کا حکم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اِس قیاس سے ہم آہنگ ہے کہ اس سے شکار کرنا اُن لوگوں کے نزدیک جائز نہ ہو جو ممنوع کو فاسد مانتے ہیں۔ کتے کے علاوہ دوسرے شکاری جانوروں اور شکاری پرندوں اور دوڑ بھاگ کرنے والے حیوانات کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض علما ان سب کا شکار جائز مانتے ہیں بشرطیکہ وہ سدھائے ہوئے ہوں یہاں تک کہ نیولا بھی ابن شعبان کے قول کے مطابق اسی فہرست میں ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے اور یہی تمام فقہا کا قول ہے۔ یہی ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے یعنی سکھا کر اور تربیت دے کر تمام شکاری جانوروں اور پرندوں کو آلۂ ذبح کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ کتے کے سوا کسی شکاری کا شکار جائز نہیں ہے خواہ باز ہو یا شکرا ہو یا کوئی اور ہو اِلّا یہ کہ اسے ذبح کرنے کا موقع مل جائے۔ یہ مجاہد کا قول ہے۔ بعض لوگوں نے شکاری پرندوں سے باز کو مستثنیٰ کیا ہے اور صرف اسی کا شکار جائز مانا ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں، ایک تو تمام شکاری جانوروں اور پرندوں کو کتے پر قیاس کرنا ہے۔ کیوں کہ کبھی یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ آیت **وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ** (المائدہ: ۴) کتے ہی کے سلسلہ میں وارد ہے اِلّا یہ کہ **مُكَلِّبِينَ** کی تاویل یہ کی جائے کہ یہ لفظ 'کلب' سے مشتق نہیں ہے بلکہ تکلیب الجارح سے مشتق ہے جس کے معنی شکاری جانور کو سدھانے کے ہیں۔ اور اس معنی کی رو سے آیت بالکل عام ہے۔ اس بنیاد پر اختلاف کا سبب وہ اشتراک قرار پاتا ہے جو لفظ **مُكَلِّبِينَ** میں پایا جاتا ہے۔

اختلاف کا دوسرا سبب یہ ہے کہ کیا آیت میں مذکور اَمْسَكْنَ عَلَيْكُم میں اِمساک کی شرط مالک کے لیے پکڑ رکھنا ہے یا نہیں؟ اور اگر یہ شرط ہے تو یہ سنت کتے کے علاوہ دوسروں میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے کہا کہ کتوں پر تمام جانوروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اور مُكَلِّبِينَ کا لفظ کسی اور سے نہیں بلکہ کلب سے ہی مشتق ہے یا یہ کہ 'اِمساک' کی صفت صرف کتے میں پائی جاتی ہے یعنی وہی اپنے مالک کے لیے پکڑ رکھتا ہے۔ اور یہ شرط ہے، انہوں نے کتے کے سوا کسی اور شکاری سے شکار کرنے کو جائز نہیں مانا۔ اور جن فقہا نے کتے پر تمام شکاریوں کو قیاس کیا اور اِمساک کے معنی میں مالک کے لیے پکڑ کر رکھنے کی شرط نہیں لگائی انہوں نے کہا کہ تمام شکاری جانوروں کا شکار جائز ہے بشرطیکہ وہ تربیت کو قبول کریں۔

جن فقہا نے صرف باز کو مستثنیٰ کیا ہے اُنہوں نے عدی بن حاتمؓ کی روایت پر عمل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے باز کے شکار کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: "جو تمہارے لیے روک رکھے اسے کھالو"۔ اس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے۔ یہ شکاری جانوروں کی انواع میں اتفاق واختلاف کے مسائل تھے۔

شکاری جانوروں کے سلسلہ میں بعض شرائط متفقہ ہیں۔ جیسے تعلیم وتربیت کی شرط پر سب کا اتفاق ہے کیوں کہ آیت کی صراحت ہے کہ **وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ** (المائدہ: ۴) اور حدیث کے الفاظ ہیں کہ إذا أرسلتَ كلبَكَ المعلَّمَ۔

البتہ تعلیم کی صفت اور اس کی شرائط کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک تعلیم کی تین صنف ہے: پہلی صنف یہ ہے کہ تم شکاری کو بلاؤ تو وہ لبیک کہے۔ دوسری صنف یہ ہے کہ تم اسے شکار کے لیے آمادہ کرو تو وہ فوراً تیار ہو جائے اور تیسری صنف یہ ہے کہ اس روکو تو فوراً رک جائے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کتے میں ان تینوں اصناف کی موجودگی کی شرط ہے۔ دوسرے شکاری جانوروں اور پرندوں میں روکنے پر رُک جانے کی صفت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اس میں بھی اختلاف ہے کہ کیا یہ شرط ہے کہ شکاری جانور یا پرندہ نہ کھائے؟ بعض علما نے اسے مطلقاً شرط قرار دیا ہے۔ بعض نے صرف کتے میں یہ شرط بتائی ہے۔ امام مالک کتے اور تمام شکاریوں میں ان تینوں اصناف کی شرط رکھتے ہیں۔ اصحاب مالک میں سے ابن حبیب کہتے ہیں کہ جو شکاری پرندے اسے قبول نہیں کرتے جیسے شکرا اور باز، اُن میں رُک جانا شرط نہیں ہے یہی امام مالک کا قول ہے۔ یعنی شکاری جانور یا پردہ، کتا ہو یا کوئی اور، اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ نہ کھائے۔ بعض علما نے کتے میں یہ شرط رکھی ہے مگر دوسرے شکاری جانوروں یا پرندوں میں یہ شرط نہیں رکھی ہے۔ بعض علما نے تمام شکاری جانوروں اور پرندوں میں یہ شرط رکھی ہے۔ جمہور علما شکرا اور باز کے شکار کو جائز سمجھتے ہیں گرچہ وہ اس میں سے کھالے، کیوں کہ وہ خوراک ہی کی وجہ سے حملہ پر آمادہ ہوتے ہیں۔

اس باب میں اختلاف کی دو بنیادیں ہیں: ایک یہ کہ کیا تعلیم کی یہ شرط ہے کہ جب ڈانٹ لگائی جائے تو وہ رک جائے؟ دوسری یہ کہ کیا اس کی یہ شرط ہے کہ شکار نہ کھائے؟ شکار سے کھانے کی شرط رکھنے یا نہ رکھنے کے اختلاف کا سبب دو باتیں ہیں: ایک احادیث میں اختلاف اور دوسری یہ کہ اگر وہ شکار کھالے تو اسے **ممسِک** (شکار پکڑ کر رکھنے والا) مانا جائے گا یا نہیں؟ حدیث ایک حضرت عدی بن حاتمؓ کی ہے جو اوپر مذکور ہوئی اسی میں یہ بھی ہے کہ ''اگر وہ کھالے تو نہ کھاؤ کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اپنے لیے روک رکھا ہے''۔ اس کی مخالف حدیث حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ کی ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذَا أرْسَلْتَ كَلْبَکَ الْمُعَلَّمَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَكُلْ

(جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کو چھوڑو اور اس پر اللہ کا نام لے لو تو اسے کھاؤ)

میں کہا، اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اگر اس میں سے کتے نے کھالیا ہو؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وَإنْ أكَلَ (گرچہ کھالیا ہو)

جن علما نے دونوں حدیثوں کو اسی طرح جمع کیا کہ حدیثِ عدی بن حاتمؓ کو استحباب پر محمول کرلیا اور دوسری کو جواز پر، انہوں نے کہا اس کی شرط یہ نہیں ہے کہ شکار سے نہ کھائے۔ اور جن لوگوں نے حدیثِ عدی بن حاتمؓ کو ترجیح دی کیوں کہ وہ متفق علیہ حدیث ہے اور حدیث ابوثعلبہؓ کی صحت میں اختلاف ہے۔ اسی لیے شیخین امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے اور انہوں نے 'اِمساک' کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ شکار نہ کھائے، اُن کی رائے ہوئی کہ اگر شکار کھالیا تو اسے نہ کھایا جائے۔ یہی امام شافعی امام ابوحنیفہ، امام احمد امام اسحٰق اور امام ثوری کا قول ہے اور ابن عباسؓ کا قول بھی یہی ہے۔ جنھوں نے کتے کے کھائے ہوئے شکار کا گوشت کھانے کی رخصت دی ہے اُن میں امام مالک، سعید بن مالک، ابن عمر اور سلیمان شامل ہیں۔ متاخر مالکیہ کہتے ہیں کہ کھانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے اپنے آقا کے لیے شکار نہیں پکڑا اور نہ آقا کے لیے شکار پکڑنا

ذبح کے لیے شرط ہے کیوں کہ کتے کی نیت معلوم نہیں ہو سکتی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس نے آقا کے لیے شکار پکڑا پھر اسے کچھ اور سمجھ میں آیا اور اس نے اسے اپنے لیے روک لیا۔ اِن حضرات کا یہ استدلال حدیث کے نص کے خلاف ہے اور ظاہرِ کتاب الٰہی کے بھی خلاف ہے۔ قرآن نے تو کہا ہے کہ

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم (المائدہ: ۴)

(وہ جس جانور کو تمہارے لیے پکڑ رکھیں اسے تم کھاؤ)

اور مالک کے لیے پکڑ کر رکھنے کا طریقہ معروف ہے۔ یہی معمول ہے۔ اسی لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہے کہ ''اگر وہ کھالے تو مت کھاؤ کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اپنے لیے پکڑ رکھا ہے''۔

ڈانٹنے پر رُک رہنے میں جو اختلاف ہے اس کا کوئی سبب اس کے سوا نہیں ہے کہ اس معاملہ میں کتے پر تمام شکاری جانوروں اور پرندوں کو قیاس کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ جو کتا ڈانٹنے پر نہ رُکے اسے متفقہ طور پر سدھایا ہوا کتا تسلیم نہیں کیا جاتا۔ دوسرے جانور اور پرندے اگر ڈانٹنے پر نہ رکیں تو کیا انہیں سدھایا ہوا تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں تردّد ہے اور یہی اختلاف کا سبب ہے۔

باب ۔۳

شکار کا ذبح اور اس کی شرائط

علما کا اتفاق ہے کہ شکار کا مخصوص طریقِ ذبح عقر (زخمی کرنا) ہے۔اس کی شرائط میں علما کے بڑے اختلافات ہیں۔ آلۂ شکار اور شکار کرنے والے فرد کو چھوڑ کر اس کے اصولی مسائل کا اعتبار کیا جائے جو اختلاف کا سبب ہیں، تو آٹھ شرطیں نظر آتی ہیں۔ دو شرطیں شکار اور عام جانور کے ذبح میں مشترک ہیں یعنی نیت اور تسمیہ۔ اور چھ شرطیں اس طریقِ ذبح کے ساتھ مخصوص ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اگر آلہ یا شکاری جانور نے شکار کے اعضا قتل آر پار نہیں کیے تو اسے فوراً اس طرح ذبح کیا جائے جس طرح پالتو جانور کو ذبح کیا جاتا ہے بشرطیکہ ضرب سے یا شکاری جانور کے حملہ سے وہ مر نہ گیا ہو اور قابو میں آ جائے۔ لیکن اگر اس کے اعضا قتل آر پار ہو چکے ہیں تو ذبح کرنا واجب نہیں ہے گرچہ یہ مستحب ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ شکار پر جو حملہ ہوا ہے اس کا آغاز خود شکار کرنے والے کی طرف سے ہو، کوئی غیر اس میں پہل نہ کرے یعنی آلۂ شکار سے اس کا آغاز نہ ہو جیسا کہ جال لگا کر ہوتا ہے نہ شکاری جانور یا پرندہ کی طرف سے اس کا آغاز ہو جیسے کتا کبھی کبھی خود سے جھپٹ پڑتا ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ زخمی کرنے میں ایسا کوئی فرد شریک نہ ہو جس کا عمل عقر ذبح نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جس جانور کا شکار کیا ہے اس میں کوئی شبہ نہ ہو، یہ شبہ آنکھوں سے اوجھل ہونے کی صورت میں پیدا ہوتا ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ جس وقت شکاری جانور کو چھوڑا گیا ہے اس وقت شکار پر قابو نہ پایا جا سکے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ شکاری جانور کی دہشت سے یا اس کی ٹکر سے اس کی موت نہ واقع ہوئی ہو۔

یہ وہ اصولی شرائط ہیں جنہیں تسلیم کرنے یا نہ کرنے کے حوالہ سے فقہا کے درمیان اختلافات ہوئے۔ بسا اوقات بعض شرائط میں علما کے درمیان اتفاق ہوا مگر الگ الگ واقعات میں ان میں اختلافات رونما ہو گیا۔ جیسے مالکیہ اس پر متفق ہیں کہ یہ شرط میں داخل ہے کہ حملہ کا آغاز شکار کرنے والے آدمی کی طرف سے ہو مگر اس میں اختلاف ہو گیا جب کہ جانور یا پرندہ خود بخود نکل کھڑا ہو یا مالک کے ہاتھ سے فرار ہو جائے پھر مالک اسے اُکسا کر شکار پر آمادہ کرے تو وہ شکار جائز ہوگا یا نہیں؟ کیوں کہ اس حالت میں دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ شرط موجود ہے اور نہیں بھی ہے۔ یا جیسے امام ابو حنیفہ اور امام مالک اس پر متفق ہیں کہ شکار کے لیے یہ شرط ہے کہ اگر وہ دیکھے کہ اعضا قتل آر پار نہیں ہوئے ہیں تو مرنے سے پہلے اسے ذبح کر دے بشرطیکہ وہ قابو میں

ہو۔مگر دونوں میں اس پر اختلاف ہے جب کہ شکار کو زندہ چھڑا لے اور ذبح پر قابو پانے سے پہلے اسی کے ہاتھ میں وہ مر جائے۔ امام ابوحنیفہ ایسے شکار کو ممنوع کہتے ہیں اور امام مالک اسے جائز مانتے ہیں اور پہلی رائے کا اظہار یہاں بھی کرتے یعنی جب کہ شکاری جانور سے اسے چھڑانے پر وہ قادر نہ ہو سکا تا آنکہ شکار مر گیا۔اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دونوں صورتوں کی گنجائش ہے کہ اس نے شکار کو اس حال میں حاصل کیا کہ اعضائے قتل آر پار نہ تھے اور شکاری جانور کے تصرف میں بھی نہ تھا گویا وہ کوتاہی کا مرتکب ہوا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ کوتاہ عمل کے مشابہ نہیں ہے اور اس سے کوئی کوتاہی سرزد نہیں ہوئی۔

اگر یہ تمام شرائط آلہ اور شکار کرنے والے آدمی کی شرائط کے ساتھ جو عنقریب زیرِ بحث آئیں گی، شکار کے لیے اور بنیادی شرائط ہیں تو اب اُن میں سے متفقہ اور اختلافی تمام شرائط اور اتفاق کے تمام اسباب اور ان سے پیدا شدہ مشہور فروعی مسائل کا تذکرہ ضروری ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ کا نام لینا اور نیت کرنا وہ شرطیں ہیں جن میں علما کا اختلاف اور اس کے اسباب کتاب الذّبائح میں بیان ہو چکے ہیں۔ ذبح میں نیت کو شرط قرار دینے کی جہت سے اُسے شرط سمجھنے والوں کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ ایک شکار پر شکاری جانور کو چھوڑے اور اُس شکار کے علاوہ کسی اور شکار کو وہ پکڑ لے جس پر اُس نے شکاری جانور کو نہیں چھوڑا تھا۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور اس کا گوشت کھایا جائے گا۔ اسی جہت سے نادیدہ شکار پر شکاری جانور کو چھوڑنے میں اصحاب مالک کا اختلاف ہے جیسے کوئی کوئی شکاری جانور کسی جھاڑی میں یا ٹیلے کے پیچھے دوڑا دے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہاں کچھ ہے یا نہیں؟ اس طرح کے ارادہ میں لاعلمی کا شائبہ موجود ہے۔

شکار کے طریقِ ذبح کے ساتھ مخصوص چھ شرطوں میں سے پہلی شرط یہ بتائی گئی ہے کہ شکار کے اعضاء قتل اگر آر پار نہ ہوں تو زخمی کرنے کا یہ مخصوص طریقہ اُسی وقت ذبح سمجھا جائے گا جب کہ مالک نے اسے زندہ نہ پکڑا ہو۔ جمہور علما نے یہ شرط اس لیے رکھی ہے کہ حدیثِ عدی بن حاتمؓ کی بعض روایات ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَإِنْ أَدْرَكْتَهُ حَيًّا فَاذْبَحْهُ

(اور اگر تم اسے زندہ پاؤ تو اسے ذبح کر دو)

امام نخعی کہتے تھے کہ اگر تم اسے زندہ پاؤ اور تمہارے پاس اسے ذبح کرنے کے لیے کوئی دھار دار چیز نہ ہو تو اس پر کتوں کو چھوڑ دو تا کہ وہ اسے مار ڈالیں۔ اور حسن بصری بھی آیت قرآنی فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم کے سیاق میں اسی کے قائل تھے۔ اس شرط کی جہت سے امام مالک کہتے ہیں کہ مالک شکار حاصل کرنے میں سستی نہ کرے۔ اگر اس نے سستی کی اور شکار مر گیا تو اگر اعضائے قتل تیر لگنے کی وجہ سے آر پار ہوئے ہیں تو اس کا گوشت حلال ہو گا ورنہ حلال نہیں ہو گا کیوں کہ اگر اس نے سُستی نہ کی ہوتی تو اس کا امکان تھا کہ شکار زندہ اس کے ہاتھ آتا اور اس کے اعضائے قتل آر پار نہ ہوتے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ فعلِ شکار کا آغاز خود شکار کرنے والے کی جانب سے ہو اور اس میں اتّصال ہو تا آنکہ شکار کو جا لگے۔ اس جہت سے علما کا اختلاف اس میں ہے کہ اگر جال میں جانور پھنس جائے اور اس کی کسی دھار دار چیز سے اس کے اعضائے قتل آر پار ہو جائیں تو کیا حکم ہو گا؟ ایسے شکار کو کھانے سے امام مالک، امام شافعی اور جمہور نے منع کیا ہے اور حسن بصری نے اس میں رخصت دی ہے۔ اسی اصول کی روشنی میں امام مالک نے اس شکار کو بھی جائز نہیں کہا ہے جس پر اس نے شکاری جانور چھوڑا۔ مگر وہ کسی اور چیز میں الجھ گیا پھر خود ہی شکار کی طرف پلٹ آیا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ شکار کو زخمی کرنے میں کوئی ایسا شریک نہ ہو جس کا زخمی کرنا اِس کے لیے عملِ ذبح نہ ہو۔ اس شرط پر میری یادداشت کے مطابق اجماع ہے کیوں کہ اس صورت میں اسے معلوم نہیں ہوگا کہ جانور کو کس نے مارا ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ عین شکار میں اور اسے مارنے میں کوئی شبہ نہ ہو۔ اس جہت سے وہ مختلف الرائے ہیں جب کہ شکار کو پچھاڑنے کی جگہ معلوم نہ ہو۔ کبھی امام مالک کہتے ہیں کہ پچھاڑنے کی جگہ غائب ہے تو شکار کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جب کہ شکار پر تمہارے کتے کا نشان ہو یا اس پر تمہارا تیر پیوست ہو جب کہ رات نہ گزری ہو اور اگر رات گزر گئی ہے تو میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں۔ ثوری بھی کراہیت کے قائل ہیں۔ عبدالوہاب کا قول ہے کہ اگر شکاری جانور اور شکار کے درمیان رات حائل ہے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ تیر کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں شکار کھایا جائے گا جب کہ اعضائے قتل آر پار ہوں۔ امام مالک المدوّنۃ میں لکھتے ہیں کہ دونوں میں شکار نہیں کھایا جائے گا جب کہ رات گزر گئی ہو گرچہ اعضائے قتل آر پار ہو گئے ہوں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ قیاس یہی کہتا ہے کہ شکار نہ کھایا جائے جب کہ اسے پچھاڑنے کی جگہ موجود نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر شکار اور اس کے پیچھے کتا دونوں نظروں سے اوجھل ہو جائیں پھر آدمی اسے مرا ہوا پائے تو اسے کھایا جا سکتا ہے بشرطیکہ کتے نے تلاش ترک نہ کر دی ہو۔ اگر اس نے تلاش کرنا چھوڑ دیا ہے تو ہم اسے کھانا مکروہ سمجھتے ہیں۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں: عین شکار میں یا اس کے ذبح میں پیدا ہونے والا شبہ، اور دوسری چیز ہے احادیث کے درمیان اختلاف۔ امام مسلم، امام نسائی، امام ترمذی اور امام داوٗد نے حضرت ابو ثعلبہؓ سے بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس شکار کے بارے میں روایت کی ہے جس پر تین دن گزر چکے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلْ مَالَم يَنتَن

(کھاؤ اگر اس میں بو نہ آ گئی ہو)

امام مسلم نے حضرت ابو ثعلبہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا رَمَيتَ سَهمَكَ فَغَاب عَنكَ مَصرَعُهُ فَكُلْ مَالَم يَبِتْ

(جب تم اپنا تیر چلاؤ اور شکار کو پچھاڑنے کی جگہ تم سے اوجھل ہو تو اس کا گوشت کھا لو بشرطیکہ رات نہ گزری ہو)

اور حدیث عدی بن حاتمؓ کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذا وَجَدْتَ سَهمَكَ فِيهِ وَلَم تَجِدْ فِيهِ أَثَرَ سَبُعٍ وَعَلِمتَ أَنَّ سَهمَكَ قَتَلَهُ فَكُلْ

(جب تم شکار کے جسم پر اپنا تیر پاؤ اور اس پر کسی درندے کا اثر تمہیں دکھائی نہ دے اور تمہیں معلوم ہو جائے کہ تمہارے تیر نے ہی اس کا کام تمام کیا ہے تو اسے کھا لو)

اسی باب میں اُس شکار کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جو تیر سے زخمی ہو یا شکاری جانور اسے زخمی کرے اور وہ پانی میں گر پڑے یا کسی بلند جگہ سے گر کر ہلاک ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیوں کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ کس وجہ سے اس کی موت ہوئی ہے۔ اِلّا یہ کہ تیر نے اس کے اعضائے قتل کو آر پار کر دیا ہو اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو کہ تیر لگنے سے ہی اس کی موت واقع ہوئی ہے۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ پانی میں گر گیا ہے اور اس کے اعضائے قتل آر پار ہیں تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ اور اگر بلند جگہ سے گر کر ہلاک ہوا ہے تو اس کا

گوشت کھایا جائے گا۔ عطا کا قول ہے کہ سرے سے نہیں کھایا جائے گا اگر اعضائے قتل کٹے ہیں خواہ پانی میں گرا ہو یا کسی بلند مقام سے گرا ہو کیوں کہ اس کا امکان ہے کہ اعضائے قتل کے آر پار ہونے سے پہلے پانی کی وجہ سے یا بلندی سے گرنے کی وجہ سے اس کی جان گئی ہو۔

شکاری جانور سے ٹکر کھا کر اگر موت آئی ہے تو ابن القاسم کسی وزنی چیز پر اسے قیاس کرتے ہوئے اس کا گوشت ممنوع قرار دیتے ہیں اور آیت قرآنی فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم کے عام ہونے کی وجہ سے اشہب اسے جائز مانتے ہیں۔ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر شکاری جانور کی دہشت سے وہ مر جائے تو وہ جائز نہیں ہے۔

شکاری جانور چھوڑتے وقت شکار پر قابو نہ رکھنے کی جو شرط ہے وہ میرے علم میں متفقہ شرط ہے۔ اسے ذبح کیا جائے گا جب کہ بغیر کسی خوف یا دھوکہ کے شکار کو ہاتھ سے پکڑا جا سکے اور وہ اس طرح سے کہ کسی چیز میں پھنس گیا ہو یا کسی چیز سے چپک گیا ہو یا کسی نے تیر مار کر اس کے بازو یا پاؤں توڑ دیئے ہوں۔ اس باب کی متعدد فروعیات ہیں کہ کس حالت میں شکار کو قابو میں تصور کیا جائے گا اور کس حالت میں نہیں؟ جیسے کسی جانور کو کتے گھیر لیں اور وہ کسی کھائی میں گر جائے تو مسلک مالکی کے ایک قول کے مطابق اس کا گوشت کھایا جائے گا اور دوسرے قول کے مطابق نہیں کھایا جائے گا۔ اسی طرح زخمی کرنے کی صفت میں علما کا اختلاف ہے جب کہ شکار پر ضرب لگے اور اس کا کوئی عضو الگ ہو جائے۔ ایک گروہ کے مطابق الگ حصّہ کو چھوڑ کر شکار کا گوشت کھایا جائے گا اور دوسرے گروہ کے مطابق پورا شکار کھایا جائے گا۔ ایک گروہ نے الگ ہونے والے عضو کے جائے قتل ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ عضو جائے قتل ہے تو پورا شکار جائز ہے اور اگر جائے قتل کے علاوہ ہے تو شکار کھایا جائے گا مگر عضو کا کھانا جائز نہ ہوگا یہ امام مالک کے قول کا مطلب ہے۔ اس سے ان کا یہ اختلاف بھی ہے کہ قطع دو آدھے حصّوں میں ہوا ہے یا قطع شدہ ایک حصّہ دوسرے سے بڑا ہے؟

اختلاف کا سبب حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا آیت قرآنی کے عموم سے تعارض ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ

مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ

(زندہ چوپائے کا جو حصّہ کاٹا جائے گا وہ مردار ہوگا)

یہ حدیث آیت فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم (المائدہ: ۴) اور آیت تَنَالُهُ أَيْدِيكُم وَرِمَاحُكُم (المائدة: ۹۴) کے عموم سے متصادم ہے۔ جن فقہا نے شکار کے حکم یعنی مطلق عقر (زخمی کرنا) کو غالب رکھا اُن کے نزدیک شکار بھی کھایا جائے گا اور قطع شدہ عضو بھی۔ انہوں نے حدیث کو پالتو جانور پر محمول کیا ہے اور جن لوگوں نے اسے جنگلی اور پالتو تمام جانوروں پر محمول کیا ہے اور اس عموم سے حدیث کی روشنی میں قطع شدہ عضو کو مستثنیٰ کر دیا ہے اُن کے نزدیک شکار کھایا جائے گا مگر عضو بریدہ نہیں۔ اور جن لوگوں نے حدیث کے لفظ وَهِيَ حَيَّةٌ سے حیات پائیدار کا اعتبار کیا ہے انہوں نے عضو کے جائے قتل ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا ہے۔

باب ۔۴

شکار کرنے والے کے متعلق شرائط

شکاری سے متعلق شرائط وہی ہیں جو ذبح کرنے والے سے متعلق اور ان تمام متفقہ اور اختلافی شرائط پر بحث کتاب الذبائح میں ہو چکی ہے۔ خشکی میں شکار کرنے سے متعلق ایک زائد شرط ہے وہ یہ کہ وہ حالت احرام میں نہ ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے کہ

وَحُرِّمَ عَلَيْكُم صَيْدُ البَرِّ مَا دُمْتُم حُرمًا (المائدة: ۹۶)

(اور خشکی کا شکار، جب تک تم احرام کا حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے)

لیکن اگر کوئی حالت احرام میں شکار کر لے تو کیا وہ شکار حلال شخص کے لیے حلال ہوگا یا وہ مُردار سمجھا جائے گا اور کسی کے لیے سرے سے حلال نہ ہوگا؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اسے مُردار قرار دیتے ہیں اور امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابوثور اسے غیر مُحرم افراد کے لیے حلال کہتے ہیں۔ اختلاف کا سبب وہی مشہور اصول ہے کہ کیا ممانعت ممنوع چیز کے فساد پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ یہ چور اور غاصب شخص کے ذبح کے مقام پر ہے۔ اس باب میں مجوسی کے سدھائے ہوئے کتے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اس سے شکار کرنے کو جائز مانتے ہیں کیوں کہ قابلِ اعتبار شکاری ہے نہ کہ آلہ۔ یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ وغیرہ کا قول ہے۔ اسے جابر بن عبداللہؓ، حسن، عطا، مجاہد اور ثوری نے مکروہ کہا ہے کیوں کہ آیت:

وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ (المائدة: ۴)

میں خطاب مسلمانوں سے ہے۔ مقصود کے اعتبار سے اس کتاب میں اتنی بحث کافی ہے وَاللهُ الموفِّقُ لِلصَّواب.

كتاب العقيقة

اس کتاب کے اصولوں پر مشتمل گفتگو چھ ابواب میں منقسم ہے۔

باب (۱) عقیقہ کا حکم

باب (۲) عقیقہ کا محل

باب (۳) کس کا عقیقہ ہوگا اور کتنے جانور ذبح ہوں گے۔

باب (۴) عقیقہ کا وقت

باب (۵) جانور کی عمر اور اس کی صفت

باب (۶) گوشت اور دوسرے حصّوں کا حکم

باب ۔ ۱

عقیقہ کا حکم

ایک گروہ نے جس میں ظاہری علما شامل ہیں، عقیقہ کو واجب قرار دیا ہے۔ جمہور نے اسے سنت کہا ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے فرض مانتے ہیں نہ سنت۔ ایک قول ہے کہ اُن کے قول کا ماحصل ہے کہ یہ محض نفل ہے۔ اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث سمرہؓ کا ظاہر اسے واجب قرار دیتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُّ غُلَامٍ مُرْتَهِنٌ بِعَقِيْقَتِهِ تُذْبَحُ عَنْهُ يَوْمَ سَابِعِهِ وَيُمَاطُ عَنْهُ الأَذَىٰ

(ہر بچہ اپنے عقیقہ کے جانور کے مرہون ہے جسے اُس کی طرف سے ساتویں دن ذبح کیا جائے گا اور اس کی گندگی دور کی جائے گی)

جب کہ دوسری حدیث کا ظاہر عقیقہ کو جائز یا مستحب قرار دیتا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عقیقہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا أُحِبُّ الْعُقُوقَ وَمَنْ وُلِدَ لَه وَلَدٌ فَاَحَبَّ اَنْ يَنْسُكَ عَنْ وَلَدِهٖ فَلْيَفْعَلْ

(میں عقیقہ کرنا پسند نہیں کرتا جس کے یہاں بچہ کی ولادت ہو اور وہ بچے کے طرف ذبح کرنا چاہے تو کرے)

جن فقہا نے اس سے استحباب کا حکم سمجھا، انہوں نے عقیقہ کو سنت قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے اس سے مباح ہونا مراد لیا انہوں نے کہا کہ یہ نہ فرض ہے نہ سنت۔ دونوں حدیثوں کی تخریج امام داؤد نے کی ہے۔ اور جس نے حدیث سمرہؓ پر عمل کیا ہے اسے واجب قرار دیا ہے۔

باب۔۲
عقیقہ کا محل

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ عقیقہ میں وہی آٹھوں جوڑے ذبح کرنا جائز ہیں جو قربانی میں جائز ہیں۔ امام مالک نے قربانی کے جانوروں کے سلسلہ میں اپنے مسلک کے مطابق بھیڑ کو ذبح کرنا پسند کیا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ عقیقہ میں اونٹ یا گائے کافی ہے یا نہیں؟ تمام فقہا اپنے اصول پر قائم ہیں کہ اونٹ گائے سے افضل ہے اور گائے بھیڑ بکری سے افضل ہے۔ اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث اور قیاس کا تعارض ہے۔ حدیثِ ابن عباسؓ میں ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حسن اور حسین کی طرف سے ایک ایک مینڈھے کا عقیقہ کیا تھا" دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

عَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ وَعَنِ الْغُلَامِ شَأتَانِ

(لڑکی کی طرف سے ایک بکری اور لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ہیں)

قیاس اسے قربانی والی عبادت قرار دیتا ہے اس لیے اس میں سب سے افضل ہدی پر قیاس کرنا ہے

باب ۔۳

کس کا عقیقہ ہوگا اور کتنے جانور ذبح ہوں گے

جمہور کا اتفاق ہے کہ صرف مذکور و مونث بچوں کا عقیقہ ہوگا۔ حسن کی شاذ رائے ہے کہ بچی کا عقیقہ نہیں ہوگا۔ بعض علما نے بڑوں کے عقیقہ کو جائز کہا ہے۔ بچے کے ساتھ عقیقہ کو مخصوص کرنے کے حق میں جمہور کی دلیل حدیث کے الفاظ يَومَ سَابِعِهِ (اس کی پیدائش کے ساتویں دن) ہیں۔ مخالف رائے رکھنے والوں کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ حدیث ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت سے سرفراز ہونے کے بعد اپنی جانب سے عقیقہ کیا''۔ لڑکی سے متعلق ہونے پر ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ ''لڑکی کی طرف سے ایک بکری اور لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ہیں''۔ جو لوگ صرف لڑکوں کے لیے عقیقہ کو خاص کرتے ہیں ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ ''ہر لڑکا اپنے عقیقہ کا مرہون ہے''۔

جانوروں کی تعداد بھی مختلف فیہ ہے۔ امام مالک لڑکا اور لڑکی دونوں کی طرف سے ایک ایک بکری کا عقیقہ مانتے ہیں۔ امام شافعی، امام ابوثور، امام داؤد اور امام احمد کہتے ہیں کہ لڑکی کی طرف سے ایک بکری اور لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ہیں۔ سببِ اختلاف اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک حدیثِ امّ کرز کعبیؓ ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ

عَنِ الْغُلَامِ شَأتَانِ مُكَافَأتَانِ وَعَنِ الجَارِيَةِ شَأةٌ

(لڑکے کے عوض دو ملتی جلتی بکریاں ہیں اور لڑکی کے عوض ایک بکری ہے)

اس حدیث کا تقاضا ہے کہ اس معاملہ میں مذکور مونث میں فرق ہو۔ اور حسنؓ و حسینؓ کی جانب سے ایک ایک مینڈھا عقیقہ کرنے کی روایت دونوں میں برابری کا تقاضا کرتی ہے۔

باب ۔ ۴

عقیقہ کا وقت

جمہور علما کی رائے ہے کہ عقیقہ کا وقت نومولود کا ساتواں دن ہے۔ امام مالک ہفتہ میں اُس دن کو شمار نہیں کرتے جس میں اس کی ولادت ہوئی ہے بشرطیکہ وہ دن میں پیدا ہوا ہو۔ عبدالملک ابن الماجشون اسے بھی شمار کرتے ہیں۔ ابن القاسم کتاب العتبیۃ میں کہتے ہیں کہ اگر رات میں عقیقہ کیا گیا تو جائز نہیں ہوگا۔ اصحاب مالک کے درمیان آغازِ وقت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ قربانی کا وقت یعنی چاشت کا وقت ہے۔ دوسرا قول ہدی کے سلسلہ میں امام مالک پر قیاس کرتے ہوئے فجر کے بعد کا ہے۔ بلاشبہ جس نے رات میں قربانی کو جائز کہا ہے وہ عقیقہ کو بھی جائز تسلیم کرے گا۔ ایک قول ہے کہ دوسرے اور تیسرے ہفتہ میں بھی عقیقہ جائز ہے۔

باب ۔ ۵

جانور کی عمر اور صفت

عقیقہ کے لیے جانور کی عمر اور صفت وہی ہے جو قربانی کے جانور کی ہے۔ یعنی اُن عیوب سے پرہیز کیا جائے جن سے قربانی کے جانور میں پرہیز کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں مسلک مالکی میں اور اس سے باہر کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے۔

باب ۔ ٦

جانور کے گوشت اور اس کے دوسرے اجزا کا حکم

عقیقہ کے گوشت، کھال اور تمام اجزا کا حکم وہی ہے جو قربانی کے جانور کا کھانے میں، صدقہ کرنے میں اور فروخت کی ممانعت میں حکم ہے تمام علما کی رائے ہے کہ دور جاہلیت میں جانور کے خون سے بچے کے سر کو رنگنے کا جو دستور تھا وہ اسلام میں منسوخ ہو گیا ہے۔ کیوں کہ حدیثِ بریدہ اسلمیؓ کی صراحت ہے کہ دورِ جاہلیت میں ہمارے یہاں رسم رائج تھی کہ جب ہمارے ہاں کوئی لڑکا پیدا ہوتا ہم اس کے لیے ایک بکری ذبح کرتے اور اس کے خون سے لڑکے کا سر لت پت کر دیتے۔ جب اسلام آیا تو ہم ذبح کرتے ہیں، اس کا سر مونڈتے ہیں اور اس پر زعفران کا لیپ کرتے ہیں''۔ حسن اور قتادہ کی شاذ رائے ہے کہ خون میں روئی ڈبو کر بچے کے سر سے مَس کر دیا جائے۔ عقیقہ کے جانور کی ہڈی کو توڑنا مستحب ہے کیوں کہ جاہلیت میں جوڑوں سے اسے کاٹتے تھے۔ ساتویں دن نومولود کا سر مونڈنے میں اور اس کے بال برابر چاندی صدقہ کرنے میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق مستحب ہے اور دوسرے قول کے مطابق غیر مستحب ہے۔ یہ دونوں اقوال امام مالک سے مروی ہیں۔ مستحب قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔ یہ ابن حبیب کا قول ہے کیوں کہ امام مالک نے الموطأ میں روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی فاطمہؓ نے حسنؓ، حسینؓ، زینبؓ اور امّ کلثومؓ کے بال مونڈے اور اس کے برابر چاندی صدقہ کی''۔

كتاب الأطعمة والأشربة

اس کتاب سے متعلق اصولی گفتگو دو موضوعوں میں منقسم ہے:

پہلا موضوع : حالت اختیار میں حرام اشیا

دوسرا موضوع : حالت اضطرار میں حرام اشیا کا استعمال

پہلا موضوع۔ حالت اختیار میں حرام اشیا

انسانی غذا نباتات اور حیوانات ہیں۔ جن حیوانات سے ہم غذا حاصل کرتے ہیں اُن میں بعض شریعت میں حلال ہیں اور بعض حرام۔ ان میں بعض برّی ہیں اور بعض بحری ہیں۔ حرام کی بھی دو قسمیں ہیں: عین حرام اور کسی سبب کی وجہ سے حرام۔ ان تمام میں بعض امور متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔ کسی سبب کی وجہ سے حرام کردہ اشیا کی نو قسمیں ہیں:

۱۔ مردار
۲۔ مختنقہ (جو جانور گلا گھٹ کر مرا ہو)
۳۔ موقوذہ (جو جانور چوٹ کھا کر مرا ہو)
۴۔ متردیۃ (جو جانور بلندی سے گر کر مرا ہو)
۵۔ نطیحۃ (جو جانور ٹکر کھا کر مرا ہو)
۶۔ جسے درندے نے پھاڑ کھایا ہو۔
۷۔ وہ جانور جس میں ذبح کی کوئی شرط پوری نہ ہوئی ہو
۸۔ گندگی کھانے والا جانور
۹۔ حلال کھانا جس میں نجاست مل جائے

مردار کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ خشکی جانور کا مردار حرام ہے۔ سمندر کے مردار کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اسے مطلقاً حلال کہا ہے۔ دوسرے گروہ نے اسے مطلقاً حرام قرار دیا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ جو مچھلی مرنے کے بعد سطح آب پر آجائے وہ حرام ہے۔ اور جسے ساحل پر چھوڑ کر سمندر پیچھے ہٹ جائے وہ حلال ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا تعارض اور بعض احادیث سے کتاب الٰہی کے عموم کا کلی تصادم ہے۔ بعض احادیث سے کتاب الٰہی جزوی طور پر ہم آہنگ ہے اور بعض احادیث آپس میں جزوی طور پر متصادم ہیں۔

عموم اس آیت قرآنی میں ہے

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (المائدۃ:۳)

(تم پر حرام کیا گیا ہے مُردار)

اس عموم سے کلّی طور پر متصادم دو حدیثیں ہیں ایک حدیث متفق علیہ ہے اور دوسری مختلف فیہ ہے۔ متفق علیہ حدیثِ جابرؓ ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ ''اصحاب رسول نے ایک مچھلی پائی جسے عنبر کہا جاتا تھا، یا کوئی جانور تھا جسے سمندر نے باہر پھینک دیا تھا۔ انہوں نے بیس بائیس دن یا ایک ماہ تک اسے استعمال کیا۔ پھر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سارا حال بتایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا اس کا گوشت کچھ بچا ہے؟ انہوں نے کچھ حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے تناول فرمایا:''۔ یہ حدیث اپنے لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے کتاب الٰہی سے کلّی طور پر متصادم ہے۔

دوسری مختلف فیہ حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ وَالحِلُّ مَيْتَتُهُ

(اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)

کتاب الٰہی کے عموم سے جزوی طور ہم آہنگ وہ حدیث ہے جس کی روایت اسماعیل بن امیہ نے ابو الزبیر سے بواسطہ جابرؓ بواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے کہ

مَا أَلْقَى البَحْرُ أَوْجَزَرَ عَنْهُ فَكُلُوهُ وَمَا طَفَا فَلَا تَأْكُلُوهُ

(جو سمندر ڈال دے یا جسے چھوڑ کر سمندر پیچھے ہٹ جائے اسے کھالو اور جو مر کر سطح آب پر آ جائے اسے نہ کھاؤ)

یہ حدیث فقہا کے نزدیک حدیث مالک سے بہت کمزور ہے۔ حدیثِ مالک کی کمزوری کا سبب یہ ہے کہ اس کے بعض راوی غیر معروف ہیں اور وہ ایک ہی طریق سے وارد ہے۔ ابو عمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ اس کے راوی معروف ہیں اور وہ کئی طرق سے مروی ہے۔ حدیثِ جابرؓ کا ضعف یہ ہے کہ ثقہ راویوں نے اسے حضرت جابرؓ پر موقوف روایت کے طور پر بیان کیا ہے۔

جن فقہا نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث کو حدیثِ ابو ہریرہؓ پر ترجیح اس لیے دی ہے کہ کتاب الٰہی کا عموم اس کے حق میں ہے انہوں نے صرف اُسی مراد کو مستثنیٰ کیا ہے جسے چھوڑ کر سمندر پیچھے ہٹ جائے کیوں کہ اس معاملہ میں کوئی تعارض نہیں ہے اور جن لوگوں نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کو ترجیح دی ہے انہوں نے سمندر کے مردار کو مطلقاً حلال کہا ہے۔ جن فقہا نے سمندر کے مردار کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے انہوں نے کتاب الٰہی کے عموم کو ترجیح دی ہے۔ مطلق جواز کا مسلک امام مالک اور امام شافعی کا ہے۔ ممانعت کا مسلک امام ابوحنیفہ کا ہے۔ ان کے علاوہ ایک گروہ نے فرق کیا ہے۔ مُردار کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث کے درمیان تعارض ہے۔ حدیث یہ ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانور کے گوشت اور دودھ کی ممانعت کی ہے''۔ اس کی تخریج امام ابوداؤد نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔ اس کا مخالف قیاس یہ ہے کہ جانور کے پیٹ میں جو جاتا ہے وہ اس کا گوشت بن جاتا اور اس کے تمام اجزا میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں جانور کا گوشت حلال ہے تو جس چیز سے گوشت بنتا ہے اسے بھی لازماً حلال ہونا چاہیے جیسے گوشت جب کہ وہ مٹی بن جائے یا خون جب کہ وہ گوشت بن جائے۔ امام شافعی گندگی کھانے والے جانور کو حرام کہتے ہیں اور امام مالک اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔

نجاست اگر حلال چیز میں مل جائے تو اس میں اصل وہ مشہور حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول سے اس چوہیا کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گر جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اگر گھی جم گیا ہے تو اسے اور اس کے آس پاس سے نکال پر پھینک دو اور بقیہ کھالو اور اگر وہ سیال ہے تو اسے انڈیل دو (یا اس کے قریب نہ پھٹکو)''۔

حلال کھانوں میں نجاست مل جائے تو اس میں علما کے دو مسلک ہیں، بعض علما صرف اختلاط کو حرمت کے لیے کافی سمجھتے ہیں خواہ کھانے کا رنگ، بو، ذائقہ کی جہت سے تبدیل نہ ہوا ہو۔ یہی مشہور مسلک ہے۔ اور اسی پر جمہور کا عمل ہے۔ دوسرا مسلک وہ ہے جس میں تبدیلی کا اعتبار کرتے ہیں۔ یہ اہلِ ظاہر کا قول ہے اور امام مالک سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے۔ اختلاف کا سبب حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس حدیث کو اس خاص کے باب میں رکھتا ہے جس سے خاص مراد لیا جاتا ہے۔ اور یہ علما ظاہریہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو اس کے ظاہر پر منطبق کیا جائے گا اور تمام چیزوں میں قابلِ

اعتبار نجاست کے ذریعہ تبدیلی آنا یا نہ آنا ہے۔ بعض فقہا اس حدیث کو اس خاص کے باب میں شمار کرتے ہیں جس سے عام مراد لیا جاتا ہے اور یہ جمہور فقہا ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ محض نجاست کے مل جانے سے حلال نجس ہو جاتا ہے مگر اُن کو جامد اور سیّال کے درمیان تفریق کی علّت سمجھ میں نہیں آئی کیوں کہ دونوں حالتوں میں نجاست موجود رہتی ہے گرچہ ایک حالت میں زیادہ رہتی ہے یعنی سیّال ہونے کی صورت میں نجاست جلد پھیل جاتی ہے اس لیے کم اختلاط اور زیادہ اختلاط میں تفریق ناگزیر تھی مگر انہوں نے یہ تفریق نہیں کی گویا کہ حدیث کے ظاہر کے بعض حصّوں پر ہی انہوں نے اکتفا کیا ہے۔ اور اس کے بعض حصّوں پر قیاس کیا ہے اسی لیے ظاہری علما نے حدیث کے پورے ظاہر کا اعتراف کیا ہے۔

عینِ حرام میں سے بعض پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے دو چیزوں پر مسلمانوں کا اتفاق ہے ایک خنزیر کا گوشت اور دوسری چیز خون ہے۔ خنزیر کے گوشت، خون، چربی اور کھال سب کے حرام ہونے پر اتفاق ہے۔ اس کے بالوں سے استفادہ کرنے اور دباغت کردہ یا نادباغت کردہ کھال کے پاک ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ اور یہ بحث کتاب الطّھارۃ میں ہو چکی ہے۔

خون کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ ذبح کردہ حیوان سے بہا ہوا خون حرام ہے۔ جو خون بہایا نہ گیا ہو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مچھلی کے خون کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض علما اسے نجس کہتے ہیں اور بعض اسے نجس نہیں کہتے۔ ان سب مسائل میں مالکی مسلک میں اور اس سے باہر اختلافات موجود ہیں۔ جو خون بہایا نہ گیا ہو اس کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب مطلق اور مقید میں تعارض ہے۔ آیت قرآنی **حُرِّمَتْ عَلَيْكُم المَيْتَةُ وَالدَّمُ (المائدۃ: ۳)** کا تقاضا ہے کہ خون ہر طرح کا حرام ہو خواہ بہایا گیا ہو یا نہ بہایا گیا ہو۔ اور آیت **أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (الأنعام: ۱۴۵)** کا تقاضا ہے کہ دلیل خطاب کی رو سے صرف بہایا ہوا خون ہی حرام ہو۔ جن فقہا نے مطلق کو مقید کی طرف لوٹایا انہوں نے حرمت کے لیے خون کا بہنا مشروط قرار دیا اور جن علما نے یہ سمجھا کہ مطلق میں مقیّد سے زائد ایک حکم ہے اور مقید پر مطلق کو اختیار کیا اور خون کم ہو یا زیادہ اسے حرام سمجھا۔ خون کی حرمت کے لیے بہنے کی شرط ذبح کردہ حیوان میں ہے یعنی جو حلال جانور کو ذبح کرتے وقت بہے۔ زندہ حیوان سے جو خون نکلتا ہے اس کی تھوڑی سی مقدار بھی حرام ہے۔ اسی طرح اس جانور کے خون کا معاملہ بھی ہے جس کا کھانا حرام ہے۔ اسے گرچہ ذبح کر دیا جائے اس کا خون کم ہو یا زیادہ، بہر صورت حرام ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مچھلی کے خون کی حرمت میں جو اختلاف ہے اس کا سبب عموم اور قیاس میں تعارض ہے۔ عموم اللہ کے قول **وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُم المَيْتَةُ وَالدَّمُ (المائدۃ: ۳)** میں ہے اور قیاس یہ ہے کہ خون حرام و حلال ہونے میں حیوان کی حرمت کے تابع ہو یعنی جس جانور کا مردار حرام ہو اس کا خون بھی حرام ہو اور جس کا مردار حلال ہو اس کا خون بھی حلال ہو۔ اسی لیے امام مالک کہتے ہیں کہ جس میں خون نہ ہو وہ مردار نہیں ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں: ہم نے اس مسئلہ پر **کتاب الطّھارۃ** میں گفتگو کی ہے۔ فقہا اس سیاق میں ایک حدیث بیان کرتے ہیں وہ 'الدّم' کے عموم کی تخصیص کرتی ہے۔ وہ حدیث یہ ہے

أحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَ دَمَانِ

(ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کیے گئے ہیں)

میرا غالب گمان ہے کہ یہ حدیث مشہور کتبِ حدیث میں نہیں ہے۔

وہ حرام اشیا جن کے سلسلہ میں اختلاف ہے چار ہیں:

۱۔ چار پیر والے درندوں اور درندہ پرندوں کا گوشت

۲۔ گھر والے پالتو جانوروں کا گوشت

۳۔ جن جانوروں کو حرم میں قتل کرنے کا حکم ہے اُن کا گوشت

۴۔ ان جانوروں کا گوشت جن سے طبیعت میں وحشت اور تنفر پیدا ہوتا ہے

ابو حامد نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اُس جانور کا گوشت حرام ہے جسے قتل کرنے کی ممانعت آئی ہے جیسے شہد کی مکھی اور خطّاف (ابابیل کی طرح ایک پرندہ) گویا مختلف فیہ حرام جانوروں کی یہ پانچویں جنس ہے۔

پہلا مسئلہ: چوپائے درندوں کی حرمت

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ درندوں کا گوشت مکروہ ہے۔ اسی قول کی بنیاد پر ان کے تمام اصحاب نے موقف اختیار کیا ہے اور یہ قول ان کے نزدیک مغلوب ہے۔ خود امام مالک نے الموطأ میں جو ذکر کیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ درندوں کا گوشت حرام ہے۔ انہوں نے یہ بات حدیثِ ابو ہریرہؓ کے عقب میں کہی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَكْلُ كُلِّ ذِیْ نَابٍ مِّنَ السِّبَاعِ حَرَامٌ

(ہر دانت والے درندے کا گوشت کھانا حرام ہے)

ہمارے نزدیک یہی رائے زیادہ مستحکم ہے۔ امام شافعی، اشہب اور اصحاب مالک اور امام ابو حنیفہ نے درندوں کا گوشت حرام قرار دیا ہے۔ مگر حرام درندوں کی جنس میں ان کے نزدیک اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ گوشت کھانے والا ہر جانور درندہ ہے۔ یہاں تک کہ ہاتھی گوہ اور یہ لبوع (چوہے کی مانند ایک جانور جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی اور دم لمبی ہوتی ہے) بھی ان کے نزدیک درندوں میں شمار ہوں گے۔ اسی طرح نیولا بھی اسی فہرست میں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ گوہ اور لومڑی کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ حرام درندے وہ ہیں جو انسانوں پر حملہ کرتے ہیں جیسے شیر، چیتا اور بھیڑیا۔ یہ دونوں اقوال مسلک مالکی میں موجود ہیں۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ بندر کا گوشت نہیں کھایا جائے گا نہ اس سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک بھی کتا حرام ہے اور اس سے استفادہ ممنوع ہے کیوں کہ انہوں نے اس کے جھوٹے کے نجس ہونے سے اسے نجس العین سمجھا ہے۔

چوپائے درندوں کے گوشت کی حرمت میں اختلاف کا سبب کتاب الٰہی اور احادیث میں تعارض ہے۔ قرآن کا اعلان ہے کہ

قُلْ لَا أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ أَلَيَّ مُحَرَّ مًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْفِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ (الأنعام: ۱۴۵)

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم، ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، اِلّا یہ کہ وہ مردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو، یا سُور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہے، یا فِسق ہو کہ

اللہ کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیا گیا ہو)

اس آیت کا ظاہر بتاتا ہے کہ آیت میں مذکور چیزوں کے علاوہ سب حلال ہیں۔ ابوثعلبہ الخشنیؓ کی حدیث میں ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دانت والے درندے کو کھانے سے منع کیا ہے''۔ اس حدیث کا ظاہر بتاتا ہے کہ درندے حرام ہیں۔ امام بخاری اور امام مسلم نے اسی طرح اس کی روایت کی ہے۔ امام مالک نے اس کے ہم معنی جس حدیث کی طریقِ ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے اُس سے تعارض اور واضح ہو جاتا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ''ہر دانت والے درندے کو کھانا حرام ہے''۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی حدیث اور آیت کو اس طرح جمع کیا جا سکتا ہے کہ حدیث میں مذکور ممانعت کو کراہیت پر محمول کر لیا جائے۔ مگر حدیثِ ابو ہریرہؓ اور آیت کو جمع نہیں کیا جا سکتا سوائے اس کے کہ اُن لوگوں کے قول کے مطابق اُسے آیت کے لیے ناسخ مان لیا جائے جو اضافہ کو نسخ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن کو سنت متواترہ کے ذریعہ منسوخ مانا جا سکتا ہے۔ جن فقہا نے حدیثِ ابوثعلبہؓ اور آیت قرآنی کو جمع کیا انہوں نے درندوں کے گوشت کی حرمت والی حدیث کو کراہیت پر محمول کیا۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حدیث ابو ہریرہؓ میں آیت پر اضافہ شامل ہے انہوں نے درندوں کے گوشت کو حرام قرار دیا۔ اور جن لوگوں نے گوہ اور لومڑی کو حرام کہا ہے انہوں نے لفظ 'سِباع' (درندہ) کے عموم سے استدلال کیا ہے اور جن فقہا نے اس سے حملہ کرنے والے درندوں کی تخصیص کی ہے انہوں نے عبدالرحمٰن بن عمار کی روایت کا سہارا لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے جابر بن عبداللہؓ سے پوچھا، کیا میں گوہ کا گوشت کھالوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ میں نے پوچھا، کیا میں اس کا شکار کر سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا: کیا آپ نے اسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں۔'' اس حدیث کی روایت میں عبدالرحمٰن بن عمار گرچہ منفرد ہیں مگر وہ ائمہ حدیث کے نزدیک ثقہ ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ حضرت جابرؓ کے سامنے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت کھانے کے جواز کو تسلیم کیا تھا۔ جمہور نے اسے حلال قرار دیا ہے کیوں کہ آیت قرآنی دوبارہ آئی ہے۔ ایک گروہ نے اسے حدیثِ ابن عباسؓ کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دانت والے درندہ کو اور ہر پنجہ والے پرندہ کو کھانے سے منع کیا ہے''۔ مگر اس حدیث کی تخریج شیخین نے نہیں کی ہے۔ بس امام ابوداؤد نے اس کا ذکر کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: کھُر والے پالتو جانوروں کا گوشت

اس کے حرام ہونے میں اختلاف ہے یعنی گھوڑے، خچر اور گدھے کے گوشت کی حرمت میں علما مختلف فیہ ہیں۔ جمہور علما پالتو گدھوں کے گوشت کی حرمت پر متفق ہیں البتہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ اسے مباح قرار دیتی ہیں۔ امام مالک سے منقول ہے کہ یہ مکروہ ہے اور اُن سے منقول دوسری روایت جمہور کی تائید میں ہے۔ خچروں پر بھی جمہور متفق ہیں۔ ایک گروہ اسے حرام نہیں مانتا مکروہ کہتا ہے۔ یہ امام مالک سے مروی ہے۔ گھوڑے کے سلسلہ میں امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کا گوشت حرام ہے اور امام شافعی، امام ابو یوسف، امام محمد اور ایک گروہ اسے مباح قرار دیتا ہے۔

پالتو گدھوں کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب آیت مذکور کا ثابت احادیث سے تعارض ہے۔ حدیثِ جابرؓ وغیرہ میں موجود ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خیبر میں پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کر دیا تھا اور گھوڑوں کا

گوشت کھانے کی اجازت دے دی تھی‘‘۔ جن لوگوں نے آیت قرآنی اور اس حدیث کو جمع کیا ہے انہوں نے حدیث کو کراہیت پر محمول کیا ہے اور جنہوں نے آیت کو منسوخ مانا ہے انہوں نے گدھوں کا گوشت حرام قرار دیا ہے یا آیت کو منسوخ ماننے کے بجائے اس پر حدیث کو اضافہ تصور کیا ہے۔ جن فقہا نے پالتو گدھوں کے گوشت کو حرام نہیں مانا ہے انہوں نے اُس روایت سے استدلال کیا ہے جو ابو اسحٰق الشیبانی سے بواسطہ ابن ابی اوفی مروی ہے وہ کہتے ہیں ’’جنگ خیبر میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہم نے ایک گدھا پکڑا۔ اسے ذبح کر کے پکایا اتنے میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے آواز لگائی کے ہانڈیوں کو الٹ کر سب گرادو‘‘۔ ابن اسحٰق کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کا تذکرہ سعید بن جبیر سے کیا تو انہوں نے کہا کہ گدھے کا گوشت اس لیے ممنوع ہے کہ وہ گندگی کھاتا ہے۔

خچر کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک کی دو آیات میں تعارض محسوس ہوتا ہے

وَالخَيْلَ وَالبِغَالَ وَالحَمِيْرَ لِتَركَبُوهَا وَزِيْنَةً (النحل: ۸)

(اس نے گھوڑے اور خچر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہاری زندگی کی رونق بنیں)

اور دوسری آیت ہے

لِتَركَبُوا مِنهَا وَمِنهَا تَأكُلُونَ (المؤمن: ۷۹)

(تاکہ تم ان پر سوار ہو اور ان کا گوشت کھاؤ)

یہ دونوں آیات دلیل خطاب کی رو سے محرّمات کا احاطہ کرنے والی آیت سے متصادم ہیں اور ان دونوں آیات میں بھی تعارض ہے۔ کیوں کہ دلیل خطاب کی رو سے پہلی آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خچر پر صرف سوار ہونے کی اجازت ہے جب کہ خچر کو گدھے پر قیاس بھی کیا گیا ہے۔ گھوڑے کے سلسلہ میں اختلاف کا سبب اس آیت کی دلیلِ خطاب کا حدیثِ جابرؓ سے تصادم ہے اور گھوڑے کو خچر اور گدھے پر قیاس کرنا ہے۔ مگر گھوڑے کے گوشت کے مباح ہونے میں حدیثِ جابرؓ نص ہے اس لیے دلیلِ خطاب اور قیاس سے اس کی مخالفت کرنا صحیح نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: حرم میں قتل کا حکم جس جانور کے سلسلہ میں موجود ہے

اس کے گوشت کی حرمت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ ایسے پانچ حیوانات ہیں جنہیں حرم میں قتل کر دینے کا حکم ہے: کوّا، چیل، بچھو، چوہیا اور کاٹنے والا کتّا۔ ایک گروہ نے ان جانوروں کے قتل کے حکم کو اُن چوپایوں کے قتل کی ممانعت کے حکم کے ساتھ سمجھا ہے جن کا کھانا جائز ہے اور علّت یہ مراد لی ہے کہ وہ حرام ہیں۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ نے تحریم کا معنی مراد نہیں لیا ہے بلکہ انہوں نے تعدّی (پار کرنے) کا معنی سمجھا ہے۔ یہ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور ان دونوں کے جمہور اصحاب کا مسلک ہے۔

چوتھا مسئلہ: ان جانوروں کی حرمت جن سے گھن آتی ہے

جیسے حشرات الأرض، مینڈک، کچھوا، کیکڑا اور ان کے ہم معنی دوسرے حیوانات، امام شافعی کے نزدیک یہ سب حرام

ہیں اور دوسرے فقہا کے نزدیک مباح ہیں۔ بعض فقہا نے انہیں بس مکروہ کہا ہے۔ اختلاف کا سبب آیت قرآنی

وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمِ الْخَبَائِثَ (الأعراف: ۱۵۷)

(اور ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے)

میں 'خبائث' لفظ کے اطلاق میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے اس سے مراد اُن چیزوں کو لیا ہے جو نص شرعی کی روشنی میں حرام ہیں، انہوں نے طبیعت میں تنفر اور گھن پیدا کرنے والے اُن حیوانات کو حرام نہیں کہا ہے جن کے سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ اور جن فقہا نے 'خبائث' سے اُن چیزوں کو مراد لیا ہے جنہیں طبیعت خبیث سمجھتی ہے، انہوں نے ان تمام کو حرام قرار دیا ہے۔ ابو حامد نے امام شافعی سے یہ جو نقل کیا ہے کہ وہ حیوانات حرام ہیں جنہیں قتل کرنا منع ہے جیسے خطّاف اور شہد کی مکھی تو یہ ایک دعویٰ ہے مجھے نہیں معلوم کہ اسی سلسلہ میں وارد آثار کہاں واقع ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ غیر معروف کتابوں میں درج ہوں۔

بحری جانور کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ حلال ہیں سوائے اس جانور کے جس کا نام برّی حرام جانور سے ہم آہنگ ہو۔ امام مالک کا قول ہے کہ سمندر کے تمام حیوانات کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ انہوں نے پانی میں رہنے والے سور کو مکروہ کہا ہے اور یہ استدلال کیا ہے کہ تم لوگ اسے خنزیر کہتے ہو۔ یہی ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی، مجاہد اور جمہور علما کا مسلک ہے۔ البتہ بعض علما مچھلی کے علاوہ دوسرے بحری جانوروں کو ذبح کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ بحث گذر چکی ہے۔ لیث بن سعد کہتے ہیں کہ پانی کے آدمی اور پانی کے خنزیر کو کھانا کسی حالت میں بھی درست نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ خنزیر اور انسان کا لغت یا شریعت میں پانی کے خنزیر اور پانی کے انسان پر اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟ اس بنیاد پر ہر اُس حیوان بحری پر گفتگو کرنا ضروری ہو جاتا ہے جو لغوی یا عرفی نام میں کسی ایسے بری جانور سے مشترک ہو جسے حرام قرار دیا گیا ہے جیسے کتّا ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو اسے حرام قرر دیتے ہیں۔ اس مسئلہ پر بحث و نظر کی بنیاد دو چیزیں ہیں: پہلی بنیاد یہ ہے کہ کیا یہ نام لغوی ہیں؟ دوسری بنیاد یہ ہے کہ کیا مشترک لفظ عام ہے یا نہیں؟ کیوں کہ پانی کا انسان اور پانی کا خنزیر صرف برّی انسان اور خنزیر سے لفظی اشتراک کی وجہ سے اس نام سے پکارے جاتے ہیں۔ جن فقہا نے یہ تسلیم کیا کہ یہ اسما لغوی ہیں اور مشترک لفظ میں عموم ہے ان پر ان حیوانات کو حرام ٹھہرانا لازم قرار پایا۔ اسی لیے امام مالک نے اس میں توقف اختیار کیا اور کہا کہ تم لوگ اسے خنزیر کہتے ہو۔ یہ ان جانوروں کا معاملہ ہے جن کو کھانا حرام قرار دیا گیا ہے اور اُن جانوروں پر گفتگو ہے جو شریعت میں مباح ہیں۔

جو نباتات غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہیں وہ سب حلال ہیں سوائے شراب اور نبیذ کی اُن تمام قسموں کے جن سے نشہ آتا ہے اور شہد کا نبیذ بھی اسی ممنوعہ فہرست میں آتا ہے۔ خمر (شراب) کی قلیل و کثیر ہر مقدار کے حرام ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ خمر سے مراد وہ شراب ہے جو انگور سے کشید کی جاتی ہے۔ نبیذ اگر قلیل ہو جس سے نشہ نہ آئے تو اس کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے ہاں اگر وہ نشہ آور ہو تو اس کے حرام ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ جمہور فقہا حجاز اور جمہور محدثین کا موقف ہے کہ نشہ آور نبیذ خواہ قلیل ہو یا کثیر، حرام ہے۔ عراقی علما، تابعین میں سے ابراہیم نخعی اور دوسرے فقہا جیسے سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، شریک، ابن شبرمہ، ابو حنیفہ اور سارے کوفی فقہا اور مصری علما کہتے ہیں کہ تمام نشہ آور اقسام نبیذ میں حرام صرف نشہ ہے، نبیذ حرام نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث اور قیاس میں تعارض ہے۔ حجازی علما نے اپنے مسلک کے اثبات میں دو طریقے اختیار کیے ہیں، ایک طریقہ وارد احادیث سے استدلال ہے اور دوسرا طریقہ نبیذ کی تمام اَقسام کو خَمر قرار دینا ہے۔

مشہور ترین حدیث جس سے اہلِ حجاز نے استدلال کیا ہے وہ روایت ہے جو امام مالک نے ابن شہاب سے بواسطہ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بواسطہ عائشہؓ بیان کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کھجور کی تیز نبیذ اور شہد کی نبیذ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ

(ہر مشروب جو نشہ پیدا کرے حرام ہے)

اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ یہ وہ صحیح ترین حدیث ہے جو نشہ آور کی حرمت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ ایک حدیث وہ بھی ہے جس کی تخریج امام مسلم نے ابن عمرؓ سے کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ

(ہر نشہ آور خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)

یہ دونوں صحیح حدیثیں ہیں۔ پہلی حدیث کی صحت پر سب کا اتفاق ہے اور دوسری حدیث کو صحیح قرار دینے میں امام مسلم منفرد ہیں۔ امام ترمذی امام ابوداؤد اور امام نسائی نے جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ

(جس چیز کا زیادہ حصہ نشہ آور ہے اس کا قلیل بھی حرام ہے)

یہ حدیث اس اختلافی مسئلہ میں نص ہے۔

حجازی علما کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ انہوں نے ہر نبیذ کو خمر کہا ہے۔ اس میں اُن کے دو طریقے ہیں۔ ایک اشتقاق کی راہ سے اسما کے اثبات کی رو سے ہے اور دوسرا طریقہ سماع کی جہت سے ہے۔ اشتقاق کی رو سے ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ بات اہلِ لغت کے درمیان طے ہے کہ خمر کو خمر اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ عقل کو مدہوش کر دیتا ہے اس لیے ہر اُس چیز پر لغت کے اعتبار سے خمر کا اطلاق واجب ہوا جو عقل کی مدہوش اور بیگانہ بنا دے۔ اَسما کے اس طریقۂ اثبات میں علمائے اصول کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ خراسانی علما کے یہاں پسندیدہ نہیں ہے۔ دوسرا طریقہ سماع کی جہت سے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہماری یہ بات تسلیم نہ کی جائے کہ لغت کے اعتبار سے نبیذ کو خمر کہا جاتا ہے تو شرعی اعتبار سے اسے خمر قرار دینے میں کوئی کلام نہیں ہوسکتا۔ انہوں نے اس سلسلہ میں ابن عمرؓ کی مذکور حدیث سے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی اِس روایت سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجْرَتَيْنِ: النَّخْلَةِ وَالعِنَبَةِ

(خمر اِن دونوں درختوں کھجور اور انگور کے پیڑوں سے تیار ہوتا ہے)

ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ مِنَ العِنَبِ خَمرًا وَإِنَّ مِنَ العَسَلِ خَمْرًا وَمِنَ الزَّبِيبِ خَمْرًا وَمِنَ الْحِنطَةِ خَمْرًا وَأَنَا أَنْهَاكُم عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ

(انگور سے شراب بنتی ہے۔ منقّی سے شراب بنتی ہے، گیہوں سے شراب بنتی ہے اور میں تم کو ہر نشہ آور سے منع کرتا ہوں)

نبیذ کو حرام قرار دینے کے لیے اہلِ حجاز کے یہ دلائل تھے۔

اہل کوفہ نے اپنے مسلک کو درج ذیل آیت کے ظاہر پر عمل کر کے مستحکم کیا۔

وَمِنْ ثَمرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وّرِزْقًا حَسَنًا (النّحل:٦٧)

(اسی طرح کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں سے بھی ہم ایک چیز تمہیں پلاتے ہیں جسے تم نشہ آور بھی بنا لیتے ہو اور پاک رزق بھی)

انہوں نے اس باب میں وارد احادیث سے اور معنوی قیاس سے بھی استدلال کیا ہے۔ آیت بالا سے اُن کا استدلال یہ ہے کہ سَکَر کے معنی مُسکِر (نشہ آور) کے ہیں اور اگر یہ عین حرام ہوتا تو اللہ اسے 'رزق حَسن' کا نام نہ دیتا۔ جن احادیث سے انہوں نے استدلال کیا ہے ان میں مشہورترین حدیث ابوعون الثقفی کی ہے جو انہوں نے عبداللہ بن شداد سے بواسطہ ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

حُرِّمَتِ الخَمرُ لِعَيْنِهَا وَالسَّكر مِنْ غَيْرِهَا

(عین خمر حرام کیا گیا ہے اور سکر اس سے مختلف ہے)

وہ کہتے ہیں کہ یہ نص ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ اہلِ حجاز نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیوں کہ اس کی بعض روایات میں وَالْمُسكِرُ مِنْ غَيْرِهَا کے الفاظ ہیں۔ ایک حدیث شریک بواسطہ سماک بن حرب باسنادہٖ بواسطہ ابو بردہ بن نیارؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنّ كُنتُ نَهَيتُكُمْ عَنِ الشَّرَابِ فِيْ الأَوْعِيَةِ فَاشْرَبُوا فِيْمَا بَدَا لَكُم وَلَا تَسْكَرُوا

(میں نے تمہیں برتنوں میں مشروب پینے سے منع کیا تھا۔ جس میں تمہارا جی چاہے پیو اور نشہ میں نہ آؤ)

اس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔ انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت بیان کی ہے کہ "نبیذ کی تحریم کے وقت میں موجود تھا جس طرح تم موجود تھے پھر میں نے اس کی حلّت بھی دیکھی اور اسے یاد رکھا مگر تم نے فراموش کر دیا"۔ ابوموسیٰؓ کی روایت بھی انہوں نے بیان کی ہے کہ مجھے اور معاذ کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن بھیجا۔ ہم نے کہا، اے اللہ کے رسول وہاں دو قسم کے مشروب تیار ہوتے ہیں۔ گیہوں اور جو سے، ایک کو مِزْر اور دوسرے کو بِتع کہا جاتا ہے، ہم کس مشروب کو استعمال کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "پیو اور بدمست نہ ہو"۔ اس کی تخریج بھی طحاوی نے کی ہے۔ اور بھی متعدد احادیث ہیں جن کا تذکرہ وہ اس باب میں کرتے ہیں۔

بحث ونظر کی رُو سے اُن کے استدلال کا رخ یہ ہے کہ قرآن نے خمر کی حرمت کی علّت یہ بتائی ہے کہ یہ ذکر الٰہی سے روکتا اور آپس میں نفرت وعداوت ڈالتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُم العَدَاوةَ وَالبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُم عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ (المائدہ: ۹۱)

شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے تمہارے درمیان عداوت اور بُغض ڈال دے اور تمہیں خدا

کی یاد سے اور نماز سے روک دے)

یہ علّت اس مقدار میں پائی جاتی ہے جو نشہ آور ہو اِس سے کم میں یہ علّت نہیں ہے۔ اس لیے اُسی مقدار کا حرام ہونا واجب ٹھہرا اِلّا یہ کہ اجماع ہو جیسے خمر کے قلیل و کثیر کے حرام ہونے پر اجماع ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس نوع کے قیاس کا ڈانڈا نص سے جا ملتا ہے یہ وہ قیاس ہے جس کی علّت پر خود شرع نے روشنی ڈلی ہے۔

متأخر اہلِ نظر کہتے ہیں کہ سماعی دلیل کی رُو سے اہلِ مجاز کی دلیل قوی ہے اور قیاس کی جہت سے اہلِ عراق کی دلیل زیادہ واضح ہے۔ جب اِن حضرات کے اِس قول کی روشنی میں صورت حال یہ ہے تو اختلاف کی بنیاد یہ قرار پائی کہ حدیث کو قیاس پر غالب کیا جائے یا قیاس کو حدیث پر جب کہ دونوں میں تعارض ہو؟ یہ مسئلہ بڑا اختلافی رہا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ حدیث اگر ثابت نص ہو تو اسے قیاس پر غالب رکھنا واجب ہے۔ لیکن اگر ظاہر لفظ میں تاویل کی گنجائش ہو تو بحث کا موقع رہتا ہے کہ کیا دونوں کو اس طرح جمع کر دیا جائے کہ لفظ کی تاویل کر دی جائے یا ظاہر لفظ کو قیاس کے تقاضے پر غالب رکھا جائے؟ اس میں ظاہر الفاظ میں سے کسی لفظ کی قوت اور اس کے بالمقابل قیاس کی قوت کے حساب سے فرق و اختلاف ہوگا اور اس میں فرق امتیاز ذوق عقلی ہی کے ذریعہ ہوگا جیسا کہ موزوں اور غیر موزوں کلام کا ادراک ہوتا ہے۔ بسا اوقات دونوں ذوق مساوی ہوتے ہیں۔ اسی لیے اس نوع میں اختلاف بہت ہوا ہے یہاں تک کہ بہت سے لوگوں نے کہا ہے کہ ہر اجتہاد کرنے والا راہ صواب پر ہوتا ہے۔

قاضی ابن رُشد کہتے ہیں کہ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم **كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ** میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ اس سے نشہ آور کی جنس نہیں بلکہ مقدار مراد لی جائے مگر مقدار سے تحریم کو متعلق ماننے کے مقابلے میں جنس سے متعلق کرنا زیادہ غالب ہے کیوں کہ جو تاویل اہلِ کوفہ نے کی ہے اس کے مطابق یہ قیاس سے متصادم ہے کیوں کہ یہ بعید نہیں ہے کہ سدِّ باب کے لیے اور کراہیت کی وجہ سے نشہ آور کا قلیل و کثیر سب شارع نے حرام قرار دیا ہو گرچہ ضرر کثیر میں پایا جاتا ہے۔ شریعت میں اجماع سے ثابت ہے کہ خمر میں واجب مقدار کا نہیں بلکہ جنس کا اعتبار کیا گیا ہے اس لیے جس چیز میں خمر کی علت موجود ہو اسے خمر سے ملحق کرنا واجب ہے۔ اور جو دونوں میں فرق کا دعویدار ہے اس پر دلیل لانا واجب ہے۔ یہ استدلال اُس صورت میں ہے جب کہ وہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم **مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ** کی صحت کو تسلیم نہ کریں اور اگر وہ اسے صحیح مانتے ہیں تو اِس حکم سے الگ تھلگ وہ نہیں رہ سکتے کیوں کہ یہ حدیث اِس اختلافی مسئلہ میں نص ہے اور یہ درست نہیں ہے کہ نصوص کو قیاس سے متصادم قرار دیا جائے۔ پھر یہ پہلو بھی قابل غور رہے کہ شرع نے خمر کے نفع و نقصان کو بتا دیا ہے؟

قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ (بقرہ: ۲۱۹)

(کہہ دو ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں)

قرآن نے جب نقصان کی نفی اور نفع کا وجود جمع کیا تو قیاس کا تقاضا تھا کہ کثیر خمر کو حرام قرار دیتا اور قلیل کو حلال ٹھہراتا مگر جب شرع نے مضرت کے حکم کو نفع کے حکم پر غالب رکھا اور اس کی قلیل و کثیر دونوں مقدار کو حرام قرار دیا تو یہی صورت ہر اُس مشروب میں ہونی چاہیے جس میں خمر کی علت موجود ہو، اِلّا یہ کہ کوئی شرعی دلیل دونوں میں فرق کرنے والی موجود ہو۔

علما کا اتفاق ہے کہ نبیذ کرنا حلال ہے بشرطیکہ اس میں خمر کی طرب انگیز شدّت نہ پائی جائے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

فَانتَبِذُوا وَ كُلُّ مُسكِرٍ حَرَامٌ

(نبیذ استعمال کرو اور ہر نشہ آور حرام ہے)

اور یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نبیذ پیتے تھے اور دوسرے یا تیسرے دن اسے پھینک دیتے تھے۔ علما نے اس سیاق میں دو مسئلوں میں اختلاف کیا ہے: پہلا مسئلہ ان برتنوں کے بارے میں ہے جن میں نبیذ بنایا جاتا ہے۔ دوسرا مسئلہ دو چیزوں کی ایک ساتھ نبیذ بنانے میں ہے جیسے کچی اور تازہ کھجور اور منقّی کو ملا کر نبیذ تیار کرنا۔

پہلا مسئلہ: نبیذ کا برتن

علما کا اتفاق ہے کہ مشکیزوں میں نبیذ بنانا جائز ہے۔ دوسرے برتنوں کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کدّو میں اور تارکول سے لیپ کردہ برتن میں نبیذ بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے اور دوسرے برتنوں کو مکروہ نہیں کہا ہے۔ امام ثوری نے کدّو، حَنتم (سبز رنگ کا برتن)، نقیر (لکڑی کی جڑ جسے کھود کر اس میں نبیذ بناتے ہیں) اور تارکول کے لیپ کیے ہوئے برتن میں نبیذ بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ کسی بھی برتن میں نبیذ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا اختلاف ہے۔ طریق ابن عباسؓ سے اُن چاروں برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت وارد ہے جنہیں امام ثوری نے مکروہ بتایا ہے۔ یہ حدیث ثابت ہے۔ امام مالک نے حضرت ابن عمرؓ سے الموطا میں روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کدّو اور تارکول کردہ برتن میں نبیذ بنانے سے منع کیا ہے''۔ شریک بواسطہ سماک کے طریق سے حدیث جابرؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُنتُ نَهَيْكُم أنْ تَنبِذُوا فِي الدُّبَّاءِ والحَنتَم وَالنَّقِيرِ والْمَزفَّتِ فَانْتَبِذُوا وَلا أُحِلُّ مُسكِرًا

(میں نے تمہیں کدّو میں، حنتم میں، نقیر میں اور مزفّت میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا۔ نبیذ بناؤ اور میں کسی نشہ آور چیز کو حلال نہیں ٹھہراتا)

حدیثِ ابوسعید الخدریؓ جس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے، کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُنُتُ نَهَيْكُم عَنِ الإنْتِبَاذِ فانْتَبِذُوا وَ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرامٌ

(میں نے تمہیں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا۔ تم نبیذ بناؤ اور ہر نشہ آور حرام ہے)

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ منسوخ جسے زمانی تقدّم حاصل ہے مذکور برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت تھی کیوں کہ یہ معلوم و متعین نہیں ہے کہ کون سی ممانعت پہلے کی ہے، انہوں نے ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دی ہے اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ مقدّم منسوخ ممانعت مطلق نبیذ بنانے کی تھی انہوں نے کہا کہ اِن برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت باقی ہے۔ جس نے حدیث ابن عمرؓ کو اختیار کیا اس نے دونوں مذکور آیتوں کی تائید کی اور جس نے حدیثِ ابن عباسؓ کا سہارا لیا اس نے چار برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت کی کیوں کہ اس حدیث میں اضافہ ہے۔ اور اس کے اور حدیثِ ابن عمرؓ کے درمیان تعارض دلیل خطاب کے باب سے ہے۔ امام مسلم نے اپنی کتاب میں النهي عن الإشباذ في الحنتم میں ذکر کیا ہے کہ اگر حنتم تارکول سے لیپ کردہ نہ

ہوتو میں نبیذ بنانے کی رخصت دی گئی ہے۔

دوسرا مسئلہ: دو مخلوطہ کا نبیذ بنانا

جمہور کا مسلک ہے کہ دو ایسی چیزوں کا مخلوط تیار کرنا حرام ہے جو نبیذ بنانے کو قبول کرتی ہوں۔ ایک گروہ اسے مکروہ قرار دیتا ہے۔ دوسرا گروہ اسے مباح مانتا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ہر دو مخلوطے حرام ہیں گرچہ نبیذ بنانے کے عمل کو وہ قبول کرتے ہوں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلے میں وارد ممانعت کراہیت پر دلالت کرتی ہے یا حرمت پر؟ اور اگر حرمت پر دلالت کرتی ہے تو کیا یہ ممانعت ممنوع چیز کو فاسد قرار دیتی ہے یا نہیں؟ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور اور منقّی ملانے سے، کچی اور پکی ہوئی کھجور ملانے سے، کچی کھجور اور منقّی ملانے سے منع کیا ہے''۔ بعض روایات میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَنتَبِذُوا الزَّهْوَ وَالزَّبِيبَ جَمِيعًا وَلَا التَّمْرَ وَالزَّبِيبَ جَمِيعًا وَانتَبِذُوا كُلَّ واحِدٍ مِنهُمَا عَلٰى حِدَةٍ

(کچھ کھجور اور منقّی کا نبیذ ایک ساتھ مت بناؤ، نہ پکی ہوئی کھجور اور منقی کا نبیذ ایک ساتھ بناؤ۔ ان میں سے ہر ایک کا نبیذ الگ الگ بناؤ)

تاویل کے مطابق اس سے تین اقوال نکلتے ہیں:

۱۔ مخلوط حرام ہے

۲۔ مخلوط کا نبیذ بنانا گناہ ہے مگر وہ حلال ہوگا

۳۔ مکروہ ہے۔

جن فقہا نے مخلوطہ کو حلال کہا ہے انہوں نے شاید حدیثِ ابوسعید خدریؓ کے مطابق نبیذ بنانے کی عام اجازت پر عمل کیا ہے۔ جن فقہا نے ہر مخلوطہ کو ممنوع ٹھہرایا ہے اُن کے اس موقف کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اُن کے خیال میں ممنوع ہونے کی علت محض اختلاط ہے۔ اختلاط سے نبیذ میں جو شدّت وحدّت پیدا ہو جاتی ہے وہ علت نہیں ہے۔ یا اُنہوں نے مخلوطہ کے سلسلہ میں وارد حدیث کی ممانعت کے عموم کو اختیار کیا ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ خمر اگر سرکہ میں خود سے تبدیل ہو جائے تو جائز ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ جان بوجھ کر اس کا سرکہ بنایا جائے تو اس میں تین اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق حرام ہے، دوسرے قول کے مطابق مکروہ ہے اور تیسرے قول کے مطابق مباح ہے۔ اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث میں تعارض اور حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوداؤد نے حدیثِ انس بن مالکؓ سے تخریج کی ہے کہ ''ابوطلحہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یتیم اگر وراثت میں خمر پائے تو کیا کرے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اسے بہادو'' انہوں نے کہا: کیا میں اس کا سرکہ نہ بنا دوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں''۔ جن فقہا نے اس حدیث سے سدّ باب کا مفہوم لیا انہوں نے سرکہ بنانے کو مکروہ سمجھا اور جن فقہا نے بغیر کسی علت کے اسے ممنوع کے حکم میں لیا انہوں نے اسے حرام قرار دیا۔ اس سے یہ مفہوم بھی نکالا جاتا ہے کہ جن لوگوں کے

مسلک میں ممانعت ممنوع شی کے فاسد ہونے پر دلالت نہیں کرتی، اُن کے نزدیک بھی سرکہ خمر سے بنانا حرام نہیں ہے۔ سرکہ کو حرمت پر محمول کرنے کا مخالف قیاس یہ ہے کہ شریعت سے ناگزیر طور پر معلوم ہے کہ مختلف احکام مختلف خصوصیات کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں اور خمر اور سرکہ الگ الگ چیزیں ہیں اور سرکہ کے حلال ہونے پر اجماع ہے۔ جب خمر کی خصوصیت سرکہ کی خصوصیت میں منتقل ہوگئی تو منتقلی کے بعد ہی اس کا حلال ہونا واجب ہوگیا۔

دوسرا موضوع۔ حالتِ اضطرار میں محرّمات کا استعمال

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (الأنعام: ۱۱۹)

(اس نے تمہیں ان تمام چیزوں کی تفصیل بتا دی ہے جو حالت اضطرار کے سوا اللہ نے تم پر حرام کر دی ہیں۔)

اس باب میں بحث حلّت کے سبب اور حلال کردہ چیز کی جنس اور مقدار کے بارے میں ہوگی۔ حلال کرنے کا سبب غذا حاصل کرنا ہے۔ یعنی جب آدمی کو کوئی حلال غذا نہ ملے تو حرام چیز بھی اس کے لیے حلال ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرا سبب علاج معالجہ ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ جن فقہا نے اس سبب کو تسلیم کیا ہے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو خارش ہونے کی وجہ سے ریشم کے استعمال کی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی ہے۔ اور جن فقہا نے علاج کے سبب کو ممنوع قرار دیا ہے۔ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو پیش نظر رکھا ہے۔

إِنَّ اللّٰهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَ أُمَّتِي فِيمَ حُرِّمَ عَلَيْهَا

(اللہ نے حرام کردہ چیزوں میں میری امت کا شفا نہیں رکھا ہے۔)

حلال کردہ چیز کی جنس کا معاملہ یہ ہے کہ وہ ہر حرام چیز ہے خواہ مُردار ہو یا کوئی اور چیز۔ خمر کے سلسلہ میں اختلاف بطور علاج اسے استعمال کرنے میں ہے بطور غذا اسے پینے میں بحالت اضطرار کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے علما نے پیاسے کو خمر استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اگر اس سے اس کی پیاس بجھ سکے۔ اور اگر کسی کو اُچھو لگ گیا ہو تو وہ اس کی مدد سے اسے دور کر سکتا ہے۔ حلال کردہ چیز کی مقدار میں خواہ وہ مُردار ہو یا کچھ اور، علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی حد شکم سیر ہونا اور اس سے زاد راہ لینا ہے تا آنکہ اسے دوسری حلال چیز دستیاب ہو۔ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ بقدر رمق ہی استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ یہی قول بعض اصحاب مالک کا بھی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اضطرار کی حالت میں مباح کیا پوری حرام چیز ہے یا صرف اتنا حصّہ مباح ہے جو ضرورت پوری کر دے؟ بظاہر پوری حرام چیز مباح معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اللہ کا قول ہے کہ:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (البقرة: ۱۷۳)

(ہاں جو شخص مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان میں سے کوئی چیز کھا لے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔)

امام مالک اور امام شافعی کا اتفاق ہے کہ حالت اضطرار میں مردار کھانا آدمی کے لیے حلال نہیں ہے اگر وہ سفرِ معصیت میں ہے کیوں کہ قرآن نے غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ کہہ کر اس طرح کی چیزوں کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ دوسرے فقہا نے اسے جائز کہا ہے۔

حصہ دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مَنْ یّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیراً یُفَقّھہُ فِی الدّیْنِ

(حدیث شریف)

(اللہ جس کے ساتھ خیر کا معاملہ کرنا چاہتا ہے اسے دین کی سمجھ عطا کرتا ہے۔)

کتابُ النکاح

اس کتاب کے بنیادی مباحث پانچ ابواب میں تقسیم ہیں:

باب۔۱

مقدماتِ نکاح

اس باب میں چار مسائل ہیں:

نکاح کا حکم

پیغامِ نکاح کا حکم

ایک پیامِ نکاح کی موجودگی میں دوسرے پیام کی حیثیت

شادی سے پہلے لڑکی کو دیکھنے کا حکم

نکاح کا حکم

نکاح کو ایک گروہ مستحب کہتا ہے۔ یہ جمہور کا مسلک ہے، اہل ظاہر اسے واجب مانتے ہیں۔ متاخر مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ بعض لوگوں کے حق میں واجب بعض کے حق میں مستحب اور بعض کے حق میں مباح ہے۔ درجہ کا یہ اختلاف ان علما کے نزدیک اس دشواری اور زحمت کی وجہ سے ہے جس میں ایک آدمی کے مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آثار جیسے آیتِ قرآنی

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء (نساء:۳)

(جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے نکاح کرلو۔)

اور حدیث نبوی:

تنَاكَحواُ فانّي مُكَاثِر'' بِكُمُ الأُ مَمَ

(تم لوگ آپس میں نکاح کرو کیوں کہ میں تمہاری کثرتِ تعداد کی وجہ سے اقوام پر فخر کروں گا۔)

وغیرہ میں وارد امر کا صیغہ آیا نکاح کے وجوب پر دلالت کرتا ہے یا استحباب پر یا اباحت پر؟ جن فقہا نے نکاح کو بعض کے لیے واجب، بعض کے لیے مستحب اور بعض کے لیے مباح قرار دیا ہے، انہوں نے مصلحت و مفاد کی رعایت ملحوظ رکھی ہے۔ اسی طرح کے قیاس کو مرسل کہا جاتا ہے اور اس لیے اس کے لیے کوئی مستند اور متعین اصول نہیں ہیں۔ متعدد علما نے اس کا انکار کیا ہے۔ امام مالک کا بظاہر مسلک یہی ہے۔

نبی ﷺ سے مروی پیغامِ نکاح کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ واجب نہیں ہے۔ مگر امام داؤد اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فعل نبویؐ کو وجوب پر محمول کیا جائے گا یا استحباب پر؟ پیامِ نکاح پر کوئی اور پیام دینا ممنوع ہے اور یہ ممانعت نبی ﷺ سے ثابت ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کیا اس سے پیغامِ نکاح کے فاسد ہونے کی دلالت ہوتی ہے یا نہیں؟ اور اگر دلالت ہوتی ہے تو کس حالت میں دلالت ہوتی ہے؟ امام داؤد ایسے پیغامِ نکاح کو فاسخ مانتے ہیں اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اسے

فاسخ نہیں مانتے۔امام مالک سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں اور تیسرا قول بھی ہے کہ دخول سے پہلے ایسا پیغامِ نکاح فاسخ ہوگا اور دخول کے بعد فسخ نہیں ہوگا۔ابن القاسم کہتے ہیں کہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ کوئی مرد صالح کسی مرد صالح کے پیام کی موجودگی میں پیام بھیجے۔لیکن اگر پہلا شخص صالح نہ ہو اور دوسرا شخص صالح ہو تو یہ جائز ہے۔اس میں وقت کے تعین کا معاملہ یہ ہے کہ اکثر علما کا خیال ہے کہ پیام نکاح کے اولین مرحلہ میں یہ ممنوع نہیں ہے بلکہ یہ اُس وقت ممنوع ہے جبکہ فریقین ایک دوسرے کی طرف کچھ مائل ہو گئے ہوں۔اس کی دلیل حدیث فاطمہ بنت قیسؓ ہے کہ وہ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ ابوجہم بن حذیفہ اور معاویہ بن ابوسفیان نے ان کے پاس نکاح کا پیام بھیجا ہے۔آپؐ نے فرمایا ''ابوجہم تو عورتوں سے اپنی لٹھیا نہیں اٹھاتے اور معاویہ مفلس ہیں ان کے پاس مال نہیں ہے البتہ ایسا کرو کہ اسامہ سے نکاح کرلو''۔

پیام دیتے وقت لڑکی کو دیکھنے کے سلسلہ میں امام مالک کہتے ہیں کہ صرف چہرہ اور دونوں ہاتھ دیکھنا جائز ہے۔اور دوسرے فقہا نے دونوں شرمگاہوں کے سوا بدن کے تمام اجزا کو دیکھنا جائز قرار دیا ہے۔ایک گروہ نے دیکھنے کی مطلق ممانعت کی ہے۔امام ابوحنیفہ نے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے علاوہ دونوں پیروں کو دیکھنے کی بھی اجازت دی ہے۔اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو دیکھنے کی مطلقاً اجازت والی حدیث بھی ہے، مطلق ممانعت والی حدیث بھی ہے اور مشروط اجازت کی حدیث بھی وارد ہے یعنی چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو دیکھنے کی اجازت، جیسا کہ بیشتر علما نے آیت قرآنی ''وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس سے مراد چہرہ اور دونوں ہاتھ ہیں۔اور اکثر علما کے نزدیک حج میں انہیں کھولنے کی جو اجازت ہے اس پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔جن فقہا نے دیکھنے کی ممانعت کی ہے انہوں نے اس اصول پر عمل کیا ہے کہ عورتوں کو دیکھنا حرام ہے۔

باب-۲

صحتِ نکاح کے اُمور

یہ باب تین حصوں پر مشتمل ہے:

پہلا حصہ عقد نکاح کی کیفیت

دوسرا حصہ عقد نکاح کا محل'

تیسرا حصہ عقد نکاح کی شرائط

پہلا حصہ۔ عقد نکاح کی کیفیت

اس حصہ پر بحث متعدد عنوانات کے تحت ہوگی: اظہار رضا کی کیفیت' نکاح کے انعقاد میں کس کی رضا معتبر ہے۔ کیا اختیار کی بنیاد پر عقد نکاح جائز ہے یا جائز نہیں ہے؟ کیا فریقین میں سے کسی کی رضا مندی حاصل ہونے میں تاخیر ہو جائے تو وہ عقد واجب ہوگا یا نکاح کے موقع پر رضامندی اس کی شرط ہے۔

پہلا موضوع

نکاح میں اجازت کی دو قسمیں ہیں: مردوں اور شوہر دیدہ عورتوں کے حق میں الفاظ کے ذریعہ اجازت واقع ہوتی ہے مگر کنواری لڑکیوں کے حق میں اجازت طلب کرنے پر خاموشی ہو تو بھی اجازت واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر تردید و انکار مقصود ہے تو لفظ کی ادائیگی ضروری ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اصحاب شافعی کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی کا نکاح کرنے والا اگر باپ دادا کے سوا کوئی اور ہے تو لفظی اجازت ناگزیر ہے۔ جمہور فقہا نے خاموشی کو اجازت تصور کیا ہے اور اس کی وجہ ایک ثابت شدہ حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الأَيّم أَحقُّ بِنفسِهَا مِنْ وَلِيّها وَالبِكرُ تُستَامَرُ فِي نفسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا

(شوہر دیدہ عورت ولی سے زیادہ خود اپنے آپ کی مالک ہے اور کنواری لڑکی سے اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔)

علما کا اتفاق ہے کہ جن کی طرف سے رضا کا اظہار لفظ کی ادائیگی سے ہوتا ہے وہ نکاح یا شادی (تزویج) کا لفظ ادا کر دیں تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ لیکن ہبہ، بیع یا صدقہ کے لفظ میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے ان الفاظ کے استعمال کو جائز کیا ہے۔ یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی نکاح یا تزویج کے سوا دوسرے الفاظ کے استعمال کو جائز نہیں مانتے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا یہ ایسا عقد ہے جس میں نیت کے ساتھ مخصوص الفاظ کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے؟ یا الفاظ کا اعتبار کرنا عقد کی درستگی میں شامل نہیں ہے؟ جن فقہا نے نکاح کو ان عقود اور معاہدوں میں شامل کیا جن میں نیت اور لفظ دونوں کی رعایت کی جاتی ہے انہوں نے کہا کہ نکاح یا تزویج

کے علاوہ دوسرے الفاظ کے ذریعہ یہ عقد درست نہیں ہوگا اور جن فقہا نے اُن معاہدوں پر اسے قیاس کیا جن میں لفظ کی رعایت نہیں ہوتی انہوں نے کہا ان مخصوص لفظ کی شرط نہیں ہے کوئی بھی لفظ جس سے شرعی مفہوم سمجھ میں آئے استعمال کرلیا جائے تو نکاح جائز ہے۔ یعنی ہر اس لفظ کا استعمال جائز ہے جس کے اور شرعی معنی کے درمیان باہم اشتراک ہو۔

دوسرا موضوع

عقد نکاح کی درستگی کے لیے کس کی رضامندی معتبر ہے؟ اس میں شریعت نے دو قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم وہ ہے جس میں نکاح کرنے والے فریقین یعنی میاں بیوی کی رضامندی معتبر ہے، خواہ ولی موجود ہو یا نہ ہو۔ اُن فقہا کے نزدیک جو اس عورت کی رضامندی میں ولی کی رضامندی کو مشروط نہیں مانتے جو اپنے معاملات کی خود مالک ہو۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں صرف ولی کی رضامندی معتبر ہے۔ ان دونوں اقسام میں کچھ متفق علیہ مسائل ہیں اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔ یہاں ہم ان کے صرف اصولی اور بنیادی مسائل کا تذکرہ کریں گے:

وہ مرد جو بالغ، آزاد اور اپنے معاملات کے مالک ہوں اُن کی رضامندی کو نکاح کی صحت شرط ماننے پر سارے علما کا اتفاق ہے اختلاف اس میں ہے کہ ایک مالک اپنے غلام کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے؟ اور وصی اپنے بالغ مجور (جس کے تصرف پر پابندی عائد ہے۔) کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے یا نہیں؟

امام مالک کہتے ہیں کہ آقا اپنے غلام پر نکاح کے سلسلہ میں جبر کرسکتا ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ آقا غلام کو نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا نکاح مالک کے حقوق میں شامل ہے یا نہیں؟ یہی اختلاف وصی کے مجور کو مجبور کرنے کے سلسلہ میں ہے خود مسلک مالکی میں اس بابت اختلاف پایا جاتا ہے۔ سبب اختلاف یہ ہے آیا نکاح کا تعلق اُن امورِ مصلحت سے ہے جن کی ذمہ داری وصی پر عائد ہوتی ہے یا محض حصول لذت کا ذریعہ ہے؟ اور نکاح کو واجب ماننے کی صورت میں کوئی توقف اس سلسلہ میں نہ ہونا چاہیے۔

کن خواتین کی مرضی قابل اعتبار ہے؟ اس سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ بالغ اور شوہر دیدہ خاتون کی مرضی معتبر ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

وَالثَّيِّبُ تُعرِبُ عَنْ نَفْسِهَا

(اور شوہر دیدہ اپنی رائے خود ظاہر کرے گی۔)

البتہ اس سلسلہ میں امام حسن بصری نے اختلاف کیا ہے۔

جو خاتون بالغ ہو مگر کنواری ہو یا بالغ نہ ہو مگر شوہر دیدہ ہو اس کے سلسلہ میں علما کے درمیان مختلف رائیں پائی جاتی ہیں۔ بالغ کنواری لڑکی کے بارے میں امام مالک' امام شافعی اور امام ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ اُسے صرف باپ نکاح پر مجبور کرسکتا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ' امام ثوری' امام اوزاعی' امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ کنواری لڑکی کی رضامندی ضروری ہے۔ امام مالک نے اپنے ایک قول کے مطابق طویل عمر تک شادی سے محروم کنواری لڑکی کے معاملہ میں ان حضرات کی تائید کی ہے۔ اختلاف کا سبب اس

معاملہ میں دلیل خطاب کا عموم سے متعارض ہونا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کا قول ہے:

لَا تُنکَحُ الیَتِیمَۃُ اِلَّا بِاِذْنِھَا

(یتیم لڑکی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہیں کی جائے گی۔)

دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

تُستأ مَرُ الیَتِیمَۃُ فِی نَفْسِھَا

(یتیم لڑکی سے اس کے معاملہ میں رائے لی جائے گی۔)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے:

دلیل خطاب کی رو سے اس حدیث سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ باپ والی لڑکی کا معاملہ یتیم لڑکی سے مختلف ہے۔ جبکہ حدیث ابن عباسؓ کے الفاظ ہیں کہ

وَالبِکرُ تُستأ مَرُ

(اور کنواری سے اجازت طلب کی جائے گی۔)

اس حدیث کے عموم سے ہر کنواری لڑکی سے رائے لینا واجب ہے چنانچہ یہاں عموم دلیلِ خطاب سے زیادہ قوی ہے اس لیے کہ امام مسلم نے حدیث ابن عباسؓ میں ایک اضافہ کی بھی تخریج کی ہے اور وہ قولِ رسول ﷺ کا یہ حصہ ہے کہ

وَاَلبِکرُ یَستَأ ذِنُھَا أبُو ھَا

(کنواری لڑکی سے اس کا باپ اجازت طلب کرے گا۔)

اس اختلاف میں یہ حدیث کا اضافی جملہ نص کی حیثیت رکھتا ہے۔

شوہر دیدہ مگر نابالغ عورت کے بارے میں امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ باپ اسے نکاح پر مجبور کرسکتا ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک باپ اسے مجبور نہیں کرسکتا۔ متأخر فقہا کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں تین اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق باپ اسے مجبور کرسکتا ہے بشرطیکہ طلاق کے بعد وہ بالغ نہ ہوئی ہو۔ یہ اشہب کا قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ باپ اسے مجبور کرسکتا ہے اگرچہ وہ بالغ ہو گئی ہو۔ یہ سحنون کا قول ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ باپ اسے مجبور نہیں کرسکتا اگرچہ وہ بالغ نہ ہوئی ہو، یہ ابوتمام کا قول ہے ہم نے امام مالک کا جو قول نقل کیا ہے اس کے راوی مسائل اختلاف کو بیان کرنے والے فقہا جیسے ابن القصار وغیرہ ہیں۔

اختلاف کا سبب دلیل خطاب کا عموم سے تصادم ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث نبوی

تُستَا مَرُ اَیَتِیمَۃُ فَی نفسِھَا وَلا تُنکَحُ الیَتِیمَۃُ اِلاَّ بِاِذْنِھَا

(یتیم لڑکی سے اس کے معاملہ میں اجازت طلب کی جائے گی اور یتیم لڑکی کی شادی اس کی مرضی کے بغیر نہیں کی جائے گی۔)

اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ باپ والی لڑکیوں سے اجازت طلب نہیں کی جائے گی، سوائے اس لڑکی کے جس پر جمہور کا اجماع ہے یعنی بالغ اور شوہر دیدہ جس کی اجازت کے بغیر شادی نہیں ہوسکتی۔

حدیث نبوی

أَلثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا

(شوہر دیدہ اپنے بارے میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔)

اس کے عموم میں بالغ اور نابالغ دونوں شامل ہیں۔اسی طرح حدیث نبوی کے الفاظ

لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتّٰى تُسْتَأْمَرَ وَلَا تُنْكَحُ حَتّٰى تُسْتَأْذَنُ

(بیوہ کی شادی نہیں کی جاسکتی جب تک کہ اس کی رائے نہ لے لی جائے اور اس کا نکاح نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ اس کی اجازت نہ طلب کر لی جائے۔)

یہ حدیث اپنے عموم سے امام شافعی کی رائے کی تائید کرتی ہے۔

ان دونوں مسائل میں علما کے اختلاف کی ایک وجہ اور ہے اور وہ وجہ اجماع سے قیاس مستنبط کرنا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب چند علما کے اختلاف کے سوا تمام علما کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ باپ نابالغ کنواری پر جبر کر سکتا ہے اور شوہر دیدہ بالغ خاتون پر جبر نہیں کر سکتا تو اُن کے درمیان اس امر پر اختلاف ہو گیا کہ جبر کو واجب کرنے والی چیز لڑکی کا کنواری ہونا ہے یا اس کی کم سنی اس کی وجہ ہے؟ جن علما نے کم سنی کو موجب سمجھا انہوں نے بالغ کنواری لڑکی پر جبر کرنا درست نہیں گردانا اور جنہوں نے کنوارپن کو موجب جبر تصور کیا انہوں نے بالغ کنواری کو مجبور کرنا درست قرار دیا اور کم سن شوہر دیدہ کو مجبور کرنا غلط قرار دیا۔جن علما کے نزدیک ان میں سے ہر چیز بشرطیکہ وہ تنہا ہو،جبر کو واجب قرار دیتی ہے اُن کے نزدیک بالغ کنواری اور نابالغ شوہر دیدہ دونوں کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔پہلی رائے امام ابوحنیفہ کی ہے دوسری امام شافعی کی ہے اور تیسری امام مالک کی ہے۔اصولِ شریعہ کی سب سے زیادہ گواہی امام ابوحنیفہ کے حق میں ہے۔

وہ شوہر آشنائی جو حق جبر کو ختم کر دیتی اور عورت کے اظہار رائے کے معاملہ میں گویائی کو واجب کرتی ہے مختلف فیہ ہے۔امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہاں وہ شوہر آشنائی مراد ہے جو صحیح نکاح کے ذریعہ یا شبہ نکاح کے ذریعہ یا ملکیت کے ذریعہ وجود میں آئی ہو زنا اور غصب کے ذریعہ وجود میں آنے والی شوہر آشنائی یہاں مراد نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک ہر قسم کی شوہر آشنائی جبر کو ختم کر دیتی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث نبوی:

الثَّيِّبُ أُحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا

کا حکم شرعی شوہر آشنائی سے متعلق ہے یا محض لغوی مفہوم پر اس کا اطلاق ہو جائے گا؟

علما کا اتفاق ہے کہ باپ اپنے کم سن بیٹے کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے۔اسی طرح اپنی کم سن کنواری بیٹی کو بھی وہ مجبور کر سکتا ہے۔اُس سے رائے طلب کرنے کا وہ پابند نہیں ہے کیوں کہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے چھ یا سات سال کی عمر میں اُن کے والد حضرت ابوبکرؓ کے مشورہ سے شادی کی تھی اور ان کی رخصتی بھی ہوئی تھی۔البتہ ابن شبرمہ سے اس سلسلہ میں اختلاف منقول ہے۔

اس سلسلہ میں دو مسائل میں علما کے درمیان اختلاف ہے:

کیا کم سن لڑکی کی شادی باپ کے سوا دوسرا کوئی شخص کر سکتا ہے؟ اور

کیا کم سن لڑکے کی شادی باپ کے سوا دوسرا کوئی شخص کر سکتا ہے؟

پہلے مسئلہ کے بارے میں امام شافعی کی رائے ہے کہ کم سن لڑکی کی شادی صرف باپ اور دادا کر سکتے ہیں۔امام مالک کہتے ہیں کہ کم سن لڑکی کی شادی صرف باپ کر سکتا ہے یا جسے باپ نے اختیار دے دیا ہو بشرطیکہ شوہر کو لڑکی کا باپ متعین کر چکا ہو، اِلّا یہ کہ وہ لڑکی کے سلسلہ میں بربادی اور فساد کا اندیشہ محسوس کرے۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک کم سن لڑکی کی شادی ہر وہ شخص کر سکتا ہے جو باپ کی جانب سے ولی متعین کیا گیا ہو یا قریبی رشتہ رکھتا ہو۔البتہ لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد نکاح کو فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب عموم اور قیاس میں تعارض ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث نبوی میں آیا ہے کہ

وَالبِكرُ تُستَأمَرُ ، اِذنُهَا صُمَاتُهَا

(کنواری لڑکی سے اس کی رائے طلب کی جائے گی اور اس کی خاموشی اس کی رضامندی ہے۔)

حدیث کے الفاظ کا تقاضا ہے کہ حکم عام ہو اور باپ والی لڑکی کو چھوڑ کر (جس کی تخصیص اس اجماع نے کی ہے جس میں ایک شاذ اختلاف بھی ہے جس کا ہم نے اوپر تذکرہ کیا ہے۔) ہر کنواری پر اس حکم کا اطلاق ہو۔نیز ہر ولی کا مفاد و مصلحت کا محافظ ہونا معلوم ومعروف ہے اس لئے انہیں باپ کے مفہوم میں لینا ہوگا۔چنانچہ بعض فقہا نے تمام اولیاء پر اس حکم کا اطلاق کیا اور بعض فقہا نے صرف دادا پر اس کا اطلاق کیا کیونکہ دادا باپ ہی کے معنی میں ہے۔اس لئے کہ وہ اعلیٰ تر باپ ہی ہے۔یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔جن فقہا نے باپ تک اس حق کو محدود رکھا انہوں نے یہ دلیل دی کہ باپ کی جو حیثیت ہے وہ کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔یا اس وجہ سے کہ شریعت نے اسے مخصوص کیا ہے یا اس بنا پر کہ باپ کے اندر جو شفقت و محبت ہوتی ہے وہ کسی دوسرے کے اندر نہیں ہو سکتی۔امام مالک کا یہی مسلک ہے اور یہی زیادہ واضح مسلک ہے واللہ أعلم الاّ یہ کہ کوئی مجبوری درپیش ہو۔

احناف نے کم سن اولاد کو باپ کے علاوہ دوسروں کے ذریعہ شادی پر مجبور کرنے کے جواز میں اس آیت سے استدلال کیا ہے:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (النساء:۳)

(اور اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ یتیموں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں اُن میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو۔)

ان فقہا کا استدلال ہے کہ یتیم کے لفظ کا اطلاق صرف نابالغ پر ہی ہوتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ یتامیٰ کا اطلاق بالغ اولاد پر بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل حدیث نبوی کے یہ الفاظ ہیں۔

تُستَأمَرُ اليتيمة

(یتیم لڑکی کی رائے طلب کی جائے گی۔)

اور رائے طلب اُسی سے کی جاتی ہے جو بالغ ہو۔اس طرح اختلاف کا سبب ایک اور چیز ہے اور وہ ہے لفظ یتیم کا معنوی اشتراک، باپ کے سوا دوسروں کے لیے لڑکی کو شادی پر مجبور کرنے کو ناجائز قرار دینے والے اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں:

تُستَأمَرُ اليتيمةُ فى نفسِهَا

(یتیم لڑکی کی اس کے بارے میں رائے طلب کی جائے گی۔)

یہ امر متفقہ ہے کہ کم سن لڑکی سے رائے طلب نہیں کی جاتی، اس لئے ممانعت واجب ہوگئی۔ مگر فریق اوّل یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ اُس یتیم لڑکی کا حکم ہے،، جس سے رائے طلب کی جاسکتی ہے۔ کم سن لڑکی کے بارے میں یہ حدیث خاموش ہے۔

آیا باپ کے سوا دوسرا ولی کم سن بچے کی شادی کر سکتا ہے؟ امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ ولی وصیت کردہ ہو اور امام ابوحنیفہ نے تمام اولیاء کے لیے اسے جائز قرار دیا ہے، مگر بلوغت کے بعد لڑکی کو اختیار دیا ہے کہ وہ چاہے تو نکاح کو فسخ کردے البتہ امام مالک نے اسے یہ اختیار نہیں دیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ بیٹے کا نکاح باپ کے سوا دوسرا کوئی شخص نہیں کر سکتا۔

اس اختلاف کا سبب دوسروں کو باپ پر قیاس کرنا ہے، جن فقہا نے سمجھا کہ باپ کو اپنے کم سن بیٹے کی شادی کی اجازت دینے والی اجتہادی صورت حال دوسروں کے ساتھ موجود نہیں ہے، انہوں نے دوسروں کو کم سن بچے کی شادی کرنے کی اجازت نہیں دی اور جن فقہا کے نزدیک یہ اجتہاد دوسروں کے ساتھ بھی موجود ہے انہوں نے اس کی اجازت دے دی۔ جن فقہا نے اس معاملہ میں کم سن لڑکے اور لڑکی میں فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مرد بلوغت کے بعد طلاق کا حقدار ہو جاتا ہے مگر عورت طلاق کی مالک نہیں ہوتی۔ اسی اختلاف کی بناء پر امام ابوحنیفہ نے بلوغت کے بعد دونوں کو اختیار دیا ہے۔

تیسرا موضوع

کیا حقِ اختیار کی بنیاد پر عقد نکاح جائز ہے؟

جمہور اسے جائز نہیں مانتے جبکہ امام ابوثور اسے جائز کہتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا نکاح کوئی ایسی بیع کی مثل ہے جس میں حق اختیار حاصل ہوتا ہے یا یہ ایسی بیع کی مانند ہے جس میں اختیار کا حق حاصل نہیں رہتا۔ یا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقد و معاہدہ میں اصل یہ ہے کہ اس میں حق اختیار حاصل نہیں رہتا، سوائے اس کے کہ نص موجود ہو۔ اگر کوئی حق اختیار کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ دلیل دے۔ یا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بیوع میں اختیار کی ممانعت کی بنیاد دھوکا ہے اور نکاح میں کوئی دھوکا نہیں رہتا کیوں کہ نکاح کا مقصد ایک دوسرے سے مقابلہ کرنا نہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکریم کرنا ہے اور اس لئے بھی کہ نکاح میں دیکھنے اور حق اختیار کو استعمال کرنے کی ضرورت دوسری بیوع سے کہیں زیادہ ہے۔

چوتھا موضوع

عقدِ نکاح میں طرفین میں سے کسی کی جانب سے قبولیت میں تاخیر ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

امام مالک کے نزدیک تھوڑی سے تاخیر جائز ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک تاخیر ممنوع ہے۔ جبکہ ایک تیسرا گروہ تاخیر کو مطلق جائز کہتا ہے، جیسے ولی کسی عورت کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرادے اور جب عورت کو معلوم ہو تو وہ اسے جائز قرار دے دے۔ مطلقاً ممنوع قرار دینے والے امام شافعی ہیں اور مطلقاً جائز تصور کرنے والے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ہیں اور کم تاخیر اور زیادہ تاخیر میں فرق کرنے والا قول امام مالک کا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ طرفین کی جانب سے ایک ہی وقت میں قبول کرنا عقد نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟ اسی طرح کا اختلاف بیع کے سلسلہ میں بھی پایا جاتا ہے۔

رُکن ثانی۔ عقد نکاح کی شرائط

اس رُکن میں تین فصلیں ہیں:

فصل اوّل: اولیاء

فصل ثانی: گواہان

فصل ثالث: مہر

فصل اوّل۔ اولیاء

ولی سے متعلق یہ بحث چار مقامات پر مشتمل ہے۔ مقام اوّل صحت نکاح کے لیے ولایت کی شرط پر بحث کرتا ہے۔ مقام ثانی میں ولی کی صفت پر گفتگو کی گئی ہے مقام ثالث میں اولیاء کی اقسام اور ان کی ترتیب سے متعلق مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ مقام رابع میں ولی کے اپنے زیر تولیت کو روکنے اور دونوں کے درمیان اختلاف واقع ہونے سے متعلق مسائل سے تعرض کیا گیا ہے۔

پہلا موضوع۔ شرط ولایت

علما کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ ولایت صحت نکاح کے لیے شرط ہے یا نہیں۔ امام مالک کا مسلک ہے کہ ولی کے بغیر نکاح درست نہ ہوگا اور یہ صحت نکاح کے لیے شرط ہے۔ اس قول کی روایت اشہب نے امام مالک سے کی ہے اور یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام زفر، امام شعبی اور امام زہری کی رائے ہے کہ اگر عورت نے بغیر ولی کے نکاح کر لیا اور کفو کے مسئلہ پر عمل کیا تو یہ جائز ہے۔ امام داؤد نے کنواری اور شوہر دیدہ میں فرق کیا ہے یعنی کنواری لڑکی ہو تو ولی کی موجودگی شرط ہے اور شوہر دیدہ کا معاملہ ہو تو ولی کی موجودگی کی شرط نہیں ہے۔ امام مالک سے ابن القاسم نے ایک چوتھے مسلک کی بھی روایت کی ہے کہ ولایت کی شرط سنت ہے فرض نہیں ہے۔ کیوں کہ امام مالک سے مروی ہے کہ زوجین کے درمیان وراثت کی تقسیم بغیر ولی کے درست ہے اور یہ کہ جو عورت اعلیٰ خاندان کی نہ ہو وہ کسی بھی مرد کو اپنے نکاح کے لیے جانشین بنا سکتی ہے۔ وہ شوہر دیدہ کے لیے مستحب تصور کرتے تھے کہ اپنے ولی کو عقد نکاح کے لیے آگے بڑھائے گویا امام مالک کے نزدیک ولایت صحت نکاح کے لیے نہیں بلکہ تکمیل کے لیے شرط ہے۔ اس کے برخلاف بغداد کے مالکی فقہا ولایت کو تکمیل شرط نہیں بلکہ صحت نکاح کے لیے شرط قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نکاح میں ولایت کی شرط سے متعلق نہ کوئی نص ملتا تو الگ رہا قرآن وحدیث سے قطعاً کوئی صریح تائید بھی نہیں ملتی۔ بلکہ ولایت کو شرط تصور کرنے والے فقہا جن آیات وسنن سے، بالعموم استدلال کرتے ہیں وہ سب دو مفہوموں کا احتمال رکھتی ہیں اسی طرح ولایت کی شرط کو ساقط کرنے والے علما کی دلیلیں بھی احتمالی ہیں۔ اس کے علاوہ احادیث کے الفاظ بھی احتمال رکھتے ہیں اور ان کی صحت بھی اختلافی ہے سوائے حدیث ابن عباسؓ کے۔ وہ اگرچہ ولایت کو ساقط کر رہی ہے مگر اس پر دلیل کی حیثیت نہیں رکھتی، اس لیے کہ اس بحث میں اصل اصول براءۃ الذمہ کا ہے۔ بہرحال ہم فریقین کے مشہور دلائل یہاں نقل کرتے ہیں اور ان میں احتمال کا جو پہلو ہے اس کی بھی وضاحت کرتے ہیں:

ولایت کو شرط قرار دینے والے علما کتاب الٰہی کی جن آیات سے استدلال کرتے ہیں ان میں معروف یہ ہیں:

فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ (بقرہ: ۲۳۲)

(جب تم اپنی عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو پھر اس میں مانع نہ بنو کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ آیت خطاب اولیاء سے ہے خواتین مطلقہ کو دوسری شادی سے روکنے میں حق ولایت سے انہیں دست بردار کیا گیا ہے جس کا صاف مطلب ہے کہ ولایت کا حق بنیادی طور پر انہیں حاصل ہے۔ دوسری آیت یہ ہے:

وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا (البقرہ: ۲۲۱)

(اور اپنی عورتوں کے نکاح مشرک مردوں سے کبھی نہ کرنا جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں۔)

فقہا کے مطابق اس آیت میں بھی اولیاء ہی سے خطاب کیا گیا ہے۔ جن احادیث سے یہ علما استدلال کرتے ہیں ان میں یہ حدیث مشہور ہے۔ اس کی روایت امام زہری نے حضرت عروہ کے واسطہ سے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أَيُّما امرأ نكحتْ بغير اذن وَليّها فنكاحها باطل'' ثلاث مرّاتٍ وَ ء ان دخل بها فالمهرُ لها بماَ أصاب منها فان اشتجروا فالسُّلطانُ وَلِيُّ مَنْ لاَ وَلِيَّ لَهُ

(جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اس کا نکاح باطل ہے (یہ جملہ آپؐ نے تین بار ارشاد فرمایا) اگر شوہر نے اس سے جماع کر لیا ہے تو مہر عورت کو ملے گا، کیوں کہ اس نے استفادہ کر لیا ہے۔ اگر باہم اختلاف ہو جائے تو سلطان اس کا ولی ہوگا جس کا کوئی ولی نہ ہو۔) اس حدیث کو ترمذی نے روایت کیا ہے اور اس کو حدیث حسن قرار دیا ہے۔

ولایت کو شرط تسلیم نہ کرنے والے علما نے کتاب وسنت سے یہ دلیلیں دی ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ ط (البقرہ: ۲۴۰)

(تو اپنی ذات کے معاملے میں معروف طریقے سے وہ جو کچھ بھی کریں اس کی کوئی ذمہ داری تم پر نہیں ہے۔)

یہ آیت واضح کرتی ہے کہ عورت عقد نکاح کے معاملے میں خود مختار ہے۔ علما یہ بھی کہتے ہیں کہ کتاب الٰہی کی متعدد آیات میں نکاح اور شادی کے فعل کی نسبت خواتین کی طرف کی گئی ہے جیسے:

أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ (البقرہ: ۲۳۲)

(کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں۔)

حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰)

(تا آنکہ وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے۔)

احادیث میں سے ان علما نے حضرت ابن عباسؓ کی متفق علیہ حدیث سے استدلال کیا ہے اس کے الفاظ ہیں:

الأَيِّمُ أَحَقُّ بنفسها من وليّها وَالبكرُ تُستأمرُ في نفسها وإذنها صُماتها

(بیوہ اپنے معاملے میں ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے اور کنواری سے اس کے معاملے میں اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہوگی۔)

اس حدیث سے امام داؤد نے اس مسئلہ میں کنواری اور شوہر دیدہ کے درمیان فرق کرنے پر استدلال کیا ہے۔ بہرحال فریقین کی مشہور سماعی دلیلیں یہی ہیں۔

البقرہ آیت: ۲۳۲ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ میں اس سے زیادہ کوئی حکم موجود نہیں ہے کہ عورت کے قرابت داروں کو اسے نکاح سے باز رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں عضل کی ممانعت سے حقیقت یا مجاز کے کسی مفہوم میں بھی صحت نکاح کے لیے عورت کی اجازت مشروط نہیں قرار پائی دلیل خطاب یا نص کی کوئی شکل بھی یہاں منطبق نہیں ہوتی بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ بالکل مخالف مفہوم نکال لیا جائے وہ یہ کہ اولیاء کو اپنے زیر تولیت افراد پر کوئی حق حاصل نہیں ہے۔

اسی طرح آیت وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ (البقرہ:۲۲۱) کا حال بھی ہے اس میں اولیاء سے خطاب ماننے کے بجائے زیادہ مناسب یہ محسوس ہوتا ہے کہ اولوالأمر کو یا تمام مسلمانوں کو مخاطب تسلیم کیا جائے۔ بہرحال اس میں اولیاء کے ساتھ اولوالأمر کو بھی مخاطب ماننے کی گنجائش موجود ہے۔ جو فقہا اس آیت سے استدلال کرتے ہیں، اُنہیں اس کی وضاحت کرنا چاہئے کہ یہ آیت کس طرح اولوالأمر کے مقابلے میں ولی سے خطاب کرنے میں زیادہ واضح ہے۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ یہ آیت عام ہے اور اس میں ولی اور اولوالأمر دونوں شامل ہیں تو سوال یہ ہے کہ یہ ممانعت کا خطاب ہے اور اس طرح کے خطاب میں ولی اور دوسرے تمام لوگ یکساں درجہ میں مخاطب ہونگے اور ولی کو شرع کی روشنی میں ممانعت کا حکم دیا گیا ہے اس منفی حکم سے اجازت کے بارے میں کسی خاص ولایت کے واجب ہونے کا پتہ نہیں چلتا۔ اس کی اصل اجنبی کی ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ یہ اولیاء سے خطاب ہے جو صحتِ نکاح کے لیے ان کی اجازت کی شرط کو واجب قرار دیتا ہے تو یہ خطاب مجمل ہے جس پر عمل کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ اس میں اولیاء کی اقسام ان کی صفات اور مراتب کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اور وقت ضرورت وضاحت کو کو موخر نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس سلسلہ میں شریعت کا کوئی معروف حکم ہوتا تو وہ تواتر کے ساتھ یا تواتر کے قریب تک منتقل ہو کر ہم تک پہنچتا' کیوں کہ اس سے عام لوگوں کو سابقہ پیش آتا رہتا ہے جبکہ یہ بات طے ہے کہ مدینہ میں ایسے لوگ موجود تھے جن کا کوئی ولی نہ تھا مگر کہیں منقول نہیں ہے کہ آپؐ نے کسی کا نکاح کرایا ہو یا کسی شخص کو نکاح کرانے کے لیے مامور کیا ہو۔ پھر یہ پہلو بھی اہم ہے کہ آیت کا مقصود ولایت کا حکم بیان کرنا نہیں بلکہ مشرک مردوں اور عورتوں سے نکاح کی حرمت بیان کرنا ہے اور یہی اس کا اصل منشاء ہے۔ واللہ أعلم.

جہاں تک حدیثِ عائشہؓ کا معاملہ ہے تو اس پر عمل کے وجوب میں اختلاف ہے۔ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ جس حدیث کی صحت پر اتفاق نہ ہو اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ اگر ہم حدیث کی صحت کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں صرف اتنی صراحت ہے کہ جس عورت کا ولی موجود ہو اس کے نکاح کی صحت کے لیے اس کے ولی کی اجازت شرط ہے اور اگر ہم حدیث کو تمام عورتوں کے لیے عام مان لیں تو اس کا مفہوم یہ نہیں نکلتا ہے کہ عورت خود عقد نہیں کر سکتی یا اسے اپنے عقد کا اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ اس کا واضح تر مفہوم یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جب ولی نے اجازت دے دی تو وہ اپنا عقد خود کر سکتی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ عورت کے ساتھ خود اس کا ولی بھی حاضر ہو۔

دوسرے فریق نے آیت فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ (البقرہ:۲۴۰) سے جو استدلال کیا ہے تو اس آیت میں بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر خواتین ولی کی اجازت کے بغیر خود سے نکاح ثانی کر لیں تو انہیں لعنت ملامت نہ کی جائے۔ آیت میں ولی کے بغیر عورت کی خود مختاری کا جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ عقد نکاح ہی سے متعلق ہے۔ اس آیت سے یہی بات ظاہر ہوتی

ہے کہ عورت عقد کر سکتی ہے اور اگر وہ عقد معروف طریقے کے مطابق نہ ہو تو ولی اسے فسخ کر سکتا ہے۔ یہی شرع میں ظاہر اور واضح ہے مگر کسی نے اس قول کو اختیار نہیں کیا ہے۔ آیت کے ظاہری مفہوم کے بعض حصہ سے استدلال کرنا اور دوسرے حصہ سے استدلال نہ کرنا کمزور پہلو ہے۔ بعض قرآنی آیات میں خواتین کی جانب نکاح کی جو نسبت کی گئی ہے اس سے عقد نکاح کو ان کے ساتھ خاص کرنے کی دلیل نہیں ملتی۔ اس لیے کہ تخصیص ہی اس میں اصل ہے سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ جہاں تک حدیث ابن عباسؓ کا معاملہ ہے تو یہ بخدا کنواری اور شوہر دیدہ میں فرق کرنے کے مفہوم میں زیادہ واضح ہے کیوں کہ جب دونوں کی اجازت طلب کی جائے گی اور دونوں کے عقد نکاح کا ذمہ دار ولی ہوگا تو آخر کس بنیاد پر بیوہ اپنے ولی سے زیادہ اپنے معاملے کی حقدار ہوگی۔ حدیث زہری اس حدیث کے موافق اور ہم معنیٰ ہونے سے زیادہ اس سے متصادم نظر آتی ہے۔ اس کا بھی احتمال ہے کہ دونوں میں تفریق صرف خاموشی اور گویائی میں ہو اور خاموشی عقد نکاح کے لیے کافی ہو۔

آیتِ قرآنی فَلا جُنَاحَ عليكُمْ فيْمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِنْ مَّعرُوف (البقرہ:۲۴۰) سے یہ استدلال کرنا زیادہ واضح ہے کہ عورت عقد نکاح خود کر سکتی ہے بہ نسبت اس کے کہ آیت وَلاَ تُنكِحُوا الْمُشرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوا (البقرہ:۲۲۱) سے یہ ثابت کیا جائے کہ ولی عقد نکاح کے لیے ذمہ دار ہے۔ احناف نے حدیث عائشہؓ کو ضعیف قرار دیا ہے۔ کیوں کہ اس حدیث کی روایت ایک جماعت نے ابن جریج سے بواسطہ زہری کی ہے اور ابن علیہ نے ابن جریج سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے امام زہری سے جریج کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے عدم واقفیت کا مظاہرہ کیا۔ احناف کہتے ہیں کہ اس بات کی دلیل ہے کہ زہری کے نزدیک ولایت کی شرط نہیں تھی اور نہ ولایت مسلکِ عائشہؓ میں شامل تھی۔ فقہا نے اس حدیث کو ابن عباسؓ سے بھی استدلال کیا ہے:

لَا نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ وَّشَاهِدَىْ عَدْلٍ

(نکاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر درست نہیں۔)

مگر اس حدیث کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح اس حدیث کی صحت کے بارے میں بھی انہوں نے اختلاف کیا ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت اُمّ سلمہؓ سے نکاح کیا تھا اور ان کے صاحبزادے سے کہا تھا کہ ان کا نکاح آپؐ سے کرا دیں۔

مفہوم و معنیٰ کی رو سے بھی فریقین کے استدلال میں احتمال پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عورت میں جب بلوغ و رشد آ جائے تو عقد نکاح کے لیے وہ کافی ہے جس طرح مالی تصرفات میں عورت کے سلسلہ میں عقل پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ فضول خرچی سے کہیں زیادہ عورت کا فطری رجحان مرد کی طرف ہوتا ہے اس لئے شریعت نے بطور احتیاط اس میدان میں اس پر پابندی عائد کر دی۔ اس بنا پر کہ اگر عورت نے غیر کفو سے شادی کر لی تو یہ اس کے لیے اور اس کے اولیاء کے لیے موجب عار و ذلت ہوگا لیکن اس صورت میں اتنی بات کافی ہے کہ ولی کو فسخ کرنے اور احتساب کرنے کا حق حاصل رہے۔ اس طرح آپ دیکھ رہے ہیں کہ مسئلہ میں احتمال پوری طرح موجود ہے۔ البتہ گمان غالب یہ ہے کہ اگر شارع نے ولایت کو مشروط بنانے کا قصد کیا ہوتا تو اولیاء کی اقسام اور مراتب کی وضاحت کی ہوتی، کیوں کہ وقتِ ضرورت سے بیان کو موخر کرنا جائز نہیں ہے۔ جب صورت حال یہ ہے کہ وقت ضرورت سے بیان کو موخر کرنا نبی ﷺ کے لیے جائز نہیں تھا اور اس مسئلہ کے عوامی ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ آپؐ سے ولایت کی شرط تواتر کے ساتھ یا تقریباً تواتر کے برابر منقول ہو مگر ایسا نہیں ہے تو اب دو میں سے ایک ہی صورت واجب ہو سکتی ہے،

یا تو ولایت صحت نکاح کے لیے شرط ہو اور اس صورت میں بلکہ اولیا کو احتساب کا حق حاصل رہے یا اگر ولایت شرط ہو تو اس کی صحت میں ولی کی صفات واقسام اور مراتب کی تمیز شامل نہ ہو۔ اس بنا پر ان لوگوں کا مسلک کمزور معلوم ہوتا ہے جو قریب ترین ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کی ولایت میں عقد نکاح کو باطل قرار دیتے ہیں۔

دوسرا موضوع: صفات ولایت

ولایت کو واجب یا سلب کرنے والی صفات کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ ولایت کی صحت کے لیے تین شرطیں ہیں:

۱۔ مسلمان ہونا

۲۔ بالغ ہونا اور

۳۔ مذکر ہونا

سلبی صفات ان کی ضد ہیں یعنی کافر ہونا کم سنی اور مونث ہونا' غلام' فاسق اور کم عقل کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے غلام کے ولی ہونے کو اکثر علما نے ممنوع قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کیا ہے۔ عقل و رشد کے سلسلہ میں اکثر مالکی فقہا کی رائے ہے کہ یہ ولایت کی شرط نہیں ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی مسلک ہے جبکہ امام شافعی عقل و رشد کو شرط قرار دیتے ہیں۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے۔ اشہب اور ابومصعب بھی امام شافعی کے ہم نوا ہیں۔

اختلاف کا سبب اس ولایت کو مالی ولایت کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن فقہا کے نزدیک اس ولایت میں عقل و رشد ناگزیر ہے اگرچہ مالی ولایت میں یہ ناگزیر نہیں ہے اُن کے نزدیک مالی ولایت کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ صاحب عقل و خرد ہو۔ جن فقہا نے اسے ناممکن الوجود تصور کیا ہے انہوں نے مالی ولایت میں عقل و خرد کو ضروری قرار دیا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں' مال میں عقل و ہوش کی موجودگی ایک چیز ہے اور کفو کے انتخاب میں عقل کا استعمال دوسری چیز ہے۔

ولی کی صفتِ عدالت (فاسق نہ ہونے) کے مسئلہ میں اختلاف اس بنا پر ہے کہ یہ ولایت کو ایک معنوی رنگ میں دیکھنا ہے، اس لیے کہ ولی کے فاسق (غیر عادل) ہونے کی صورت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ ولی زیر ولایت لڑکی کے لیے کفو کا انتخاب نہ کرے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس حالت میں ولی کفو کا انتخاب کرتا ہے۔ وہ عدالت سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی اولیاء کو عار اور ذِلّت لاحق ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اور یہ اندیشہ فطری طور پر ولی کے اندر موجود ہوتا ہے جبکہ کردار و سیرت والی کی عدالت کسبی ہوتی ہے فطری نہیں۔ غلام چونکہ ناقص ہوتا ہے، اس لئے اس کے ولی ہونے میں اختلاف ہے جس طرح اس کے عادل ہونے میں اختلاف ہے۔

تیسرا موضوع: اَقسام ولایت

ولایت کو بحیثیت شرط تسلیم کرنے والے فقہا کے یہاں اس کی اقسام ہیں: نسب' سلطان' مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل' امام مالک کے نزدیک کم حیثیت کی حامل عورت پر ولایت کے لیے مجرد اسلام کی صفت کافی ہے۔ وصی کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اسے ولی تصور کرتے ہیں جبکہ امام شافعی کے نزدیک وہ ولی نہیں ہوسکتا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ولایت کی صفت میں کسی کو نائب بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ بعینہٖ اسی سبب کی وجہ سے نکاح میں وکالت

کے مسئلہ میں بھی علما کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ جمہور علما نکاح میں وکیل بنانے کو جائز مانتے ہیں، البتہ امام ابوثور اس کے خلاف ہیں۔ وکیل بنانے اور وصی بنانے میں کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ وصی موت کے بعد وکیل ہوتا ہے اور وکالت موت سے منقطع ہو جاتی ہے۔

نسب میں ولایت کی ترتیب میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک بیٹے کو چھوڑ کر ولایت عصبہ کے حساب سے معتبر ہوگی جو رشتہ دار جتنا قریبی عصبہ ہوگا وہ ولایت کا اتنا ہی زیادہ حقدار ہوگا۔ ان کے نزدیک بیٹے زیادہ حقدار ہیں خواہ وہ نیچے ہوں یعنی پوتے اور پڑپوتے وغیرہ۔ پھر باپ حقدار ہیں پھر عورت کے باپ اور ماں شریک بھائی حقدار ہیں پھر صرف باپ شریک بھائی حقدار ہے پھر باپ اور ماں شریک بھتیجے پھر صرف باپ شریک بھتیجے حقدار ہیں اور پھر باپ شریک دادا اوپر تک حقدار ہیں۔ مغیرہ کی رائے ہے کہ دادا اور پڑدادا بھائی اور بھتیجے سے زیادہ حقدار ہیں کیوں کہ اصل وہی ہیں۔ پھر چچاؤں کی ترتیب بھائیوں کی ترتیب کے مطابق ہے۔ یعنی چچا اور پھر ان کے بیٹے اگر چہ وہ نیچے ہوں پھر مولیٰ اور اس کے بعد سلطان کی ترتیب قائم ہوتی ہے اور ان کے نزدیک مولیٰ اعلیٰ مولیٰ اسفل سے زیادہ حقدار ہے اور وصی ان کے نزدیک ولیِ نسب سے زیادہ حقدار ہے۔

اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے کہ وصی (باپ کا وصی) زیادہ حقدار ہے ولایت کا یا ولی نسب؟ ابن القاسم نے امام مالک کی طرح وصی کو زیادہ قریبی قرار دیا ہے اور ابن الماجشون اور ابن عبدالحکم کے نزدیک ولی نسب زیادہ قریبی اور حقدار ہے۔

بیٹے کے ولی ہونے کے سلسلہ میں امام شافعی نے امام مالک کی مخالفت کی ہے۔ انہوں نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے۔ دادا پر بھائی کو مقدم کرنے کے معاملے میں ان کا مسلک ہے کہ بیٹے کو ولی بننے کا حق نہیں ہے۔ امام مالک سے مروی ہے کہ باپ بیٹے سے زیادہ حقدار ہے یہ بہتر قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دادا بھائی سے زیادہ حقدار ہے۔ یہی المغیرہ کا بھی قول ہے۔ امام شافعی نے عصبہ کی رعایت کی ہے یعنی بیٹا عصبہ میں نہیں ہے کیوں کہ حدیث عمرؓ کے الفاظ ہیں:

لاَ تنكح المرأةُ اِلَّا بِاِذْنِ وَلِيِّهَا أَوْذِي الرَّأيِ مِنْ أَهْلِهَا أَوِ السُّلْطَان

(عورت اپنے ولی یا خاندان کے کسی صاحب رائے فرد یا سلطان کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کرسکتی۔)

مگر امام مالک نے بیٹے کے معاملے میں اس حدیث کا اعتبار نہیں کیا ہے کیوں کہ حدیث ام سلمہؓ کے مطابق رسول ﷺ نے حضرت اُمّ سلمہؓ کے بیٹے سے کہا تھا کہ ان کی شادی آپؐ سے کرادیں اور یہ پہلو بھی اہم ہے کہ امام مالک اور امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ بیٹا باپ کی طرف سے وصول ہونے والی والدہ کی ولایت کا وارث ہے جبکہ ولایت ان کے نزدیک عصبہ کے لیے ہے۔

دادا کے سلسلہ میں ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قریب ترین رشتہ کون ہے دادا کا یا بھائی کا؟ اس بارے میں وہ مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ترتیب سے متعلق تین مشہور مسائل ہیں:

۱۔ دور کا ولی قریب کے ولی کی موجودگی میں شادی کرادے تو کیا حکم ہے؟

۲۔ اگر قریبی ولی غائب ہو جائے تو کیا دور کے ولی کو یا سلطان کو ولایت منتقل ہوسکتی ہے؟

۳۔ کنواری بیٹی کا باپ غائب ہو جائے تو کیا ولایت منتقل ہوگی یا نہیں؟

پہلا مسئلہ۔قریبی ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کا حکم

اس مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں: کبھی آپ نے فرمایا کہ قریبی ولی کی موجودگی میں دور کے ولی نے نکاح کرایا تو وہ فسخ کر دیا جائے گا۔ کبھی آپ نے ایسے نکاح کو جائز قرار دیا اور کبھی آپ نے قریبی ولی کو اختیار دیا کہ چاہے تو نکاح کو جائز مانے اور چاہے تو اسے فسخ کر دے ان کے یہ مختلف اقوال باپ کے اپنی کنواری بیٹی کے شادی کرانے یا وصی کے مجبورہ (جس پر تصرف قانون کی رو سے غلط ہو) کی شادی کرانے سے متعلق نہیں ہیں کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں وہ قطعیت کے ساتھ کہتے ہیں کہ نکاح فسخ کر دیا جائے گا یعنی باپ کی موجودگی میں کنواری بیٹی کی شادی کوئی اور کرا دے یا وصی کی موجودگی میں کوئی غیر مجبورہ کا نکاح کرا دے تو یہ شادی فسخ کر دی جائے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ باپ کی موجودگی میں کوئی غیر شادی نہیں کرا سکتا خواہ لڑکی کنواری ہو یا شوہر دیدہ۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ولایت میں ترتیب شریعت سے ثابت ہے یا نہیں؟ اور اگر یہ محض حکم ہے تو اس کا تعلق قریبی ولی کے حقوق سے ہے یا یہ اللہ کا حق ہے؟ جن فقہا نے ترتیب کو شرعی حکم تصور نہیں کیا انہوں نے اقرب کی موجودگی میں دور کے ولی کے تصرف کو جائز قرار دیا اور جنہوں نے اسے شرعی حکم باور کیا اور یہ سمجھا کہ یہ ولی کا حق ہے انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ نکاح منعقد ہو جائے گا مگر ولی کی صوابدید پر منحصر ہوگا اسے جائز مانے تو نکاح جائز ہوگا اور اگر اسے ناجائز قرار دے دے تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ جن علمانے اسے حق خداوندی تسلیم کیا اُن کے نزدیک نکاح غیر منعقد ہوگا۔ مسلک مالکی میں ایک گروہ نے اس کی تردید کی ہے یعنی یہ کہ نکاح منعقد نہ ہو اور فسخ ہو جائے۔

دوسرا مسئلہ۔قریبی ولی کے غائب ہونے پر حکم

امام مالک کہتے ہیں کہ قریبی ولی غائب ہو جائے تو دور کے وٗلی کو ولایت منتقل ہو جاتی ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایسی صورت میں ولایت سلطان کو منتقل ہو جاتی ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ غائب ہونا مر جانے کے برابر ہے یا نہیں؟ کیوں کہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ موت کے بعد ولایت منتقل ہو جاتی ہے۔

تیسرا مسئلہ۔کنواری بیٹی کی شادی میں باپ کا غائب ہونا

اس مسئلہ میں مسلک مالکی میں بڑا اختلاف ہے اور کافی تفصیل پائی جاتی ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ باپ کتنا دور مقیم ہے یا غائب ہونے کی مدت طویل ہے یا قصر ہے یا باپ کا ٹھکانا معلوم ہے یا نا معلوم ہے۔ بیٹی نان نفقہ کی وجہ سے شادی کی ضرورت مند ہے یا اسے اپنی عزت آبرو کے بارے میں اندیشہ ہے یا دونوں مسائل اسے درپیش ہیں؟ اس طرح کی کافی پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں۔

مسلک مالکی میں اس پر اتفاق ہے کہ اگر باپ کے غائب ہونے کی مدت طویل ہو یا اس کی جائے قیام نا معلوم ہو یا وہ قید میں ہو اور لڑکی کو نفقہ مل رہا ہو اور اس کی آبرو بھی محفوظ ہو اور وہ خود شادی کی خواہش ظاہر نہ کرے تو اس کی شادی نہ کی جائے اور اگر وہ اس کی خواہش ظاہر کر دے تو باپ کے قید میں ہونے یا اس کی جائے قیام معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس کی شادی کر دی جائے۔ البتہ مسلک مالکی میں اس پر اختلاف ہے کہ اگر باپ کی جائے قیام معلوم ہو تو بیٹی کی شادی کی جا سکتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ دور مقام پر رہتا ہو تو

ایک قول کے مطابق بیٹی کی شادی کی جاسکتی ہے یہ امام مالک کا مسلک ہے اور دوسرے قول کے مطابق اس کی شادی نہیں کی جاسکتی یہ ابن وہب اور عبدالملک کا قول ہے۔ اگر نفقہ موجود نہ ہو یا اس کی آبرو محفوظ نہ ہو تو طویل مدت تک غائب رہنے' قید میں ہونے یا اس کو رہائش معلوم نہ ہونے کی تینوں حالتوں میں اس کی شادی کردی جائے۔ اس طرح اگر دو حالات جمع ہو جائیں اور بیٹی کی عصمت محفوظ نہ ہو تو اس کی شادی کی جاسکتی ہے خواہ وہ اپنی خواہش کا ازخود اظہار نہ کرے۔

جہاں تک مجھے معلوم ہے' مسلک مالکی میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر غائب ہونے کی جگہ قریب ہو اور معلوم بھی ہو تو بیٹی کی شادی نہیں کی جا سکتی کیوں کہ اس کا امکان بہر حال موجود ہے کہ وہ پیام نکاح کسی کے یہاں بھیج دے۔ ان دونوں مصلحتوں کو سامنے رکھتے ہوئے (جن کی یہاں پوری رعایت کی جارہی ہے) یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وقت تنگ ہو اور سلطان کو فساد اندیشہ ہو تو بیٹی کی شادی کی جاسکتی ہے اگرچہ باپ کی جائے قیام قریب ہو۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ قریبی ولی کی موجودگی میں دور کے ولی کا شادی کرانا جائز ہے تو صورت یوں ہوگی کہ اگر عورت نے دو اولیاء کے سپرد کر دیا ہے اور دونوں نے اس کی شادی کرادی ہے تو دو صورتیں ہوسکتی ہیں کہ ایک یہ کہ ولی کا عقد دوسرے ولی پر مقدم ہو۔ یا دوسرے یہ کہ دونوں کے عقد کا وقت ایک ہی ہو پھر یہ صورت ہوسکتی ہے کہ عقد اول معلوم ہے یا نا معلوم ہے اگر عقد اوّل معلوم ہو تو علما کا اتفاق ہے کہ پہلا عقد ہی درست ہوگا بشرطیکہ کسی نے عورت کے ساتھ ہم بستری نہ کی ہو۔ لیکن اگر دوسرے نے ہم بستری کر لی ہو تو اس میں علما کا اختلاف ہو گیا ہے۔ ایک گروہ کے مطابق پہلے ولی کا عقد درست ہے اور دوسرے گروہ کے مطابق دوسرے ولی کا درست ہے اور یہی امام مالک اور ابن القاسم کا مسلک ہے اور پہلا مسلک امام شافعی اور ابن عبدالحکم کا ہے۔ اگر دونوں نے ایک ہی وقت میں عقد کیا ہے تو میرے علم کے مطابق اس نکاح کے فسخ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہم بستری کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ عموم اور قیاس میں تعارض پایا جاتا ہے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أيّما امرأةٍ انكحها وليّان فهي للأوّل منهما

(جس عورت کا نکاح دو اولیاء نے کردیا ہو وہ پہلے نکاح پر عمل کرے گی۔)

اس حدیث کے عام ہونے کا تقاضا ہے کہ پہلے عقد کو درست مانا جائے خواہ دوسرے شوہر نے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جن فقہا نے ہم بستری کی رعایت کی ہے انہوں نے اس نکاح کو اُس مکروہ بیع سے تشبیہ دی ہے جس میں خرید کردہ سامان ضائع ہو گیا ہو (اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے) مگر یہ قیاس کمزور ہے۔

اگر یہ معلوم نہ ہو کہ کس ولی نے پہلے نکاح کیا ہے تو جمہور فقہا اس نکاح کو فسخ کر دینے کے قائل ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ نکاح اس وقت ہوگا جبکہ کسی نے ہم بستری نہ کی ہو۔ قاضی شریح کہتے ہیں کہ عورت کو اختیار ہوگا وہ جسے پسند کرے گی وہی اس کا شوہر ہوگا یہ شاذ قول ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے بھی یہی مروی ہے۔

چوتھا مسئلہ۔ ولی کا شادی سے روکنا

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ ولی اپنے زیر تولیت عورت کو شادی سے نہیں روک سکتا بشرطیکہ اس نے کفو سے شادی کی خواہش کی ہو اور مہر مثل کی ادائیگی ہو رہی ہو۔ وہ اس صورت میں اپنا معاملہ سلطان کے پاس لیجائے گی اور باپ کے علاوہ کوئی اور ولی ہے تو اس کی شادی کرا دے گا۔ البتہ مسلک مالکی میں اس میں اختلاف ہے۔

اس اتفاق کے بعد علما میں اس پر اختلاف ہو گیا ہے کہ کیا اس میں قابل اعتبار کفو ہے اور کیا مہر مثل اس میں شامل ہے یا نہیں؟ اسی طرح علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ عورت اُن اولیاء کی رائے بھی مسترد کر سکتی ہے جنہیں اُس پر جبر کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر کفو کی شرط پوری نہیں ہو رہی جیسے کنواری بیٹی کا باپ سے معاملہ ہے۔ اگر بیٹی نابالغ ہے تو متفقہ طور پر اسے منع کرنے کا حق ہے اور بالغ ہے یا کم سن تو ہے مگر شوہر دیدہ ہے تو وہ مسترد کر سکتی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا۔ اسی طرح مجبور لڑکی کے سلسلہ وصی کا معاملہ بھی ہے۔

کفو کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس میں دین معتبر ہے البتہ محمد بن حسن سے روایت ہے کہ دین داری واجب الا عتبار نہیں ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کنواری بیٹی کی شادی باپ اگر کسی شرابی سے یعنی فاسق سے کر دے تو وہ شادی سے منع کر سکتی ہے اور حاکم وقت اس پر غور کر کے میاں بیوی میں تفریق کرا سکتا ہے۔ یہی معاملہ اس وقت بھی ہوگا جب کسی ایسے شخص سے وہ شادی کرائے جس کی آمدن حرام ہو یا جو طلاق دینے کی بہت قسمیں کھاتا ہو۔

نسب کفو میں قابل اعتبار ہے یا نہیں اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح آزادی، خوشحالی اور صحت کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ مولیٰ کا نکاح عرب سے جائز ہے۔ انہوں نے آیت قرآنی سے استدلال کیا۔

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّٰهِ أَتْقٰكُمْ (الحجرات: ۱۳)

امام احمد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ کوئی عرب عورت کسی مولیٰ سے شادی نہیں کر سکتی۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ قریشی عورت کسی قریشی مرد ہی سے اور عرب عورت کسی عرب مرد ہی سے شادی کر سکتی ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث نبوی کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

تُنكَحُ المرأةُ لِدِينِهَا وَجمالِهاَ وَما لِهاَ وَحَسَبِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّيْنِ تَرِبَتْ يَمِينُكَ

(عورت سے شادی اس کے دین، خوبصورتی، دولت اور حسب ونسب کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔ اللہ تمہارا بھلا کرے تم دیندار عورت کو ترجیح دو۔)

بعض فقہا کہتے ہیں کفو میں صرف دین قابل اعتبار ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ فَاظْفَر بِذَاتِ الدِّيْن بالکل واضح ہیں۔ بعض فقہا کے نزدیک حسب اور مال بھی دین ہی کی طرح معتبر ہیں۔ کفو کے دائرہ سے خروج اجماع ہی کے ذریعہ سے کوئی چیز نکل سکتی ہے، اور وہ حسن ہے۔ حسن کفو میں شامل نہیں ہے۔ جو فقہا جسمانی عیب کی وجہ سے نکاح کو مسترد کرنے کے قائل ہیں وہ صحت کو کفو کے دائرہ میں شامل تصور کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر حسن وجمال کو ایک طرح سے معتبر کہا جا سکتا ہے۔ مسلک مالکی میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فقر وفاقہ کی صورت میں باپ کے ذریعہ کنواری بیٹی کا منعقد ہونے والا نکاح بھی فسخ ہو سکتا ہے یعنی جبکہ شوہر فقیر ومحتاج ہو اور نفقہ دینے پر قادر نہ ہو کیوں کہ مال ان کے نزدیک کفو کے دائرہ میں شامل ہے امام ابوحنیفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

آزادی کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ کفو میں شامل ہے کیوں کہ سنت سے ثابت ہے کہ لونڈی آزاد ہوجائے تو فسخ نکاح کا اسے اختیار حاصل ہوجاتا ہے۔

مہر مثل کو امام مالک اور امام شافعی کفو میں شامل نہیں سمجھتے اور باپ اپنی کنواری بیٹی کا نکاح مہر مثل سے کم میں کرسکتا ہے اور صاحبِ عقل شوہر دیدہ اگر راضی ہو تو ولی کو چوں چرا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ امام ابوحنیفہ کفو کے لیے مہر مثل کو ضروری تصور کرتے ہیں۔

باپ کے مسئلہ میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ باپ اپنی کنواری بیٹی کے مہر کو گھٹا سکتا ہے یا نہیں؟ شوہر دیدہ کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ صاحب عقل ہو تو کیا مہر کے معاملہ میں ولایت اس سے اُسی طرح ختم ہوجاتی ہے جس طرح مالی تصرفات میں ختم ہوجاتی ہے یا مقدار مہر سے ولایت اس طرح ختم نہیں ہوتی جس طرح نکاح میں تصرف سے ولایت ختم نہیں ہوتی جبکہ مہر نکاح ہی کے اجزاء میں سے ہے؟ یہ قول ولایت کو شرط نہ ماننے والوں سے زیادہ اسے شرط قرار دینے والوں کے لیے سازگار اور مناسب حال ہے مگر معاملہ برعکس ہوگیا ہے۔

ولایت ہی سے متعلق ایک اور مشہور مسئلہ ہے وہ یہ کہ ولی اپنے زیر تولیت عورت کا نکاح اپنے آپ سے کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی نے حاکم اور گواہ پر قیاس کرکے اسے ممنوع قرار دیا ہے یعنی حاکم خود اپنا فیصلہ نہیں کرسکتا نہ گواہ اپنے لئے گواہی دے سکتا ہے۔ امام مالک نے اسے جائز کہا ہے مگر مجھے ان کی کسی دلیل کا پتہ نہیں ہے سوائے اس روایت کے کہ نبی ﷺ نے اُم سلمہؓ سے بغیر کسی ولی کے شادی کی تھی۔ کیوں کہ ان کے بیٹے کم سن تھے اور اس حدیث کے کہ ''آپؐ نے صفیہ کو آزاد کیا اور ان کا مہر ان کی آزادی کو قرار دیا'' امام شافعی کے نزدیک نکاح نبوی کا اصول یہ ہے کہ وہ آپؐ کے ساتھ مخصوص معاملات تھے تاآنکہ اس کے عام ہونے کی کوئی دلیل ہو کیونکہ آپؐ کی شادیاں زیادہ تر خصوصی نوعیت کی تھیں البتہ امام المسلمین کے سلسلہ میں امام شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔

فصل ثانی

گواہان نکاح پر گواہی

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کا متفقہ فتویٰ ہے کہ گواہی نکاح کے لیے شرط ہے' البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ تکمیلی شرط ہے جس کی ضرورت ہم بستری کے وقت ہوتی ہے یا شرطِ صحت ہے جو عقد نکاح کے وقت پوری ہونی چاہئے۔ اس پر تمام علما کا اتفاق ہے کہ خفیہ نکاح جائز نہیں ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ اگر دو گواہ موجود ہوں مگر انہیں چھپانے کی تاکید کردی جائے تو یہ خفیہ نکاح مانا جائے یا نہیں؟ امام مالک کے مطابق اس طرح کا نکاح خفیہ مانا جائے گا اور فسخ کردیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ نکاح خفیہ نہیں ہوگا۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیا اس میں گواہی کوئی شرعی حکم ہے یا اس کا مقصد اختلاف یا انکار کے دروازے کو بند کرنا ہے؟ جن فقہا نے اسے حکم شرعی تصور کیا ہے انہوں نے شہادت کو شرطِ صحت مانا ہے اور جن لوگوں نے اسے سد باب کا ذریعہ بتایا ہے انہوں نے اسے تکمیلی شرط قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے۔

لانِكَاحَ إلاّ بِشَاهِدَیْ عَدْلٍ وَ وَلِیّ مرّ شدٍ

(دوعادل گواہوں اورایک نیک ولی کے بغیر نکاح درست نہیں۔)

صحابہ کرام سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی ہے۔ بہت سے لوگ اسے اجماع کی فہرست میں رکھتے ہیں جبکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ یہ حدیث مرفوع ہے اس کا تذکرہ دارقطنی نے کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کی سند میں مجہول الحال لوگ بھی ہیں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک دو فاسق آدمیوں کی گواہی سے بھی نکاح ہو جاتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک شہادت سے مراد فقط اعلان وتشہیر ہے۔ امام شافعی کے نزدیک شہادت میں اعلان اور قبول دونوں شامل ہیں اسی لئے انہوں نے گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط لگائی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر گواہوں کو چھپانے کی تاکید کردی گئی ہے تو اس گواہی میں اعلان متضمن نہیں ہوگا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس چیز میں گواہی موجود ہے کیا اسے خفیہ کہا جاسکتا ہے؟ اعلان کی شرط لگانے کے سلسلہ میں اصل دلیل پر قول رسولؐ ہے:

أعْلِنُوا هٰذا النِّكَاحَ واَضْرِبُوا عَلَيهِ بالدُّفُوفِ

(نکاح کا اعلان کرواور اس پر دف بجاؤ۔)

اس کی تخریج امام ابوداوٗد نے کی ہے۔ اس طرح کے نکاح کے بارے میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس قسم کا نکاح خفیہ ہے اور اس میں اگر عورت نے اقدام کیا تو اسے رجم کیا جائے گا۔ امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ گواہی نکاح کے لیے نہ شرطِ صحت ہے نہ شرطِ تکمیل، حسن بن علیؓ نے اسی پر عمل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بغیر گواہ کے شادی کرلی پھر نکاح کا اعلان کردیا۔

فصل ثالث

مہر

مہر پر گفتگو چھ عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ مہر کا حکم اور اس کے ارکان

۲۔ بیوی کو مہر ادا کرنے کے وقت کا تعین

۳۔ مہر کو نصف کرنا

۴۔ تفویض اور اس کا حکم

۵۔ مہر فاسد اور اس کا حکم

۶۔ مہر میں زوجین کا اختلاف

پہلا عنوان۔ مہر کا حکم اور اس کے ارکان

اس عنوان کے تحت چار مسائل پر گفتگو ہوگی:

۱۔ مہر کا حکم

۲۔ مہر کی مقدار

۳۔ مہر کی جنس اور اس کی صفت

۴۔ مہر کی تاخیر

پہلا مسئلہ: مہر کا حکم

علما کا اتفاق ہے کہ مہر صحت نکاح کی شرط ہے اور اس کے ترک پر باہمی اتفاق کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَآتُوا النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً (النساء :۴)

(اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو۔)

فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (النّساء:۲۵)

(اُن کے سر پرستوں کی اجازت سے اُن سے نکاح کرو اور اُن کے مہر ادا کرو۔)

دوسرا مسئلہ: مہر کی مقدار

اس پر علما کا اتفاق ہے کہ مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار کی کوئی حد نہیں ہے۔ البتہ اس کی کم سے کم مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام اسحٰق، امام ابوثور اور تابعین میں سے مدنی فقہا کہتے ہیں کہ اس کی قلیل ترین مقدار کی کوئی حد نہیں ہے۔ جو مقدار بھی کسی چیز کی قیمت بن سکے وہ مہر ہو سکتی ہے۔ یہی قول ابن وہب مالکی کا بھی ہے۔ ایک گروہ قلیل ترین مقدار مہر کی تحدید کو ضروری سمجھتا ہے مگر اس میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ اس میں دو مسلک بڑے مشہور ہیں، ایک امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے اور دوسرا مسلک امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ مہر کی قلیل ترین مقدار ایک دینار سونے کی چوتھائی یا تین درہم وزن چاندی یا تین درہم کے مساوی کوئی چیز ہے یہ ان کا مشہور قول ہے۔ ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ ایک دینار سونے یا تین درہم وزن چاندی کے مساوی کوئی چیز قلیل ترین مقدار ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قلیل ترین مقدار مہر دس درہم ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ مقدار پانچ درہم ہے اور ایک قول چالیس درہم کا ہے۔

مقدار کی تعیین میں اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ کیا مہر ایسا عرض ہے جس میں قلیل وکثیر پر باہمی رضامندی معتبر ہے جس طرح بیع کی دیگر صورتوں میں ہوتا ہے یا یہ محض عبادت اور متعین ہے؟ اس پہلو سے کہ مرد مہر کے بدلے عورت پر دائمی منفعت کی ملکیت حاصل کر لیتا ہے یہ عرض کے مشابہ ہے اور یہ اس پہلو سے عبادت کے مشابہ کہ باہمی رضامندی سے بھی یہ ساقط نہیں ہوتا۔

اس قیاس میں اختلاف کی دوسری وجہ اس حدیث کے مقتضی کا تعین ہے، جو تحدید کا تقاضا نہیں کرتی۔ وہ قیاس جو تحدید کا تقاضا کرتا ہے، وہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا عبادت ہے اور عبادات متعین ہوتی ہیں۔ وہ حدیث، جس کے مفہوم سے عدم تحدید کا تقاضا پیدا ہوتا ہے، وہ حدیث سہل بن سعد الساعدی نے روایت کی ہے اور یہ متفق علیہ ہے۔ اس کا مضمون یہ ہے:

ایک عورت اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اس نے درخواست کی کہ اے اللہ کے رسول میں نے اپنے آپ کو آپ کی خدمت میں ہبہ کیا ہے اور وہ دیر تک کھڑی رہی۔ ایک شخص کھڑا ہوا اور بولا اے اللہ کے رسول ﷺ اگر آپ کو اس عورت کی حاجت نہیں ہے تو مجھ سے اس کی شادی کر دیجئے۔ اللہ کے رسولؐ نے پوچھا ''کیا تمہارے پاس مہر میں دینے کے لیے کچھ ہے؟'' اس نے کہا میرے پاس تو بس میرا ازار ہے۔ آپؐ نے فرمایا ''اگر اسے ازار دے دو گے تو کیا بغیر ازار کے بیٹھے رہو گے' کوئی اور چیز تلاش کرو'' اس نے کہا میرے پاس تو کچھ نہیں۔ آپؐ نے فرمایا ''تلاش کرو خواہ لوہے کی کوئی انگوٹھی ہی ہو'' اس آدمی نے تلاش کیا مگر اسے کچھ نہ ملا تب آپؐ نے پوچھا ''کیا تمہیں قرآن کا کوئی حصہ یاد ہے؟'' اس نے کہا ہاں فلاں فلاں سورتیں یاد ہیں۔ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا ''تجھے قرآن کا جو حصہ یاد ہے اس کے عوض میں نے اس عورت کا تجھ سے نکاح کر دیا''

ان علما کا استدلال ہے کہ حدیث کے الفاظ إلْتَمِسْ وَلَوْ خَاتماً مِّنْ حَدِيْدٍ (تلاش کرو خواہ لوہے کی کوئی انگوٹھی ہی مل جائے) اس بات پر دلیل ہیں کہ قلیل ترین مقدار کی کوئی حد نہیں ہے کیوں کہ اگر کوئی اس طرح کی مقدار ہوتی تو آپؐ اس کی وضاحت فرماتے اس لئے کہ وقت ضرورت سے بیان کو موخر کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ استدلال جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں واضح ہے جبکہ تحدید کے ہم نوا فقہا جس قیاس کو بنیاد بناتے ہیں اس کے مقدمات بھی تسلیم شدہ نہیں ہیں۔

تحدید کے قیاس کی بنیاد دو مقدمات پر ہے۔ ایک یہ کہ مہر عبادت ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ عبادات متعین ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدموں میں مخالف کے لیے کلام کی گنجائش موجود ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں ایسی عبادات بھی ہیں جو متعین نہیں ہیں بلکہ اُن میں واجب بس اتنا ہی ہے جس پر لفظ کا اطلاق ہو جائے۔ مزید برآں اس میں عبادات سے کوئی مخصوص مشابہت بھی نہیں پائی جاتی۔ حدیث کے مفہوم پر اس قیاس کو ترجیح دینے والوں نے اصل میں اس احتمال کو پیش نظر رکھا کہ وہ حدیث اُس مخصوص شخص کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''تجھے قرآن کا جو حصہ یاد ہے اس کے عوض میں نے اس عورت کا تجھ سے نکاح کر دیا'' مگر یہ اصول حدیث کے خلاف ہے اگرچہ بعض روایات میں آتا ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

قُمْ فَعَلِّمْهَا

(چلو اسے قرآن کے ان حصوں کی تعلیم دو۔)

کیونکہ اس نے قرآن یاد ہونے کا اقرار کیا تھا۔ چنانچہ اس شخص نے اُن سورتوں کی تعلیم اُس عورت کو دی۔ اس طرح اجرت پر نکاح ہوا۔ علما نے مقدار مہر کی تعیین کے لیے جب کوئی بنیاد تلاش کرنا شروع کی تو قطع ید (ہاتھ کاٹنے کی سزا) کے نصاب سے زیادہ مشابہت والی کوئی چیز انہیں نہ ملی حالانکہ دونوں میں بڑا بعد ہے۔ انہوں نے اس معاملہ میں یہ قیاس استعمال کیا کہ نکاح میں بھی مال کے بدلے ایک عضو حلال ہوتا ہے اس لئے اس کی مقدار قطع ید کی مقدار کے مساوی رکھی جائے۔ اس قیاس کی کمزوری یہ ہے کہ مباح

ٹھہرائے جانے میں محض لفظی اشتراک ہے کیوں کہ قطع (ہاتھ کاٹنا) اور وطئی (ہم بستری کرنا) میں بڑا فرق ہے۔ یہ پہلو بھی قابل توجہ ہے کہ قطع ید کو مباح کرنے کا عمل سزا' تکلیف اور نقصِ تخلیق کی جہت سے ہے اور نکاح میں مباح کرنے کا عمل محبت اور لذت کی رو سے۔ کمزور مشابہت پر کیے گئے اس قیاس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ فرع اور اصل کو جس بات میں مشابہ قرار دیا گیا ہے وہ لفظی نہیں معنوی مشابہت ہو اور اصل کے لیے حکم کی موجودگی اسی مشابہت کی رو سے ہو۔ یہ تمام شرطیں اس قیاس میں معدوم ہیں۔ مزید یہ کہ چونکہ اس قیاس میں مشابہت لفظ سے معلوم نہیں ہوتی اس لیے ایسا قیاس محققین کے نزدیک مردود ہے۔ مگر ان علما نے مفہوم حدیث کے برعکس تحدید کے اثبات میں اس قیاس کا استعمال نہیں کیا ہے بلکہ مقدار کی تحدید میں یہ قیاس انہوں نے استعمال کیا ہے۔ مفہوم حدیث کی بحث میں جو قیاس علما نے استعمال کیا ہے وہ زیادہ قوی ہے۔ عدم تحدید کی تائید ترمذی کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ ''ایک عورت نے نعلین کے عوض شادی کی تو اللہ کے رسول ﷺ نے پوچھا'' کیا نعلین کے عوض تو اپنے آپ اس کے حوالے کرنے پر راضی ہے؟'' اس نے کہا ہاں چنانچہ آپؐ نے اس کے نکاح کو جائز ٹھہرایا۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے۔

تحدید کے قائل علما نے جب چوری کے نصاب پر مہر کو قیاس کرنے پر اتفاق کر لیا تو مقدار کے سلسلہ میں اُن کے یہاں اسی طرح اختلاف ہو گیا جس طرح چوری کے نصاب میں تھا۔ امام مالک نے کہا کہ ایک چوتھائی دینار یا تین درہم مقدار ہے کیوں کہ چوری کا نصاب اُن کے نزدیک یہی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے دس درہم کو نصاب قرار دیا کیونکہ سرقہ کا نصاب ان کے نزدیک یہی ہے۔ ابن شبر نے پانچ درہم بتائے ہیں، ان کے نزدیک یہ سرقہ کا نصاب ہے۔

احناف نے اس قلیل ترین مقدار کے حق میں اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے حضرت جابرؓ نے بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لا مَهْرَ بِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ

(دس درہم سے کم میں مہر نہیں ہے۔)

اگر یہ حدیث ثابت ہوتی تو سارے اختلافات کو فع کر دیتی کیوں کہ اُس صورت میں حدیث سہل بن سعد الساعدیؓ کو خصوصی پر محمول کر لیا جاتا ہے مگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے کیوں کہ اس میں مبشر بن عبید نے الحجاج بن ارطاۃ سے بواسطہ عطاء بواسطہ جابرؓ بیان کیا ہے اور مبشر اور الحجاج دونوں ضعیف ہیں اور حضرت عطا کی ملاقات حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں ہے اس لئے اس حدیث کو سہل بن سعدؓ کی حدیث سے متصادم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

تیسرا مسئلہ: مہر کی جنس

ہر وہ چیز مہر میں دی جا سکتی ہے جس کی ملکیت جائز ہو اور جو عوض میں کام آ سکے۔ البتہ دو چیزوں میں اختلاف ہے۔

۱۔ ملازمت پر نکاح کرنا

۲۔ لونڈی کی آزادی کو مہر بنانا

ملازمت پر نکاح کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں تین اقوال ہیں:

۱۔ جائز ہے

۲۔ ممنوع ہے

۳۔ مکروہ ہے

امام مالک سے مشہور کرامت کا قول ہے اسی لئے وہ ایسے نکاح کو فسخ کرنے کے قائل ہیں بشرطیکہ ہم بستری نہ کی ہو۔ مالکیہ میں سے اصبغ اور سحنون نے اسے جائز قرار دیا ہے اور یہی امام شافعی کا بھی قول ہے اور ابن القاسم اور امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے البتہ غلام کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اسے جائز کہتے ہیں۔

سبب اختلاف دو چیزیں ہیں:

کیا ماقبل اسلام کی شریعت ہمارے لئے واجب الاتباع ہے تا آنکہ دلیل اسے ختم کر دے؟ یا معاملہ اس کے برعکس ہے؟ جن فقہا نے پچھلی شریعتوں کو لازم قرار دیا ہے انہوں نے نکاح کو جائز بتایا ہے کیوں کہ قرآن کا اعلان ہے کہ حضرت شعیبؑ نے موسیٰؑ سے کہا تھا۔

إِنِّيْ أُرِيْدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِيْ ثَمَانِيَ حِجَجٍ (القصص: ۲۷)

(میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تمہارے ساتھ کر دوں بشرطیکہ تم آٹھ سال تک میرے ہاں ملازمت کرو۔)

جن فقہا نے پچھلی شریعتوں کو لازم نہیں مانا انہوں نے اجرت و ملازمت پر نکاح کو جائز تصور نہیں کیا۔ اختلاف کی دوسری وجہ یہ مسئلہ ہے کہ نکاح کو اجرت و ملازمت پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اجرت و ملازمت نامعلوم دھوکے کی بیوع میں سے ایک مستثنیٰ بیع ہے اسی لئے اصم اور ابن علیہ نے اس میں مخالف رائے اختیار کی ہے۔ معاملات میں لین دین کا اصول یہ ہے کہ ایک ثابت و معروف چیز کا دوسری ثابت اور معروف چیز سے تبادلہ ہوتا ہے جبکہ اجرت و ملازمت میں ثابت و معروف چیز کے مقابلے میں کچھ حرکات و افعال ہوتے ہیں جو ثابت نہیں ہوتی نہ ان کی مقدار متعین ہوتی ہے اسی لئے فقہا کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ مالک پر اجرت دینا کب واجب ہے۔

آزادی کو مہر تصور کرنے کی ممانعت تمام فقہا نے سوائے امام داؤد اور احمد کے کی ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد حدیث اور اصول کے درمیان تعارض ہے۔ ثابت حدیث ہے کہ "اللہ کے رسولؐ نے صفیہ کو آزاد کیا اور ان کی آزادی کو شادی کے عوض مہر قرار دیا" مگر اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مخصوص معاملہ ہو کیونکہ شادی کے معاملے میں آپؐ کے بیشتر معاملات مخصوص ہیں۔ اصول سے اس حدیث کا تصادم اس طرح ہے کہ آزادی نام ہے ملکیت کو ختم کرنے کا اور یہ عمل کسی دوسری شکل میں اُسی چیز کو مباح کرنے پر مشتمل نہیں ہے کیوں کہ جب عورت آزاد ہوگئی تو اپنی مالک آپ ہوگئی، اب اُس پر نکاح لازم کیسے ہوگیا؟ اسی لئے امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر آزادی کے بعد وہ اس شادی کو ناپسند کرتی ہے تو بطور تاوان اپنی قیمت ادا کر دے کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ اُس عورت نے قیمت تلف کر دی ہے کیوں کہ مرد نے لطف اندوزی کی شرط پر ہی اپنا پیسہ ضائع کیا ہے۔ یہ تمام باتیں فعل نبوی سے متصادم نہیں ہیں۔ اگر یہ دوسروں کے لیے ناجائز ہوتا تو اللہ کے رسولؐ اس کی وضاحت ضرور کرتے۔ اصل یہ ہے کہ آپؐ کے تمام افعال

ہمارے اوپر لازم ہیں اِلّا یہ کہ دلیل سے آپ ؐ کا کوئی عمل مخصوص ٹھہرے۔

مہر کے وصفت کے بارے میں علما کا اس پر اتفاق ہے کہ متعین اوصاف ومقدار والے مہر پر نکاح منعقد ہوگا یعنی مہر کی جنس اور اس کی مقدار صراحت سے بیان کردی گئی ہو۔ اگر مہر متعین نہ ہو اور اوصاف کی صراحت نہ ہو تو اس کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کہے کہ میں نے اس عورت کا نکاح تم سے ایک غلام یا خادم کے عوض کیا' اور اس نے غلام کی تفصیل نہیں بتائی جس سے اس کی قیمت متعین ہو سکے تو ایسے نکاح کو امام ابوحنیفہ اور مام مالک جائز کہتے ہیں اور امام شافعی اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کے نکاح میں امام مالک کے نزدیک عورت کو مہر میں صراحت کردہ شئی کا اوسط ملے گا جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قیمت سے اس کی تلافی ہوگی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا نکاح کی حیثیت بیع کی ہے جہاں ایک دوسرے سے مقابلہ آرائی کی کیفیت ہوتی ہے یا اس سے آگے بڑھ کر نکاح کا مقصود ایک دوسرے کی تکریم ہے؟ جن فقہا نے ایک دوسرے سے مقابلہ آرائی میں نکاح کو بیع کی طرح قرار دیا اُنہوں نے اسے ناجائز کہا جس طرح صراحت نہ کردہ شے میں بیع اور خرید ناجائز ہوتی ہے اور جن فقہا نے نکاح کو باہمی تکریم کے معنی میں لیا انہوں نے اس قسم کے مہر کو جائز قرار دیا۔

مہر کی ادائیگی میں تاخیر کو ایک گروہ نے سرے سے ناجائز قرار دیا ہے جبکہ دوسرے گروہ نے اسے جائز کہا ہے اور یہ مستحب قرار دیا ہے کہ ہم بستری سے پہلے مہر ادا کر دیا جائے یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے تاخیر کو درست قرار دیا ہے اُن میں سے بعض لوگوں نے محض ایک محدود مدت تک ہی تاخیر کو جائز کہا ہے اور اس مدت کی تعیین بھی کی ہے۔ بعض فقہا نے موت تک یا مستقل جدائی تک تاخیر کی اجازت دی ہے اور یہ امام اوزاعی کا مسلک ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے تاخیر کے معاملے میں نکاح بیع کے مانند ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے اسے بیع کے مشابہ قرار دیا انہوں نے موت یا جدائی تک تاخیر کو جائز نہیں تسلیم کیا اور جن فقہا کے نزدیک یہ بیع کے مشابہ نہیں ہے انہوں نے تاخیر کو جائز مانا اور جن فقہا نے تاخیر کو ممنوع قرار دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی عبادت ہے۔

دوسرا عنوان: وجوب مہر کا وقت (یا) بیوی کو مہر ادا کرنے کے وقت کا تعین

علما کا اتفاق ہے کہ پورا مہر ہم بستری کے وقت یا موت سے پہلے ادا کرنا واجب ہے۔ ہم بستری سے پہلے پوری مہر کی ادائیگی واجب ہونے کی دلیل یہ آیت ہے۔

وَإِذَا أَرَدْتُّمُ إِسْتَبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُم إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْأً (النساء : ٢)

(اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں کچھ واپس نہ لینا) موت کے وقت پوری مہر کی ادائیگی واجب ہونے کی کوئی سماعی دلیل میرے علم میں نہیں ہے مگر اس پر اجماع ہے۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ہم بستری کے وقت مہر کی ادائیگی واجب ہونے میں باقاعدہ جماع کی شرط ہے یا یہاں بیوی کا خلوت میں ملنا کافی ہے جس میں پردے گرادیئے گئے ہوں؟ امام مالک امام شافعی اور امام داوٗد کہتے ہیں کہ پردہ گرانے سے صرف

آدھا مہر واجب ہوتا ہے جب تک کہ جماع نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ محض خلوت سے مہر واجب ہو جاتا ہے اِلّا یہ کہ شوہر حالت احرام میں ہو، مریض ہو، رمضان کے روزے سے ہو یا عورت حالت حیض میں ہو۔ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ ہم بستری سے پورا مہر واجب ہو جاتا ہے اور اس میں کسی چیز کی شرط نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب صحابہ کرام کے حکم کا کتاب الٰہی کے ظاہر سے متعارض ہونا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے منکوحہ سے ہم بستری کے بعد اس سے کچھ واپس لینے کی ممانعت کی ہے۔

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ (النساء: ۲۱)

(اور آخر تم اسے کس طرح لے لوگے جبکہ تم ایک دوسرے سے لطف اندوز ہو چکے ہو۔)

اور مطلقہ کے بارے میں تو نص موجود ہے کہ ہم بستری سے پہلے طلاق ہوگئی ہو تو نصف مہر ادا کرنا واجب ہے:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ (البقرہ: ۲۳۷)

(اور اگر تم نے ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دی ہو لیکن مہر مقرر کیا جا چکا ہو تو اس صورت میں نصف مہر دینا ہوگا۔)

یہ آیت جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں دونوں حالتوں میں یعنی ہم بستری سے پہلے اور بعد کی دونوں صورتوں میں نص ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری حالت نہیں اس سے بہت واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے کہ مہر ہم بستری ہی سے واجب ہوتا ہے اور بظاہر مس (یعنی ہم بستری) سے مراد جماع ہے۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس کے لغوی معنی یعنی چھونا مراد لیا جائے اور غالباً اسی تاویل کو صحابہ کرامؓ نے اختیار کیا ہے۔ اسی لئے امام مالک نے کہا ہے کہ نامرد پر بھی مہر واجب ہے جب اس نے ایک عرصہ تک بیوی کے ساتھ رفاقت کے بعد طلاق دی ہو۔ چنانچہ انہوں نے مہر کو واجب قرار دینے میں جماع سے کم تر حالت کو بھی موثر مانا ہے۔

اس سلسلہ میں صحابہ کرامؓ سے جو احکام وارد ہیں کہ جس نے دروازہ بند کر لیا یا پردہ گرا لیا تو اس پر مہر واجب ہو گیا تو اس میں ان کے اقوال میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کے ایک فروعی مسئلہ میں ہم بستری کے قائلین سے اختلاف منقول ہے وہ یہ کہ اگر میاں بیوی کے درمیان اختلاف ہو جائے یعنی بیوی تو مس کا دعویٰ کرے اور شوہر اس کا انکار کرے تو اس سلسلے میں امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ عورت کی بات معتبر ہوگی۔ ایک قول ہے کہ اگر رخصتی کا دخول ہے تو عورت معتبر ہوگی اور اگر ملاقات کا دخول ہے تو عورت کی تائید نہیں کی جائے گی۔ ایک اور قول کے مطابق اگر لڑکی کنواری ہے تو خواتین اس کے معاملہ میں جانچ پڑتال کر لیں گی۔ اس طرح مسلک مالکی میں تین اقوال ہو گئے۔ امام شافعی اور ظاہری علما کہتے ہیں کہ ہر حال میں بات مرد کی معتبر ہوگی کیوں کہ مرد ہی مدعیٰ علیہ ہے۔ امام مالک مدعیٰ علیہ پر قسم واجب ہونے میں اس امر کا اعتبار نہیں کرتے کہ وہ مدعیٰ علیہ ہے بلکہ ان کے نزدیک اکثر اعتبار شبہات کے قوی تر ہونے کا ہوتا ہے۔ اسی لئے بہت سے مواقع پر وہ مدعی کی بات معتبر مانتے ہیں بشرطیکہ اس کا شبہ قوی تر ہو۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ مدعیٰ علیہ پر یمین (قسم) کو واجب کرنا علت کے ساتھ ہے یا بغیر علت کے ہے؟ یہی معاملہ مدعی پر دلیل پیش کرنے کے وجوب کے بارے میں بھی ہے اس کی بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

تیسرا عنوان: مہر کو نصف کرنا

یہ مسئلہ علما کے درمیان مجمل طور پر متفقہ ہے۔ ہم بستری سے قبل طلاق دی ہو اور مہر پہلے ہو چکا ہو تو آدھا مہر ادا کرنا واجب ہے کیوں کہ آیت قرآنی **فَنِصْفُ مَافَرَضْتُم** (البقرہ:۲۳۷) کا حکم واضح ہے۔ یہاں نصف مہر کے سلسلہ میں بحث تین اصول معاملات میں ہے۔

۱۔ کس نکاح میں نصف مہر واجب ہے، یعنی کون سا نکاح اس کا محل ہے؟

۲۔ کون سی طلاق اسے واجب کرتی ہے یعنی دخول سے قبل واقع ہونے والی طلاق کی نوعیت کیا ہو؟

۳۔ طلاق سے پہلے طاری ہونے والی تبدیلیوں کا کیا حکم ہے؟

امام مالک کے نزدیک وہی نکاح نصف مہر کا محل ہوگا جو صحیح ہو یعنی دخول سے قبول واقع ہونے والی طلاق نکاح صحیح میں واقع ہوئی ہو۔ اگر نکاح فاسد کا معاملہ درپیش ہے تو اگر میاں بیوی میں جدائی فسخ نکاح کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے اور فسخ سے پہلے طلاق واقع ہوگئی ہے تو اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ نصف مہر صرف اُس طلاق کی وجہ سے ہوگا جو بیوی کے نہیں بلکہ شوہر کے اختیار میں ہو۔ جیسے شوہر کے اندر کوئی عیب نکل آئے اور بیوی طلاق کا مطالبہ کردے۔ اسی طرح اگر بیوی کی جانب سے مطالبہ مہر یا تنگ دستی کی وجہ سے مطالبہ نفقہ کی صورت میں طلاق واقع ہو تو اس میں علما کے درمیان اختلاف ہے حالانکہ اس میں اور عیب کی بنا پر طلاق کا مطالبہ کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وہ فسخ نکاح جو طلاق کے حکم میں نہیں ہے اس سے مہر نصف نہیں ہوگا جبکہ فسخ عقد نکاح سے پہلے ہو یا مہر سے پہلے ہو یعنی صحت نکاح کو واجب کرنے والی چیزوں سے پہلے فسخ ہو جائے کیوں کہ اس میں بیوی کا کوئی اختیار سرے سے نہیں رہتا اور اگر عقد صحیح کو فسخ کرنے والی چیزیں درپیش ہوں مثال کے طور پر ارتداد یا رضاعت کے مسائل آ کھڑے ہوں تو اگر ان معاملات میں دونوں بے اختیار ہوں یا عورت کو اختیار ہو مرد کو نہ ہو تو مہر نصف نہیں ہوگا اور اگر مرد کو اختیار ہو جیسے وہ مرتد ہو جائے تو نصف مہر لازم آئے گا۔

اہل ظاہر علما کے مسلک کا تقاضا ہے کہ جو طلاق بھی رخصتی سے قبل واقع ہو اس میں مہر نصف ہو جائے گا خواہ بیوی کی وجہ سے طلاق ہوئی ہو یا شوہر کی وجہ سے اور جو فسخ نکاح کے حکم میں ہو طلاق کے حکم میں نہ ہو اس میں نصف مہر لازم نہیں ہوگا۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیا یہ طریقہ معقول المعنیٰ ہے (جس کی علت اور مفہوم سمجھا جاسکے) جن فقہا نے اسے معقول المعنیٰ تصور کیا اور عورت کے لیے نصف مہر اس لئے لازم کیا کہ خریدار کی طرح وہ بھی خرید کردہ سامان واپس کرسکتی اور اپنی رقم لے سکتی ہے لیکن چونکہ نکاح اس مفہوم میں بیع سے مختلف ہے اس لئے عورت کے لیے اس حق کا عوض مقرر کر دیا، وہ فقہا کہتے ہیں کہ اگر عورت کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی ہے تو اسے کچھ نہ ملے گا کیوں کہ خرید کردہ سامان کو واپس کرنے اور رقم لینے کا جو حق اسے حاصل تھا وہ اس نے ساقط کر دیا ہے۔

جن فقہا نے مہر کو نصف کرنے کے معاملہ کو معقول المعنیٰ تصور نہیں کیا اور ظاہر الفاظ کی پیروی کی اُن کے نزدیک ہر طلاق میں نصف مہر واجب ہے خواہ اس کا سبب عورت بنی ہو یا مرد۔

طلاق سے قبل مہر پر آنے والی تبدیلیوں کا معاملہ یہ ہے کہ یہ تبدیلیاں یا عورت کی جانب سے ہوں گی یا منجانب اللہ ہوں گی منجانب اللہ طاری ہونے والی تبدیلیوں کی چار صورت ہوسکتی ہے، یا تو مہر کی پوری رقم تلف ہو جائے یا اس میں کمی واقع ہو جائے یا اس

میں اضافہ ہو جائے یا اضافہ اور کمی دونوں ایک ساتھ طاری ہو‘ عورت کی جانب سے واقع ہونے والی تبدیلی کی شکل یا یہ ہوگی کہ وہ مہر کو ختم کر دے مثلاً بیچ دے، آزاد کر دے یا ہبہ کر دے یا اپنے ذاتی مفادات میں اسے خرچ کر لے یا اپنے شوہر کے ساز و سامان کی تیاری میں اسے صرف کر دے۔ امام مالک کے نزدیک زوجین تلف ہونے، اضافہ ہونے یا کم ہونے میں برابر کے شریک ہوں گے۔ امام شافعی کے مطابق نقصان اور تلف ہونے کی صورت میں آدھا مہر عورت کو واپس ملے گا مگر اضافہ شدہ کا نصف اسے نہیں ملے گا۔

اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ ہم بستری یا موت سے پہلے مہر کی مستقل مالک بیوی ہوتی ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے کہا کہ مذکورہ صورت میں بیوی مہر کی مستقل مالک نہیں ہوتی انہوں نے یہ موقف اپنایا کہ دونوں مہر میں برابر کے شریک ہیں جب تک کہ عورت آگے بڑھ کر شوہر کو اپنے منافع میں شریک نہ کر لے جن فقہا کے نزدیک عورت مستقل مالک ہوتی ہے اور نصف مہر وہ واجب حق ہے جو طلاق کے وقت ہی متعین ہو جاتا ہے اور ملکیت مستقل طور پر ثابت ہو جاتی ہے اُن کے نزدیک بیوی کے پاس سے جو تلف ہو گیا ہے شوہر اسے واپس لے سکتا ہے اور اگر بیوی اپنے فوائد میں اسے صرف کر لے تو اس کے آدھے مہر کے ضامن ہونے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر بیوی معمول کے مطابق گھر کے ساز و سامان کی خریداری میں اسے صرف کر لے تو کیا خریدکردہ سامان کا نصف اسے واپس کیا جائے گا یا مہر کا نصف یعنی قیمت اسے واپس ملے گی؟ امام مالک کے مطابق خرید کردہ سامان کا نصف اسے واپس ملے گا اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک قیمت یعنی مہر کا آدھا ... ملے گا۔ یہاں ایک اور مشہور فروعی مسئلہ میں جس کا تعلق دلیل سماعی سے ہے اختلاف ہے وہ یہ کہ کیا باپ اپنی کنواری بیٹی کا نصف مہر معاف کر سکتا ہے۔ جبکہ ہم بستری سے پہلے طلاق ہوئی ہو اور کیا آقا اپنی لونڈی کا نصف مہر معاف کر سکتا ہے؟

امام مالک کا قول ہے کہ یہ جائز ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے اختلاف کا سبب وہ احتمال ہے جو درج ذیل آیت میں پایا جاتا ہے:

إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (البقرہ: ۲۳۷)

(یہ اور بات ہے کہ عورت معاف کر دے یا وہ مرد جس کے اختیار میں عقد نکاح ہے معاف کر دے۔)

یہاں لفظ یعفو ہے عفو کا لفظ کلام عرب میں کبھی معاف کرنے اور ساقط کر دینے کے معنی میں آتا ہے اور کبھی ہبہ کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ میں ضمیر کا مرجع کون ہے؟ ولی یا شوہر جن فقہا نے مرجع شوہر کو قرار دیا ہے انہوں نے عفو کے معنی ہبہ کرنے کے لئے ہیں اور جن لوگوں کے نزدیک ضمیر کا مرجع ولی ہے اُن کے ہاں عفو ساقط کرنے کے معنی میں ہے۔ ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کی ہے وہ یہ کہ ہر ولی کو حق حاصل ہے کہ عورت کے لئے واجب مہر کا نصف کر سکے۔ اس آیت میں موجود دونوں احتمالات کی حیثیت یکساں ہونے کا امکان ہے۔ مگر ایک مسئلہ اہم ہے وہ یہ کہ ... کا مرجع کا شوہر کو قرار دیا ہے انہوں نے کوئی زائد شرعی حکم نہیں لگایا ہے کیوں کہ شریعت میں لازمی طور پر یہ معلوم و معروف ہے اور جن فقہا نے ضمیر کا مرجع ولی کو مانا ہے خواہ وہ باپ ہو یا کوئی اور انہوں نے شریعت میں اضافہ کیا ہے اور اس لئے اُن پر واجب ہے کہ کوئی ایسی دلیل پیش کریں جس سے معلوم ہو کہ شوہر کے مقابلہ میں ولی کو مرجع ماننا زیادہ مناسب اور واضح ہے اور یہ کار دشوار ہے۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ کم سن عورت اور مجورہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے نصف مہر کو ... ایک ... کی شاذ رائے

ہے کہ وہ ہبہ کرسکتی ہے کیوں کہ آیت إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ بالکل عام ہے۔

اس باب میں مختلف فیہ مسئلہ ایک اور ہے کہ عورت اپنے شوہر کو مہر ہبہ کردے پھر ہم بستری سے قبل طلاق ہوجائے' اس صورت میں امام مالک کا مسلک ہے کہ عورت کو کچھ واپس نہیں ملے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ نصف مہر اسے واپس ملے گا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ طلاق کے بعد شوہر کا واجبی حق نصف مہر خود مہر کے اندر ہے یا وہ عورت کے ذمہ ہے؟ جو فقہا عین مہر کے اندر واجبی حق مانتے ہیں اُن کے نزدیک عورت کو کچھ واپس نہیں ملے گا کیوں کہ شوہر پورے مہر کا مالک ہو چکا ہے اور جو فقہا اسے عورت کے ذمہ قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ شوہر واپس کرے گا اگر چہ بیوی نے اسے ہبہ کر دیا ہے جس طرح اپنا مال وہ اسے ہبہ کر دیتی تو یہی معاملہ ہوتا۔ امام ابو حنیفہ نے اس مسئلہ میں قابض ہونے اور نہ ہونے میں فرق کیا ہے اگر عورت مہر پر قابض ہو کر ہبہ کرے تو مرد کو آدھا مہر ملے گا اور اگر قابض ہونے سے پہلے عورت نے ہبہ کر دیا ہے تو مرد کو کچھ نہیں ملے گا' گویا امام موصوف کی رائے ہے کہ حق عین مہر میں ہے جبکہ وہ عورت کے قبضہ میں نہ ہو اور اگر عورت کے قبضہ میں آ گیا ہو تو اسی کے ذمہ ادائیگی ہوگی۔

چوتھا عنوان: نکاح تفویض کا مہر (یا) تفویض اور اس کا حکم

اس پر اجماع ہے کہ نکاح تفویض جائز ہے اور وہ یہ کہ مہر کے بغیر عقد نکاح ہو جائے۔ ارشاد خداوندی ہے:

لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً (البقرہ: ۲۳۶)

(تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو) اس مسئلہ میں دو مقامات پر علما کے درمیان اختلاف ہے۔

۱۔ جب عورت تعین مہر کا مطالبہ کرے اور مقدار کے بارے میں زوجین میں اختلاف ہو جائے۔

۲۔ جب شوہر کی موت ہو جائے اور اس نے مہر طے نہ کی ہو تو بیوی کو مہر ملے گا یا نہیں؟

پہلا مسئلہ: عورت کی طرف سے مہر متعین کرنے کا مطالبہ

عورت جب مہر متعین کرنے کا مطالبہ کرے تو ایک گروہ کے نزدیک مہر مثل متعین کر دیا جائے اور اس میں شوہر کو کوئی اختیار نہ رہے فیصلہ کے بعد اگر وہ طلاق دے تو اس گروہ کے بعض فقہا کے نزدیک عورت کو نصف مہر ادا کر دیا جائے اور اسی گروہ کے بعض فقہا کے مطابق عورت کو کچھ نہیں ملے گا کیوں کہ عقد نکاح کے وقت مہر مقرر نہیں ہوا ہے یہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ شوہر کو تین باتوں کا اختیار حاصل رہے گا' یا وہ طلاق دے دے اور مہر متعین نہ کرے' یا عورت کے مطالبہ کے مطابق مہر متعین کر دے یا مہر مثل متعین کر دے اور اسے لازم کر دے۔

مہر کے مطالبہ کے بعد طلاق واقع ہونے کی صورت میں شوہر کو بغیر کوئی اختیار دیئے ہوئے مہر مثل کو واجب کرنے یا نہ کرنے کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ ارشاد خداوندی کے مفہوم میں مختلف الرائے ہونا ہے کہ:

لَاْ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً (البقرہ:۲۳۶)

(تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو۔)

مہر کے ساقط ہونے میں یہ آیت عام ہے خواہ طلاق کی وجہ تعین مہر میں اختلاف ہو یا کچھ اور؟ اور کیا گناہ نہ ہونے کا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ ہر حال میں مہر ساقط ہو جاتا ہے یا یہ مفہوم نہیں لیا جا سکتا؟ اس آیت میں احتمال موجود ہے اگرچہ زیادہ واضح یہی محسوس ہوتا ہے کہ ہر حال میں مہر ساقط ہو جائے کیوں کہ قرآن ہی کا اعلان ہے:

وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ (البقرہ: ۲۳۶)

(اور انہیں کچھ نہ کچھ ضرور دو خوشحال آدمی اپنی مقدرت کے مطابق اور غریب اپنی مقدرت کے مطابق دے۔)

میرے علم کی حد تک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر ابتدا ہی میں طلاق دے دے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ جن فقہا نے نکاح غیر تفویض میں ہم بستری سے پہلے طلاق ہونے کی صورت میں عورت کے لیے نصف مہر کے ساتھ متعہ (کچھ ساز و سامان) کو واجب قرار دیا ہے اور نکاح تفویض میں مہر مثل کی ادائیگی کو واجب کہا ہے انہیں اس میں متعہ کے ساتھ مہر مثل کا نصف لازم کرنا چاہئے کیوں کہ آیت نکاح تفویض میں مہر کو ساقط کرنے سے تعرض نہیں کرتی وہ تو تعین مہر سے پہلے طلاق کو مباح قرار دیتی ہے۔ اس لئے اگر مطالبہ کی صورت میں نکاح تفویض مہر مثل کو واجب قرار دیتا ہے تو طلاق ہو جانے کی صورت میں اسے نصف ہو جانا چاہئے جس طرح وہ مہر متعین میں نصف ہو جاتا ہے۔ اسی لئے امام مالک کہتے ہیں کہ شوہر کو اختیار حاصل ہونے کے باوجود اس میں مہر مثل لازم نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: شوہر کی وفات پر مہر کا معاملہ

مہر کی تعیین اور عورت سے ہم بستری کرنے سے پہلے شوہر کی وفات ہو جائے تو امام مالک ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ عورت کو مہر نہیں ملے گا البتہ وراثت میں حصہ اور کچھ ساز و سامان ملے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت کو مہر مثل اور وراثت کا حصہ ملے گا یہی امام احمد اور امام داؤد کا بھی قول ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں البتہ شوافع میں غالب رجحان امام مالک کے قول کی طرف ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث میں تعارض ہے حدیث وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ سے اس مسئلہ میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ میں اپنی رائے بتاتا ہوں اگر یہ صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے ہے اور اگر یہ غلط ہے تو میری اپنی غلطی ہے۔ میری رائے میں عورت کو اُس جیسی دوسری عورتوں کا مہر ملنا چاہئے نہ کم نہ زیادہ وہ عدت گزارے اور میراث میں سے اپنا حصہ لے۔ یہ سن کر معقل بن یسار اشجعیؓ کھڑے ہوئے اور فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے وہی فیصلہ کیا ہے جو اللہ کے رسول ﷺ نے بروع بنت واشق کے بارے میں کیا تھا۔ اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد، امام نسائی اور امام ترمذی نے کی ہے اور آخر الذکر نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اس حدیث کی مخالفت میں قیاس کہتا ہے کہ مہر ایک مبادلہ اور عوض ہے جب سامان پر قبضہ نہیں ہوا تو عوض واجب کیسے ہوگا۔ گویا بیع پر قیاس کیا ہے۔ المزنی امام شافعی سے اس مسئلہ میں نقل کرتے ہیں کہ اگر حدیث بروع ثابت ہے تو سنت کی موجودگی میں کسی کا قول معتبر نہیں ہے۔ امام شافعی کی یہ بات بالکل درست ہے واللہ اعلم

پانچواں عنوان: مہر فاسد اور اس کا حکم

مہر میں دی گئی چیز یا تو خود فاسد ہو سکتی ہے یا جہالت یا عذر جیسی صفت کی وجہ سے فاسد ہو سکتی ہے۔ بعینہ فاسد ہونے کی مثال شراب، خنزیر اور ایسی چیزوں کو مہر میں دینا ہے جن کی ملکیت جائز نہیں ہے۔ عذر یا جہالت کی بنا پر جو مہر فاسد ہوتا ہے اس کی بیع پر قیاس کیا گیا ہے چنانچہ اس میں پانچ مشہور مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: بعینہ فاسد مہر

اگر مہر میں شراب، خنزیر، ایسا پھل جو پکا نہ ہو اور بھاگا ہوا اونٹ دیا جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد نکاح درست ہے جبکہ مہر مثل لازم ہوگا۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول کے مطابق عقد نکاح فاسد ہے اور اسے فسخ کر دیا جائے گا خواہ ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہ ابو عبید کی روایت ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اگر ہم بستری کر لی ہے تو عقد ثابت ہے اور عورت کو مہر مثل ملے گا۔

اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ اس سیاق میں نکاح کا حکم بیع کی طرح ہوگا یا نہیں جن فقہا نے اسے بیع کے حکم کی مانند سمجھا انہوں نے کہا کہ مہر فاسد ہونے کی وجہ سے نکاح بھی فاسد ہو گیا جس طرح قیمت فاسد ہونے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور جن فقہا نے یہ رائے اختیار کی کہ عقد نکاح کی صحت کے لیے مہر کی صحت شرط نہیں ہے اور دلیل یہ دی کہ عقد نکاح کی صحت کے لیے مہر کا تذکرہ بطور شرط نہیں ہے، انہوں نے یہ فیصلہ دیا کہ نکاح ہو جائے گا اور مہر مثل ادا کر کے اس کی تصحیح کر دی جائے گی۔ ہم بستری کرنے اور نہ کرنے کی وجہ سے جو فرق قائم کیا گیا ہے وہ کمزور ہے۔ امام مالک کے اصول کا تقاضا ہے کہ بیع پر قیاس کرتے ہوئے بعینہ حرام مہر اور کسی صفت کی وجہ سے حرام شدہ مہر میں فرق کیا جائے مجھے اس سلسلہ میں کوئی نص اس وقت یاد نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: مہر کے ساتھ بیع کی شمولیت

اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے کہ مہر کے ساتھ کوئی بیع بھی منسلک ہو جیسے عورت مرد کو ایک غلام دے اور مرد ایک ہزار درہم غلام کی قیمت کے عوض مع مہر کے ادا کرے اور مہر اور قیمت میں کوئی تعین نہ کرے۔ امام مالک اور ابن القاسم اس مہر کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ یہی ابو ثور کا بھی قول ہے۔ اشہب اسے جائز کہتے ہیں اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ عبداللہ کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔ بیع کے بعد بچ رہنے والی رقم اگر ایک چوتھائی دینار یا اس سے زائد ہو تو جائز ہے۔ امام شافعی کے اس سیاق میں مختلف اقوال ہیں کبھی انھوں نے اسے جائز کیا اور کبھی مہر مثل ادا کرنے کی بات کہی ہے۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیا نکاح بیع کے مشابہ ہے یا نہیں؟ جن لوگوں نے بیع کے مشابہ قرار دیا انہوں نے اسے ممنوع کہا اور جن فقہا نے کم علمی کی بنا پر نکاح میں اُن چیزوں کو جائز تصور کیا جو بیع میں جائز نہیں ہیں، اُنہوں نے اسے بھی جائز قرار دیا۔

تیسرا مسئلہ: باپ کے ذریعہ مہر کی وصولی کی شرط

اگر کوئی نکاح کرے اور اس میں یہ شرط لگا دی جائے کہ مہر باپ وصول کرے گا اور اپنے لیے ہدیہ وصول کرے گا تو تین اقوال کے مطابق اس میں علما کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ شرط لازم رہے گی اور مہر صحیح ہے۔ امام شافعی

کہتے ہیں کہ مہر فاسد ہے عورت کو مہر مثل ملے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر شرط نکاح کے وقت لگی ہے تو بیٹی کو مہر ملے گا اور اگر نکاح کے بعد شرط ہوئی ہے تو باپ کو مہر ملے گا۔

سبب اختلاف نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دینا ہے۔ جن فقہا کے نزدیک باپ کا حال وکیل کا ہے جو سامان بیچتا ہے اور اپنے لئے ہدیہ کی شرط لگا دیتا ہے' ان کے مطابق جس طرح بیع ناجائز ہے اسی طرح یہ نکاح بھی ناجائز ہے اور جن فقہا نے اسے بیع سے مختلف قرار دیا ہے انہوں نے اس نکاح کو جائز مانا ہے۔ امام مالک نے اس مسئلہ میں جو تفریق کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت اس طرح کی شرط لگانے سے عورت کے مہر مثل میں کمی واقع ہونے کا الزام عائد ہو سکتا ہے جبکہ نکاح ہو جانے اور مہر پر اتفاق ہو جانے کے بعد یہ الزام نہیں لگ سکتا۔ یہی حضرت عمر عبدالعزیزؒ امام ثوری اور ابوعبیدؒ کا بھی قول ہے۔

امام ابوداوٗدؒ امام نسائی اور عبدالرزاقؒ نے بروایت عمرو بن شعیب عن ابیہ جدہ اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أيّما امْرَأةٍ نَكَحتْ علىٰ حُبَاءٍ قَبْلَ عِصْمَةِ النِّكَاحِ فهُوَ لهَا، ومَا كَانَ بعْدَ عِصْمَةِ النِّكَاحِ فهُوَ لِمَن أُعْطِيَهُ و أحقُّ ما أكرم الرّجلُ عليهِ إبْنَتَهُ وَأُخْتُهُ

(جس عورت کا نکاح عقد سے پہلے مقرر کردہ مہر پر ہوا ہو وہ مہر اُسی عورت کو ملے گا اور جو مہر عقد نکاح کے بعد طے ہوا ہو وہ اُس آدمی کو ملے گا جس کا نام طے ہوا ہے اور آدمی کے اکرام کی سب سے زیادہ حقدار اس کی بیٹی اور بہن ہے۔)

یہ حدیث مختلف فیہ ہے کیوں کہ راوی نے اس میں تصحیف کی ہے البتہ امام مالک کے مسلک کے لیے نص ہے اور ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ جب ثقہ راوی ہوں تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

چوتھا مسئلہ: جب مہر میں کوئی حقدار نکل آئے

اگر مہر میں کسی اور کا حق نکل آئے زیادہ عیب دار ہو تو اس مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نکاح کو درست قرار دیتے ہیں اختلاف اس میں ہے کہ مہر کی قیمت واپس کی جائے یا اس کا مثل دیا جائے یا مہر مثل لوٹایا جائے۔ اس سلسلہ میں امام شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے قیمت کی ادائیگی کی بات کہی ہے اور کبھی مہر مثل ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح مسلک مالکی میں بھی مختلف اقوال ملتے ہیں ایک قول قیمت کی ادائیگی کا ہے اور دوسرا قول اس کا مثل ادا کرنے کا ہے۔ ابوالحسن اللخمی کہتے ہیں کہ اگر قیمت سے کم یا مہر مثل ادا کرنے کا قول اپنایا جائے تو یہ بھی ایک صورت ہے۔ سحنون کی شاذ رائے ہے کہ نکاح فاسد ہو جائے گا۔

بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ نکاح بیع کے مشابہ ہے یا نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک یہ بیع کے مشابہ ہے وہ ایسے نکاح کو فسخ کرنے کے قائل ہیں اور جن حضرات کے نزدیک یہ بیع کے مشابہ نہیں ہے وہ اسے فسخ کرنے کے قائل نہیں ہیں۔

پانچواں مسئلہ: پہلی بیوی کی موجودگی کی صورت میں مہر کا تعین

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عورت کی شادی اس شرط پر کرائی جائے کہ پہلی بیوی موجود نہ ہوئی تو مہر ایک ہزار ہو گا اور اگر موجود ہوئی تو مہر دو ہزار ہو گا۔ جمہور فقہا ایسے نکاح کو جائز مانتے ہیں البتہ اس میں واجب کیا بنتا ہے' اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک

گروہ کے نزدیک یہ شرط جائز ہے اور شرط کے مطابق مہر ملے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا یہ قول امام شافعی کا ہے۔ اسی کی تائید امام ابوثور نے بھی کی ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم بستری سے قبل طلاق ہو جائے تو عورت کو صرف متعہ (معمولی سازوسامان) ملے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اگر شوہر کے پاس پہلی بیوی موجود ہوئی تو عورت کو ایک ہزار درہم ملے گا اور اگر پہلی بیوی نہ ہوئی تو اسے مہر مثل ملے گا بشرطیکہ یہ دو ہزار سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم نہ ہو۔ اسی سے ایک اور قول نکلتا ہے کہ دھوکا کی موجودگی کی وجہ سے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اس سیاق میں مسلک مالکی کے سلسلہ میں مجھے کوئی نص یاد نہیں آتا۔

اس باب میں یہ مشہور مسائل ہیں ان کی فروعات بہت ہیں۔ علما کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ ان مقامات میں فیصلہ ہو تو مہر مثل کا اعتبار کس چیز میں ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ عورت کی خوبصورتی اس کا مرتبہ اور اس کی دولت معتبر ہوگی۔ امام شافعی کے نزدیک عورت کے عصبہ میں جو خواتین ہیں اُن کا اعتبار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے بقول عصبہ اور غیر عصبہ کی تمام رشتہ دار خواتین قابل اعتبار ہوں گی۔ بنائے اختلاف یہ ہے کہ مماثلت صرف مرتبہ میں تلاش کی جائے یا مرتبہ مال اور خوبصورتی سب میں تلاش کی جائے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

تُنكحُ المرأةُ لِدِيْنِهَا و جَمالِهَا و حَسَبِهَا

(عورت سے شادی اس کی دینداری، خوبصورتی اور حسب ونسب کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔)

چھٹا عنوان: مہر میں زوجین کا اختلاف

زوجین کا یہ اختلاف یا تو مہر پر قبضہ کرنے کے بارے میں ہوگا یا اس کی مقدار یا جنس یا واجب ہونے کے وقت کے بارے میں ہوگا۔ اگر مقدار مہر میں دونوں میں اختلاف ہو جائے مثال کے طور پر عورت دوسو کا دعویٰ کرے اور مرد صرف سو کا اقرار کرے تو مسئلہ کا حل کیا ہو؟ اس میں علما کے درمیان بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر ہم بستری سے قبل اختلاف ہوا ہے اور شوہر اور بیوی دونوں اپنے دلائل دے رہے ہیں تو دونوں سے حلف لیا جائے اور نکاح فسخ کر دیا جائے اور اگر ایک حلف اٹھانے کو تیار ہو اور دوسرا تیار نہ ہو تو حلف اٹھانے والے کی بات معتبر ہوگی اور اگر دونوں حلف اٹھانے سے منع کر دیں تو دونوں کا مقام وہی ہوگا جو حلف اٹھانے والوں کا ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی دلیل پیش کر دے تو اسی کی بات مان لی جائے گی۔ اور اگر ہم بستری کے بعد اختلاف ہوا ہے تو شوہر کی بات معتبر ہوگی۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ بات شوہر کی معتبر ہوگی مگر اسے قسم کھانا پڑے گی۔ یہی ابوثور، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبر ایک جماعت کا مسلک ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ بات بیوی کی معتبر ہوگی جبکہ مہر کا معاملہ مہر مثل سے آگے نہ بڑھے۔ اگر مہر مثل سے زائد کا معاملہ ہو تو شوہر کی بات معتبر ہوگی۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اختلاف کی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں گے اور مہر مثل کا فیصلہ ہوگا مگر یہ گروہ امام مالک کے برعکس فسخ نکاح کا قائل نہیں ہے یہ امام شافعی، امام ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ بغیر کسی قسم کے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا بشرطیکہ وہ عورت کے دعویٰ سے زیادہ اور مرد کے دعویٰ سے کم نہ ہو۔

اختلاف کی بنیاد حدیث نبوی کے مفہوم میں ہے۔

الْبَيِّنَةُ عَلیٰ مَنِ ادَّعیٰ وَالْیَمِیْنُ عَلیٰ مَنْ أَنْکَرَ
(دلیل مدعی پیش کرے اور قسم وہ کھائے جو انکار کرے۔)

کہ یہ حدیث معلل (جس کی علّت کا اعتبار کیا جائے) ہے یا غیر معلل؟ جن فقہانے اسے حدیث معلل تصور کیا انہوں نے کہا کہ حلف ہمیشہ وہی اٹھائے گا جس کے قول میں شبہ زیادہ ہو۔ اگر دونوں کے قول میں تائید برابر درجہ کی ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور پھر نکاح فسخ ہو جائے گا۔ جن فقہانے اسے حدیث غیر معلل مانا انہوں نے کہا کہ شوہر حلف اٹھائے کیوں کہ بیوی نکاح اور جنس مہر کا اقرار کر رہی ہے اور عورت قدر زائد کی دعویدار ہے اس لئے مرد کی حیثیت مدعیٰ علیہ کی ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ دونوں ہر حالت میں حلف اٹھائیں گے کیوں کہ دونوں مدعیٰ علیہ ہیں یہ قول ان لوگوں کا ہے جو اشباہ ونظائر کی رعایت نہیں کرتے۔

اس سلسلہ میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ جن فقہانے یہ رائے اپنائی ہے کہ بات عورت کی معتبر ہوگی اگر معاملہ مہر مثل تک ہے اور اگر معاملہ مہر مثل سے زائد کا ہے تو شوہر کی بات معتبر ہوگی' اُن فقہا کے نزدیک دونوں دعوے یکساں نہیں ہو سکتے بلکہ لازمی طور سے کسی ایک کی بات زیادہ قوی اور مستحکم ہوگی۔ کیوں کہ یا صورت یہ ہوگی کہ دعویٰ مہر مثل کے برابر یا اس سے کم تر ہو اس صورت میں عورت کی بات معتبر ہوگی یا یہ صورت ہوگی کہ دعویٰ مہر مثل سے زیادہ کا ہو تو شوہر کی بات معتبر ہوگی۔

زوجین سے حلف اٹھوانے کے بعد فسخ نکاح کرنے اور مہر مثل ادا کرنے کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ کیا نکاح اس معاملے میں بیع کے مشابہ ہے یا نہیں؟ جس نے نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دیا اس نے فسخ کرنے کا فتویٰ دیا اور جس نے بیع کے مشابہ تسلیم نہیں کیا کیونکہ مہر عقد نکاح کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے' اُس نے دونوں سے حلف اٹھوانے کے بعد مہر مثل ادا کرنے کا فتویٰ دیا۔ جن مالکی فقہانے یہ کہا ہے کہ حلف اٹھانے کے بعد دونوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ آپس میں کسی بات پر رضامند ہوں نہ یہ جائز ہے کہ کوئی دوسرے کے قول کی طرف رجوع کرے اور اس پر راضی ہو' اُن کا یہ قول ضعیف ہے۔ اور جن لوگوں نے یہ رائے دی ہے انہوں نے اسے لعان کے مشابہ قرار دیا ہے۔ مگر یہ تشبیہ کمزور ہے اور لعان کا یہ حکم بھی اختلافی ہے۔

اگر زوجین کے درمیان اختلاف مہر پر قابض ہونے کے سلسلہ میں ہے یعنی بیوی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مہر پر قبضہ نہیں کیا ہے اور شوہر اس کا دعویدار ہو کہ وہ قابض ہو چکی ہے تو جمہور فقہا کی رائے ہے کہ ایسی صورت میں عورت کی بات معتبر ہوگی۔ یہ امام شافعی' امام ثوری' امام احمد اور امام ابوثور کی رائے ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہم بستری سے قبل اختلاف ہو تو عورت کی بات معتبر ہوگی اور ہم بستری کے بعد اختلاف ہو تو مرد کی بات معتبر ہوگی۔ بعض مالکی کہتے ہیں کہ ہم بستری سے قبل اختلاف ہو تو عورت کی بات معتبر ہوگی اور ہم بستری کے بعد اختلاف ہو تو مرد کی بات معتبر ہوگی۔ بعض مالکی فقہا کی رائے ہے کہ امام مالک نے یہ بات اس لئے کہی تھی کہ مدینہ میں عام چلن تھا کہ شوہر بغیر مہر ادا کئے ہم بستری نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی ملک ایسا ہو جہاں یہ چلن نہ عام ہو تو ہر حال میں عورت ہی کی بات معتبر ہوگی۔ ہر حال میں عورت کو معتبر قرار دینے کی رائے بہتر ہے کیوں کہ وہی مدعیٰ علیہ ہے مگر امام مالک نے قوت شبہ کی رعایت کی ہے جو ہم بستری کی صورت میں مرد کو حاصل ہے۔ اگر ہم بستری ایک لمبی مدت تک ہوئی ہو تو اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو گیا ہے کہ شوہر کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی یا بغیر قسم کے ہی معتبر مانی جائے گی۔ قسم کے ساتھ معتبر ماننے والی رائے زیادہ بہتر ہے۔

اگر زوجین کے درمیان اختلاف مہر کی جنس میں ہو مثلاً شوہر کہے کہ میں نے اس غلام کے بدلے تجھ سے شادی کی ہے اور بیوی

کا دعویٰ ہو کہ اس کپڑے کے عوض شادی ہوئی ہے تو اس سلسلہ میں مشہور مسلک مالکی یہ ہے کہ دونوں حلف اٹھائیں اور نکاح فسخ کر دیا جائے بشرطیکہ اختلاف رخصتی سے پہلے ہوا ور اگر اختلاف رخصتی کے بعد ہو تو نکاح درست ہے اور عورت کو مہر مثل ملے گا بشرطیکہ عورت کے دعویٰ سے زیادہ اور مرد کے اقرار سے کم نہ ہو۔ ابن القصار کا قول ہے کہ ہم بستری سے پہلے دونوں حلف اٹھائیں اور ہم بستری کے بعد شوہر کی بات معتبر ہوگی۔ اصبغ کہتے ہیں: شوہر کی بات معتبر ہوگی بشرطیکہ اس کی تائید موجود ہو خواہ دونوں کے قول کی تائید موجود ہو یا نہ ہو۔ اگر شوہر کی بات کی تائید موجود نہیں ہے تو بیوی کی بات معتبر ہوگی بشرطیکہ اس کی تائید موجود ہو اور اگر بیوی کے قول کی تائید موجود نہیں ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ اس سلسلہ میں امام شافعی کا قول وہی ہے جو مقدار مہر کی بابت اختلاف کے بارے میں ان کا قول ہے' یعنی دونوں حلف اٹھائیں اور عورت کو مہر مثل ملے۔ بیع میں فسخ کی جو رائے فقہا نے اپنائی ہے اس کی وجہ آپ انشاء اللہ کتاب البُیوع میں پڑھیں گے۔

تیسرا موضوع۔ عقد نکاح کا محل

شریعت کی نگاہ میں عورت دو طرح سے حلال ہوتی ہے' نکاح سے اور ملک یمین سے' شرعی موانع کی پہلے تو دو قسمیں ہیں: دائمی موانع اور وقتی و عارضی موانع پھر دائمی موانع کی بھی دو قسمیں ہیں' متفق علیہ اور مختلف فیہ۔ متفق علیہ موانع تین ہیں: نسب' مصاہرت اور رضاعت اور مختلف فیہ موانع زنا اور لعان ہیں۔ وقتی اور عارضی موانع نو ہیں: تعداد' جمع' غلامی' کفر' احرام' مرض' عدت (جس کی تائید نہ ہونے کی صورت میں اس کے مانع ہونے میں اختلاف ہے) تین طلاق اور زوجیت اس طرح شرعی موانع چودہ ہو گئے اور اس رکن میں چودہ فصلیں قائم ہو گئیں۔

پہلی فصل

مانع نسب

علما کا اتفاق ہے کہ نسب کی رو سے جو خواتین حرام ہیں وہ قرآن میں مذکور سات ہیں: ماں' بیٹی' بہن' پھوپھی' خالہ' بھتیجی اور بھانجی۔ اس پر بھی علما کا اتفاق ہے کہ یہاں ماں سے مراد ہر وہ عورت ہے جس کا ماں کی جانب سے یا باپ کی جانب سے رشتہ ولادت کی بنا پر بنتا ہو۔ بیٹی سے مراد ہر وہ عورت ہے جس کا بیٹے یا بیٹی کی جانب سے یا براہ راست ولادت کا رشتہ بنتا ہو۔ بہن سے مراد وہ عورت ہے جو تمہاری ایک اصل یعنی باپ یا ماں میں شریک ہو یا دونوں میں شریک ہو۔ پھوپھی ہر وہ عورت ہے جو باپ کی بہن ہو یا ہر اس مرد کی بہن ہو جس کا آپ کی ولادت کا رشتہ ہو۔ خالہ سے مراد ماں کی بہن یا ہر اس عورت کی بہن ہے جس سے آپ کا رشتہ ولادت کا ہو۔ بھتیجی سے مراد ہر وہ عورت ہے جس سے بھائی کا رشتہ ولادت ماں کی جانب سے یا باپ کی جانب سے یا براہ راست ہو۔ بھانجی سے مراد ہر وہ عورت ہے جس سے بہن کا رشتہ ولادت براہ راست ہو یا ماں کی جانب سے یا باپ کی جانب سے ہو۔ یہ ساتوں حرام رشتے ہیں اور میرے علم کے مطابق ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس میں اصل قرآن کی یہ آیت ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ

وَبَنَاتُ الْأُخْتِ (النساء: ۲۳)

(تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں، بیٹیاں، بہنیں، پھوپھیاں، خالائیں، بھتیجیاں اور بھانجیاں۔)

علما کا اجماع ہے کہ جونسبی رشتہ بغرض نکاح حرام ہے اس سے بذریعہ ملکیت بھی جنسی تعلق حرام ہے۔

دوسری فصل

مانعِ مصاہرت

ازدواجی رشتہ (مصاہرت) کی وجہ سے چار قسم کی عورتیں حرام ہو جاتی ہیں:

۱۔ باپ کی بیوی۔ دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ (النساء: ۲۲)

(اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں اُن سے ہرگز نکاح نہ کرو۔)

۲۔ بیٹے کی بیوی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے:

وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ (النساء: ۲۳)

(اور تمہارے اُن بیٹوں کی بیویاں تم پر حرام ہیں جو تمہارے صلب سے ہوں۔)

۳۔ بیوی کی ماں۔ دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ (النساء: ۲۳)

(اور تمہاری بیویوں کی مائیں۔)

۴۔ بیوی کی بیٹی۔ دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ (النساء: ۲۳)

(اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے اُن بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلقِ زن وشو ہو چکا ہو۔)

یہ چار قسم کی خواتین ہیں جن کی حرمت پر علما کا اتفاق ہے۔ ان میں سے دو تو عقد نکاح سے ہی ممنوع ہو جاتی ہیں یعنی باپ اور بیٹے کی بیویاں اور ایک ہم بستری کے بعد حرام ہوتی ہے یعنی بیوی کی بیٹی علما کے درمیان یہاں دو مسائل میں اختلاف ہے: ایک یہ کہ بیوی کی بیٹی کی حرمت کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ وہ شوہر کی گود میں پلی ہو؟ دوسرا مسئلہ یہ کہ کیا وہ ماں سے مباشرت اور لطف اندوزی کی وجہ سے حرام ہوتی ہے یا اس کے حرام ہونے کے لیے ماں سے ہم بستری شرط ہے؟ بیوی کی ماں کے بارے میں اختلاف یہ ہے کہ آیا وہ بیوی سے ہم بستری کی وجہ سے حرام ہے یا محض بیٹی سے عقد نکاح ماں کو حرام کر دیتا ہے؟ اس سیاق میں علما کے درمیان ایک چوتھے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے وہ یہ کہ اس حرمت میں کیا زنا سے بھی وہ چیزیں واجب ہوتی ہیں جو نکاح صحیح یا نکاح شبہ سے واجب ہوتی ہیں؟ اس

طرح چار مسائل ہو گئے:

پہلا مسئلہ: شوہر کی گود کی شرط

کیا بیوی کی بیٹی کے حرام ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس نے شوہر کی گود میں پرورش پائی ہو؟ یا یہ ضروری نہیں؟ جمہور فقہا تو حرمت کے لیے اسے شرط نہیں مانتے۔ امام داؤد اسے شرط مانتے ہیں۔ بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیت کا حصہ اللّٰتِی فِی حُجُورِکُمْ ایسی صفت ہے جو حرمت پر اثر انداز ہوئی ہے یا اثر انداز نہیں ہوئی ہے بلکہ عام طور پر جو صورت حال موجود ہوتی ہے اس کی محض وضاحت کر دی گئی ہے؟ جن فقہا کے نزدیک یہ عام صورت حال کی وضاحت ہے اور بیوی کی بیٹی کی حرمت کے لیے شرط نہیں بیان ہوئی ہے کیوں کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیٹی نے شوہر کی گود میں پرورش پائی ہے یا نہیں اور اُنھوں نے بیوی کی بیٹی کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے اور جن فقہا کے نزدیک یہ شرط ہے جو معقول المعنیٰ کے دائرہ میں نہیں آتی، اُن کے نزدیک بیوی کی بیٹی اُسی وقت حرام ہوگی جب کہ وہ شوہر کی گود میں پلی ہو۔

دوسرا مسئلہ: بیٹی کی حرمت کے لیے ماں سے ہم بستری کی شرط

کیا بیٹی اس کی ماں سے مباشرت کرنے سے حرام ہو جاتی ہے یا ہم بستری ضروری ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ ماں سے ہم بستری کرنے سے ہی بیٹی حرام ہوگی۔ وطی (ہم بستری) سے کم تر درجے کے فعل میں اختلاف ہے جیسے چھونا اور شرمگاہ کی طرف دیکھنا شہوت کے ساتھ یا بغیر شہوت کے۔ امام مالکؒ، امام ثوریؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ اور امام لیث بن سعد کا قول ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے پر حرام ہو جائے گی یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ امام داؤد اور المزنی کہتے ہیں کہ ہم بستری سے ہی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول یہی ہے اور یہ ان کا مختار قول ہے۔ امام مالک کے نزدیک کسی بھی عضو کی جانب دیکھنا جبکہ وہ شہوت کی نظر ہو، چھونے کے مترادف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا ایک مختلف قول بھی منقول ہے۔ صرف شرم گاہ کی طرف دیکھنے میں امام ابوحنیفہ بھی ان کے ہم نوا ہیں۔ امام ثوری نے دیکھنے کو چھونے پر محمول کیا ہے اور شہوت و لذت کی شرط نہیں لگائی ہے۔ ابن ابی لیلیٰ اور اپنے ایک قول کے مطابق امام شافعی بھی ان کے مخالف ہیں۔ وہ دیکھنے پر کچھ واجب نہیں کرتے البتہ چھونے کو موجب قرار دیتے ہیں۔

بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیت اللّٰتِی دَخَلْتُم بِهِنَّ میں دخول سے مراد ہم بستری ہے یا اس سے کم تر لذت اندوزی مراد ہے؟ اور اگر لذت اندوزی مراد ہے تو کیا اس میں دیکھنا شامل ہے یا نہیں؟

تیسرا مسئلہ: بیوی کی ماں کی حرمت

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ محض عقد نکاح سے بیٹی کی ماں حرام ہو جاتی ہے خواہ اس کے ساتھ ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ماں اسی وقت حرام ہوگی جبکہ بیٹی سے ہم بستری ہو گئی ہو جس طرح بیٹی اس وقت حرام ہوگی جبکہ ماں سے ہم بستری ہو چکی ہو یہ قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ضعیف طریق سے مروی ہے۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ آیت اللّٰتِی دَخَلْتُم بِهِنَّ کی شرط قریب ترین مذکورہ لفظ یعنی ربائب ہی کی طرف لوٹتی ہے

یا ربائب کے ساتھ مذکور امہات کی طرف بھی لوٹتی ہے؟ اس کا احتمال ہے کہ اللاتی دَخَلْتُم بِھِن کا تعلق رَبَائِبُ اور اس سے قبل مذکور اُمَّھَات دونوں سے ہو اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ صرف رَبائب سے اس کا تعلق ہو۔ جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت المثنیٰ بن الصباح نے عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أیمارجُلٍ نَکَحَ امرَأۃً فَدَخَلَ بِھَا أولَم یَدخُلَ فَلاتحِلُّ لَہُ اُمُّھَا

(جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اس سے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو اس کی ماں اس کے لیے حلال نہ ہوگی۔)

چوتھا مسئلہ: زنا کی حرمت کے واجبات

علما کا اختلاف ہے کہ زنا کی حرمت سے ان مسائل میں وہی باتیں واجب ٹھہرتی ہیں جو نکاح صحیح میں یا شبہ نکاح میں ہم بستری سے واجب ہوتی ہیں یا نہیں؟ شبہ نکاح سے مراد وہ صورت ہے جس میں حد ساقط ہو جاتی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کسی عورت سے زنا کرنے سے اس کی ماں اور اس کا بیٹا حرام نہیں ہوتے نہ زانی کے باپ اور بیٹے سے نکاح حرام ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ زنا سے وہی حرمت ثابت ہوتی ہے جو نکاح سے ثابت ہوتی ہے۔ کتاب الموطا میں امام مالک سے جیسی رائے امام شافعی سے منقول ہے کہ زنا سے حرمت ثابت نہیں ہوتی مگر ابن القاسم نے ان کا ایک قول امام ابوحنیفہ جیسا میں نقل کیا ہے کہ زنا سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ سحنون کہتے ہیں کہ اصحاب مالک اس مسئلہ میں ابن القاسم کے خلاف ہیں اور الموطا کے قول پر عامل ہیں۔ لیث سے مروی ہے کہ نکاح شبہ میں ہم بستری سے حرمت ثابت نہیں ہوتی یہ شاذ قول ہے۔

اختلاف کا سبب لفظ نکاح کا اشتراک ہے۔ یہ لفظ شرعی مفہوم اور لغوی معنیٰ دونوں پر دلالت کرتا ہے۔ جن فقہا نے آیت وَلاَ تَنکِحُوا مَانَکَحَ آبَاءُ کُمُ (النساء:۲۲) میں لغوی مفہوم کی رعایت کی ہے انہوں نے زنا سے حرمت کو ثابت کیا ہے اور جن فقہا نے شرعی معنیٰ کی رعایت کی ہے انہوں نے زنا سے حرمت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ اور جن فقہا نے ماں اور بیٹی کے درمیان اور باپ اور بیٹے کے درمیان موجود حرمت کو اس حکم کی علت قرار دیا ہے انہوں نے زنا کو بھی حرمت کا سبب بتایا ہے اور جن لوگوں نے زنا کو نسب سے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ زنا سے حرمت واجب نہیں ہوتی کیوں کہ اکثر فقہا کا اجماع ہے کہ نسب کو زنا سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ابن المنذر کے اس بیان پر سب کا اتفاق ہے کہ ملک یمین سے ہم بستری کرنے کی وجہ سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نکاح میں ہم بستری کرنے کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں۔ ملک یمین سے مباشرت کرنے کی صورت میں اس کے موثر ہونے میں اسی طرح کا اختلاف ہے جو نکاح کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے۔

تیسری فصل

رضاعت سے قیام حرمت

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں یعنی دودھ پلانے والی عورت کا مقام ماں کا ہے اس لئے خود دودھ پینے والا اور وہ تمام رشتے اُس عورت پر حرام ہو جاتے ہیں جو نسبی ماں کی جانب سے

بیٹے پر حرام ہوتے ہیں۔اس سیاق میں بہت سے مسائل میں علما کا اختلاف ہے جن میں نو اصولی نوعیت کے ہیں:

۱۔ دودھ کی کتنی مقدار

۲۔ رضاعت کی عمر

۳۔ اُس وقت دودھ پینے والے کی حالت' جن فقہا کے نزدیک رضاعت کا ایک مخصوص وقت ہے۔

۴۔ کیا رضاعت میں پستان کا منہ میں جانا معتبر ہے یا نہیں

۵۔ کیا مخالطت معتبر ہے یا نہیں

۶۔ کیا دودھ کا حلق تک پہونچنا معتبر ہے یا نہیں

۷۔ کیا دودھ پلانے والی کا شوہر باپ کے درجے میں ہوگا اسی کو لبن الفحل کہتے ہیں

۸۔ رضاعت کی شہادت

۹۔ دودھ پلانے والی کی صفت

پہلا مسئلہ: دودھ کی حرام مقدار

فقہا کے ایک گروہ نے حرمت کے لیے دودھ کی مقدار کا کوئی تعین نہیں کیا ہے یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔ حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے کہ دودھ کی ہر مقدار حرام ہے۔امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب' امام ثوری اور امام اوزاعی کا بھی یہی مسلک ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ دودھ کی مقدار کی تحدید ہونی چاہئے۔ یہ گروہ تین مسالک میں منقسم ہوگیا ہے:

ایک گروہ کے نزدیک ایک یا دو مرتبہ چوسنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔تین مرتبہ یا اس سے زیادہ چوسنے سے حرمت ثابت ہوتی ہے ابوعبید اور ابوثور کا یہی قول ہے۔

دوسرے گروہ کے نزدیک پانچ مرتبہ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے۔یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

تیسرے گروہ کے نزدیک دس بار دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ تحدید کے سلسلہ میں وارد احادیث سے کتاب الٰہی کا عام مفہوم متصادم ہے اور خود احادیث میں بھی باہم تعارض پایا جاتا ہے۔قرآن کا فرمان ہے:

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ (النساء:۲۳)

(اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو۔)

اس آیت کے عموم کا تقاضا ہے کہ وہ مقدار مراد ہو جس پر لفظ رضاعت کا اطلاق ہو۔متعارض احادیث میں سے ایک تو حدیث عائشہؓ ہے جس کی ہم معنی دوسری حدیثیں بھی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَاتُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ أَوِ الرَّضْعَةُ وَالرَّضْعَتَانِ

(ایک یا دو چسکی لینے سے یا ایک اور دو مرتبہ پینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔)

امام مسلم نے اس کی تخریج حضرت عائشہؓ کے طریق سے اور حضرت ام الفضلؓ کے طریق سے کی ہے۔ انہوں نے ایک تیسرے طریق سے بھی تخریج کی ہے جس کے الفاظ ہیں:

لاَتُحَرِّمُ الاِ مْلاجةُ وَلاَ الاِمْلاجَتَان

(ایک بار اور دو بار پستان منہ میں ڈالنے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔)

دوسری حدیث میں سالم کے بارے میں حضرت سہلہؓ سے نبی ﷺ نے فرمایا:

أَرْضِعيهِ خمْسَ رَضَعَاتٍ

(اسے پانچ گھونٹ پلا دو۔)

اس مفہوم میں حضرت عائشہؓ کی بھی ایک حدیث ہے کہ وہ فرماتی ہیں ''قرآن کریم میں دس متعین گھونٹ (عشر رضعات معلومات) کا حکم نازل ہوا تھا پھر پانچ گھونٹ کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا۔ اللہ کے رسول ﷺ کی جس وقت وفات ہوئی ہے پانچ گھونٹ کے الفاظ قرآن میں پڑھے جاتے تھے۔''

جن فقہا نے ظاہر قرآن کو ان احادیث پر ترجیح دی انہوں نے ایک اور دو چسکی کو بھی حرام قرار دیا اور جن لوگوں نے احادیث کو قرآن کی تفسیر مانا اور دونوں کے درمیان تطبیق پیدا کی اور حدیث لاتُحَرِّمُ المَصَّةُ وَلا المصتانِ میں دلیل خطاب کے مفہوم کو حدیث سالم میں دلیل خطاب کے مفہوم پر ترجیح دی انہوں نے تین یا اس سے زیادہ گھونٹ کو حرام تسلیم کیا کیونکہ حدیث لاتُحَرِّمُ المَصَّةُ وَلا المَصتانِ میں دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ اُس سے اوپر کی مقدار ہی حرام ہو اور حدیث أَرْضِعيهِ خمْسَ رَضَعَاتٍ میں دلیل خطاب مقتضی ہے کہ اس سے کم تر مقدار حرام نہ ہو۔ دونوں سے کسی ایک دلیل خطاب کو ترجیح دینے پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

دوسرا مسئلہ: رضاعت کی عمر

علما کا اتفاق ہے کہ رضاعت کی اصل عمر جو حرمت قائم کرتی ہے وہ دو سال کے اندر اندر ہے۔ بڑی عمر کی رضاعت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور تمام فقہا کی رائے ہے کہ بڑی عمر کی رضاعت سے حرمت قائم نہیں ہوتی۔ امام داؤد اور ظاہری علما کہتے ہیں کہ قائم ہوتی ہے۔ یہی حضرت عائشہؓ کا مسلک ہے۔ جمہور کا مسلک حضرت ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ اور تمام ازواج مطہراتؓ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد احادیث کے درمیان تعارض ہے۔ اس سلسلہ میں دو حدیثیں آتی ہیں۔ ایک حدیث سالمؓ کی ہے جو پہلے گزر چکی ہے اور دوسری حدیث عائشہؓ ہے جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ تشریف لائے تو میرے پاس ایک آدمی بیٹھا تھا۔ یہ بات آپؐ پر بڑی گراں گزری اور میں نے آپؐ کے چہرے پر غصہ کے آثار دیکھے۔ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

أُنْظُرن مَنْ إخْوَانكُنَّ مِنَ الرَّضَاعَةِ فَإنَّ الرضَّاعَةَ مِنَ المَجاعَة

(دیکھ لیا کرو کہ تمہارے رضاعی بھائی کون ہیں کیوں کہ بھوک کے وقت کی رضاعت معتبر ہے۔)

جن فقہانے اس حدیث کو ترجیح دی ہے اُن کی رائے یہ ہوئی کہ وہ دودھ حرمت نہیں لاتا، جو بچے کے لیے غذا کا کام نہ دے سکے۔ مگر حدیث سالم مخصوص حالت کے لیے ہے اور تمام ازواج مطہرات اسے سالم کے لیے رخصت تصور کرتی تھیں۔ اور جن فقہانے حدیث سالم کو ترجیح دی ہے اور حدیث عائشہؓ کی یہ علت بیان کی ہے کہ انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا تھا' انہوں نے یہ مسلک اختیار کیا کہ بڑی عمر میں رضاعت بھی حرام کرتی ہے۔

تیسرا مسئلہ: جب بچہ دو سال کی عمر سے پہلے دودھ چھوڑ دے

اس مسئلہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ بچہ دو سال سے پہلے غذا کے استعمال کے ذریعہ بے نیاز ہو جائے اور دودھ چھوڑ دے پھر کوئی عورت اسے دودھ پلائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ رضاعت حرام نہیں کرے گی۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اس رضاعت سے حرمت ثابت ہوگی۔

اختلاف کا سبب حدیث نبوی فَإِنَّ الرَّضَاعَة مِنَ المَجاَعةِ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ اس میں اس امر کا احتمال ہے کہ اس سے وہ رضاعت مراد ہو جو بھوک اور غذا کی عمر میں ہو خواہ بچے کی کیفیت کچھ ہو اور وہ رضاعت کی عمر ہے۔ اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ وہ عمر مراد لی جائے جبکہ اس کا دودھ نہ چھڑایا گیا ہو۔ اگر دو سالوں کے اندر ہی دودھ چھڑا لیا جائے تو اس پر حدیث فَإِنَّ الرَّضَاعَة مِنَ المَجاَعةِ کا اطلاق نہیں ہوگا۔ چنانچہ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ وہ رضاعت جس کی وجہ بھوک اور دودھ کی ضرورت ہے' اُس میں بچوں کی فطری احتیاج دودھ چھڑانے سے ختم ہو جاتی ہے مگر طبعی طور پر موجود ہوتی ہے۔ مدت رضاعت میں دودھ پلانے کی تاثیر کے جو لوگ قائل ہیں خواہ انہوں نے دودھ چھوڑنے کی شرط عائد کی ہو یا نہ کی ہو' وہ اس مدت کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ یہ صرف دو سال کی مدت ہے اور یہی امام زفر کا مسلک ہے۔ امام مالک دو سال پر معمولی اضافہ میں بھی حرام قرار دینے کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ ان کے ایک قول کے مطابق یہ معمولی اضافہ ایک ماہ ہے اور اُنہی کا ایک قول تین مہینوں کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ یہ مدت دو سال چھ ماہ ہے۔

اختلاف کا سبب آیت رضاعت کا حدیث عائشہؓ سے تعارض ہے۔ آیت قرآنی کی صراحت ہے:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (البقرہ: ۲۳۳)

(مائیں اپنے بچوں کو کامل دو سال دودھ پلائیں۔)

اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ دو سال سے زائد جو بھی مدت ہو اس پر الرَّضَاعَةُ مِنَ المجَاعَةِ کا اطلاق نہیں ہوگا جبکہ خود اس حدیث کے عموم کا تقاضا ہے کہ جب تک بچے کی غذا دودھ ہے وہ رضاعت واجب الحرمت ہے۔

چوتھا مسئلہ: بچے کے پیٹ میں غیر فطری طریقے سے دودھ داخل کرنا

بغیر رضاعت کے بچے کے منہ میں دودھ ٹپکا دیا جائے یا کسی طرح حلق کے راستے اس کے پیٹ میں داخل کر دیا جائے تو کیا یہ واجب الحرمت ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک دونوں شکلیں واجب الحرمت ہیں اور عطا اور داؤدؒ کے نزدیک نہیں ہیں۔ اختلاف کا

سبب یہ ہے کہ دودھ کی رسائی معتبر ہے خواہ کسی طرح پیٹ تک پہنچے یا معمول کے مطابق دودھ کی رسائی معتبر ہے؟ جن فقہا نے معمول کی رعایت کی ہے اور اسی پر رضاعت کا اطلاق ہوتا ہے انہوں نے مذکورہ شکلوں کو واجب الحرمت نہیں مانا ہے اور جنہوں نے دودھ کی رسائی کو معتبر مانا ہے خواہ اس کا طریقہ کوئی ہو انہوں نے ان شکلوں کو واجب الحرمت قرار دیا ہے۔

پانچواں مسئلہ: ملاوٹ کا مسئلہ

حلق تک رسائی حاصل کرنے والے واجب الحرمت دودھ کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ اس میں کوئی ملاوٹ نہ ہو؟ اس میں بھی علما کا اختلاف ہے ابن القاسم کہتے ہیں کہ دودھ پانی وغیرہ میں اس طرح مل جائے کہ دودھ ختم ہو گیا ہو پھر اسے بچہ کو پلایا جائے تو اس سے حرمت واقع نہیں ہوتی۔ یہی امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ امام شافعی، ابن حبیب، مطرف اور ابن الماجشون مالکی علما کہتے ہیں کہ اس سے اسی طرح حرمت ثابت ہے، جس طرح خالص دودھ سے یا ایسے آمیزہ سے جس میں دودھ ختم نہ ہو۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا دودھ کی حرمت کا حکم باقی رہتا ہے جبکہ اس میں آمیزش ہو یا نہیں، جیسے نجاست میں کسی حلال و طاہر آمیزہ کے ملنے سے مسئلہ بنتا ہے؟ اس میں قابل اعتبار یہ نکتہ ہے کہ آیا اس پر دودھ کا اطلاق ہوتا ہے جیسے پانی کیا طاہر رہے گا جبکہ اس میں کسی اور پاک چیز کی آمیزش ہو جائے؟

چھٹا مسئلہ: حلق تک رسائی

کیا دودھ سے حرمت ثابت کرنے کے لیے حلق تک رسائی معتبر ہوگی یا نہیں۔ ممکن ہے کہ یہی اختلافی سبب دودھ کو ناک سے داخل کرنے یا اس کا حقنہ کرنے کے سلسلہ میں ہو یا سبب اختلاف یہ شک ہو کہ ان اعضاء سے دودھ پیٹ تک پہنچتا ہے یا نہیں پہنچتا؟

ساتواں مسئلہ: لبن الفحل

کیا دودھ کے مالک یعنی عورت کے شوہر کو باپ قرار دیا جاسکتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان اور اُن دونوں کی جانب سے وہ تمام رشتے حرام ہو جائیں جو نسبی باپ اور بیٹے کی جانب سے حرام ہیں؟ اسی کو لبن الفحل کہتے ہیں۔ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام اوزاعی اور امام ثوری کی رائے ہے کہ لبن الفحل حرام ہے۔ ایک گروہ اسے حرام قرار نہیں دیتا۔ حضرت علیؓ و ابن عباسؓ پہلے قول کے حامل ہیں اور حضرت ابن عمرؓ، ابن زبیرؓ اور عائشہؓ دوسرے قول کے علم بردار ہیں۔

اختلاف کا سبب ظاہر کتاب کا حضرت عائشہؓ کی مشہور حدیث سے تعارض ہے۔ ظاہر کتاب سے آیت رضاعت مراد ہے اور حدیث عائشہؓ یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں: آیت حجاب نازل ہونے کے بعد القعیس کے بھائی افلح نے میرے ہاں باریابی کی اجازت چاہی۔ میں نے منع کر دیا۔ پھر میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا "وہ تمہارے چچا ہیں انہیں اجازت دے دو" میں نے عرض کیا "اے اللہ کے رسول عورت نے مجھے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں" آپؐ نے فرمایا "وہ تمہارے چچا ہیں، انہیں آنے دو" اس کی تخریج امام مالک، امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ حدیث کا حکم آیت قرآن پر اضافہ ہے کیوں کہ قرآن کا فرمان تو یہ ہے

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ (النساء:۲۳)

(اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور تمہاری دودھ شریک بہنیں۔)

ان کے نزدیک لبن الفحل سے حرمت قائم ہوتی ہے اور اس حدیث نبوی میں آیت قرآنی پر مستزاد بیان ہوا ہے کہ:

وَيَحرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَايَحْرُمُ مِنَ الوِلادَةِ

(رضاعت سے وہی رشتے حرام ہوتے ہیں جو ولادت سے حرام ہوتے ہیں۔)

جن فقہانے یہ رائے قائم کی کہ آیت قرآنی اور اوپر کی حدیث میں اصولی نوعیت کا مسئلہ بیان ہوا ہے کیوں کہ وقت ضرورت سے بیان کو موخر کرنا جائز نہیں ہے، اُنہوں نے یہ موقف اپنایا کہ اگر حدیث عائشہؓ پر عمل کیا جائے تو یہ اصولی حکم منسوخ ماننا پڑیں گے کیوں کہ حکم میں تبدیلی کرنے والا اضافہ ناسخ ہوتا ہے جبکہ خود حضرت عائشہؓ کا مسلک لبن الفحل کو حرام قرار دینے کا نہیں تھا اور وہی حدیث کی راوی ہیں۔ نادر احادیث اور مخصوص حالات کے لیے وارد احادیث کی بنیاد پر اصولوں کو رد نہیں کیا جا سکتا اور نہ وقت ضرورت سے بیان کو موخر کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم ایک عورت کی حدیث کی وجہ سے کتاب اللہ کو نہیں چھوڑ سکتے۔

آٹھواں مسئلہ: رضاعت کی گواہی

ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس میں دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔ یہی امام شافعی اور عطاء کا قول ہے۔ تیسرے گروہ کے نزدیک ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ دو عورتوں کی گواہی ضروری قرار دینے والے گروہ میں سے بعض نے گواہی دینے سے قبل اس خبر کے عام ہونے کی شرط رکھی ہے یہ امام مالک اور ابن القاسم کا مسلک ہے۔ بعض اصحاب مالک نے اس شرط کو غیر ضروری تصور کیا ہے۔ ان میں مطرف اور ابن الماجشون شامل ہیں جن فقہانے ایک عورت کی گواہی کو معتبر قرار دیا ہے اُن میں بعض لوگ گواہی سے قبل اس کے عام ہونے کی شرط کو تسلیم نہیں کرتے یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اور بعض لوگ اس کی شرط ضروری سمجھتے ہیں یہ امام مالک سے منقول ایک قول ہے۔ ان کی یہ روایت بھی آتی ہے کہ اس میں دو سے کم عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب چار اور دو عورتوں کی گواہی کے درمیان یہ ہے کہ جن معاملات میں مرد کی گواہی ممکن نہیں ہے اُن میں ہر مرد کا بدل دو خواتین ہیں یا اس میں دو عورتیں کافی ہیں؟ یہ مسئلہ انشاءاللہ کتاب الشہادات میں آئے گا۔

ایک عورت کی گواہی کے قابل قبول ہونے میں جو اختلاف ہے تو اس کی وجہ اس سیاق میں وارد حدیث کی اجماعی اُصول سے مخالفت ہے۔ اصول یہ ہے کہ دو مردوں سے کم کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اور عورتوں کا معاملہ یا تو مردوں سے کمزور ہے یا اُن کے مساوی ہے اور اس پر اجماع ہے کہ ایک عورت کی گواہی سے فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ اس سیاق میں وارد حدیث عقبہ بن الحارثؓ کی ہے۔ انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری ایک عورت سے شادی ہوئی اس کے بعد ایک دوسری عورت نے بتایا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ''یہ نکاح کیسے ممکن ہے جبکہ یہ بات کہی گئی ہے؟ اسے چھوڑ دو'' بعض فقہا نے حدیث اور اصول میں تطابق پیدا کرنے کی غرض سے اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا ہے اور یہ زیادہ مناسب ہے امام مالک کا ایک قول یہی ہے۔

نواں مسئلہ: مرضعہ کی صفت

علما کا اتفاق ہے کہ بالغ و نابالغ ہر عورت کے دودھ سے حرمت ثابت ہے خواہ حیض سے مایوس عورت ہو، اس کا شوہر ہو یا نہ ہو' حاملہ عورت ہو یا غیر حاملہ سب کے دودھ سے حرمت واقع ہو جاتی ہے۔ بعض فقہا نے یہ شاذ قول بھی ظاہر کیا ہے کہ مرد کا دودھ بھی حرمت قائم کرتا ہے۔ حقیقت کی دنیا میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے چہ جائیکہ اس کا کوئی شرعی حکم ہو اور اگر بفرض محال اس کا کوئی وجود ہے تو یہ محض لفظی اشتراک ہے۔

مردہ عورت کے دودھ کے بارے میں اختلاف ہے اور اس کی وجہ یہ اختلاف ہے کہ حکم کے عموم میں یہ شکل بھی داخل ہے یا نہیں؟ اور اگر مردہ عورت کے دودھ کا وجود ہے تو یہ محض نام کی حد تک ہے۔ زیادہ امکان یہ ہے کہ یہ مسئلہ موجود نہ ہو اور اس کا وجود محض کہنے کی حد تک ہو۔

چوتھی فصل

زنا سے حرمت

زانیہ سے شادی کرنے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور نے اسے جائز کہا ہے اور ایک گروہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ اختلاف کا سبب آیت قرآن کے مفہوم میں اختلاف ہے:

وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (النور: ۳)

(اور زانیہ کے ساتھ نکاح نہ کرے مگر زانی یا مشرک اور یہ حرام کر دیا گیا ہے اہل ایمان پر۔)

کہ یہ آیت تحریم کے طور پر آئی ہے یا محض مذمت کرنا اس کا مقصود ہے؟ اور حُرِّمَ ذَالِکَ میں اشارہ زنا کی طرف ہے یا نکاح کی طرف؟ جمہور علما نے آیت کو مذمت پر محمول کیا ہے تحریم پر نہیں کیوں کہ حدیث میں آیا ہے کہ "ایک شخص نے نبی ﷺ سے شکایت کی کہ اس کی بیوی کسی چھونے والے کے ہاتھ کو رد نہیں کرتی۔ آپؐ نے فرمایا، "اسے طلاق دے دو" اس نے عرض کیا' مگر میں اس سے محبت کرتا ہوں' آپؐ نے فرمایا' تو اسے اپنے پاس رکھو۔"

ایک گروہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اس اصول کے بنیاد پر زنا سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ یہ حضرت حسن کا قول ہے۔ مسئلہ لعان کے تحت شادی کا جو مسئلہ ہے اس پر گفتگو انشاء اللہ کتاب اللّعان میں ہو گی۔

پانچویں فصل

عدد سے حرمت

علما کا چار عورتوں سے بیک وقت نکاح پر اتفاق ہے۔ یہ حکم آزاد مردوں کے لیے ہے۔ یہاں دو مسائل میں اختلاف ہے ایک تو غلام کے بارے میں اور دوسرے چار سے زائد تعداد کے بارے میں۔

غلام کے بارے میں امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ وہ چار عورتوں سے نکاح بیک وقت کر سکتا ہے۔ یہی اہل ظاہر کا بھی مسلک

ہے۔امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ غلام صرف دو عورتوں کو نکاح میں جمع کر سکتا ہے۔

سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ آیا غلامی کو اس مقررہ تعداد کو ساقط کرنے میں کوئی دخل ہے جس طرح زنا کے معاملہ میں مرد آزاد پر جو حد واجب ہوتی ہے اسے نصف کرنے میں غلامی موثر ہے؟ اسی طرح اس کے قائل علما کے نزدیک طلاق کا معاملہ بھی ہے۔اس لیے کہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ زنا میں غلام پر آدھی حد جاری ہوگی بقیہ معاملات میں اختلاف ہے۔

چار سے زائد تعداد کے بارے میں جمہور کا مسلک ہے کہ پانچویں عورت کو جمع کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ قرآن کریم کی صراحت ہے:

فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ (النساء: ٣)

(جو عورتیں تم کو پسند آئیں اُن میں سے دو دو تین تین اور چار چار سے نکاح کرلو۔)

اور حدیث میں ہے کہ جب غیلان اسلام لے آئے تو ان کے پاس دس بیویاں تھیں۔ چنانچہ آپؐ نے انہیں حکم دیا کہ ''چار عورتوں کو اپنے پاس رکھو اور بقیہ تمام کو جُدا کردو''

ایک فرقہ کا قول ہے کہ نو کی تعداد جائز ہے۔اس کا امکان ہے کہ اس فرقہ نے آیت مَثْنیٰ وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ میں تمام گنتیوں کو جمع کرلیا ہو۔

چھٹی فصل

جمع کرنے سے حرمت کا قیام

علما کا اتفاق ہے کہ دو بہنوں کو عقد نکاح سے جمع نہیں کیا جاسکتا قرآن کا حکم ہے:

وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ (النساء: ٢٣)

(اور یہ بھی تم پر حرام کیا گیا ہے کہ ایک نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرو۔)

ملکیت یمین کے ذریعہ دو بہنوں کو جمع کرنے میں اختلاف ہے۔فقہا نے عام طور پر اسے ممنوع کہا ہے البتہ ایک گروہ نے اسے مباح قرار دیا ہے۔اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ کے عموم میں اور اسی آیت کے آخر میں مذکورہ استثناء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ کے عموم میں تعارض ہے۔اس کا احتمال ہے کہ یہ استثناء قریب ترین مذکورہ سے متعلق ہو اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ یہ استثناء آیت میں مذکورہ تمام حرمتوں سے متعلق ہو سوائے اس کے کسی چیز کے بارے میں اجماع ہے کہ استثناء اس میں موثر نہیں ہے۔اس طرح وَأَنْ تجمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ کے عموم سے ملک یمین خارج ہو جائے اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ استثناء قریب ترین مذکور ہی سے متعلق ہو اور آیت کا عموم باقی رہے خاص طور سے جبکہ ہم اخوت کی علت کو یا دونوں میں موجود کسی سبب کو پیش نظر رکھیں۔

ملک یمین کے جمع کو ممنوع قرار دینے والے اُس وقت مختلف الرّائے ہو گئے جبکہ ایک بہن نکاح سے عقد میں آئی ہو اور دوسری ملک یمین کے ذریعہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ اسے ممنوع قرار دیتے اور امام شافعی اسے جائز سمجھتے ہیں۔

میرے علم کی حد تک عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو جمع کرنے کی ممانعت پر تمام علما کا اتفاق ہے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی

حدیث متواتر موجود ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا۔

لاَ یُجمعُ بیْنَ الْمر داُةِو عَمَّتِهَا و لاَ بیْنَ المرأةِ وَخَالَتِهَا

(بھتیجی اور پھوپھی کو جمع کرنا جائز نہیں ہے نہ بھانجی اور خالہ کو جمع کرنا جائز ہے۔)

علما کا اتفاق ہے کہ یہاں پھوپھی سے مراد ہر وہ عورت ہے جو ایسے شخص کی بہن ہو جس کا براہ راست یا بالواسطہ رشتہ ولادت ہو۔ اور خالہ سے مراد ہر وہ عورت ہے جو ہر اُس عورت کی بہن ہو جس کا آپ سے رشتہ ولادت براہ راست یا بالواسطہ ہو اور یہ تمام خواتین ماں کی جانب سے آزاد بھی ہوں۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس کا تعلق اُس خاص کے باب سے ہے جس سے خاص ہی مراد ہوتا ہے یا وہ ایسے خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد ہو؟ جن حضرات کے نزدیک یہ ایسا خاص ہے جس سے عام مراد ہے اُن کے درمیان اس پر اختلاف ہو گیا کہ یہاں مقصود کون سا عام ہے؟ ایک گروہ جو اکثریت پر مشتمل ہے اور جس کی تائید جمہور فقہا نے کی ہے' اسے ایسا خاص تسلیم کرتا ہے جس سے صرف خصوص مراد ہے اور یہ کہ منصوص کے علاوہ دوسرے رشتوں کے بارے میں حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ ایسا خاص ہے جس سے عام مراد ہے یعنی اُن دو عورتوں کو جمع کرنا ممنوع ہے جن کے درمیان محرم یا غیر محرم کا رشتہ ہو اسی لئے اس گروہ کے نزدیک چچا یا پھوپھی کی دو بیٹیوں کے درمیان جمع کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ماموں یا خالہ کی دو بیٹیوں کے درمیان' کسی عورت اور اس کی چچازاد بہن یا پھوپھی زاد بہن کے درمیان یا کسی عورت اور اس کی خالہ زاد بہن کے درمیان جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ان تمام دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، جن کے درمیان محرم رشتہ داری ہو یعنی اگر اُن میں سے ایک مرد اور دوسرا عورت ہوتی تو ان دونوں کی باہم شادی ناجائز ہوتی۔

اس گروہ کے بعض افراد نے اس سلسلہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا طرفین سے اعتبار کیا جائے یعنی طرفین کا ہر شخص اگر مرد ہوتا اور دوسری عورت ہوتی تو ان دونوں کے لیے آپس میں رشتہ نکاح جائز نہ ہوتا۔ ان افراد کے نزدیک اُن دونوں کو جمع نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر ایک طرف سے مرد ہو جس کی وجہ سے رشتہ ازدواج کی حرمت ثابت ہو اور دوسری طرف سے حرمت ثابت نہ ہو تو اس صورت میں جمع جائز ہے جیسے کسی مرد کی بیوی اور اس کی بیٹی کے درمیان جمع کرنا جبکہ وہ غیر عورت کی طرف سے بیٹی ہو، جائز ہے لیکن اگر ہم بیٹی کو مرد مان لیں تو اس سے عورت کا نکاح حلال نہ ہوگا کیوں کہ وہ اس مرد کے باپ کی بیوی قرار پائے گی اور اگر عورت کو مرد مان لیں تو اس عورت کے لیے شوہر کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز ہوگا، وہ عورت کسی اجنبی کی بیٹی ہوگی۔ یہی قانون ہے جسے اصحاب مالک نے اختیار کیا ہے اور اُن کے نزدیک ایک شخص کی بیوی اور اُس عورت کے علاوہ کسی دوسری عورت سے اُس کی بیٹی کے درمیان جمع کرنا ممنوع ہے۔

ساتویں فصل

غلامی سے قائم ہونے والی حرمت

فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ غلام لونڈی سے نکاح کرسکتا ہے اور آزاد عورت غلام سے شادی کرسکتی ہے بشرطیکہ وہ اور اس کے ولی راضی ہوں۔ اس امر میں فقہا کا اختلاف ہے کہ مرد آزاد لونڈی سے نکاح کرسکتا ہے یا نہیں۔ ایک گروہ اسے مطلقاً جائز قرار

دیتا ہے۔ ابن القاسم کا مشہور مسلک یہی ہے۔

دوسرے گروہ کے نزدیک دو شرطوں کے ساتھ ہی یہ نکاح جائز ہوسکتا ہے' عدم استطاعت اور بدکاری کا خوف امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت قرآن

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحصَنٰتِ (النساء: ۲۵)

(تم میں سے جو شخص اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کر سکے۔)

کی دلیل خطاب اس آیت پاک کے عموم سے متعارض ہے:

وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ (النور: ۳۲)

(تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کے نکاح کردو۔)

اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً کی دلیل خطاب کا تقاضا ہے کہ لونڈی سے شادی دو شرطوں پر ہی جائز ہو، ایک تو یہ کہ خاندانی آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو اور دوسری یہ کہ بدکاری کا اندیشہ ہو مگر آیت وَأَنكِحُوا الْأَيَامىٰ مِنكُم کے عموم کا تقاضا ہے کہ خواتین کا نکاح کر دیا جائے خواہ آزاد سے غلام سے' خواہ مرد استطاعت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو' اکیلا ہو یا نہ ہو اسے بدکاری کا خوف ہو یا نہ ہو' مگر دلیل خطاب یہاں عموم سے قوی تر معلوم ہوتی ہے واللہ أعلم کیوں کہ اس عموم میں لونڈی سے نکاح کے لیے شوہر کی جو صفات مشروط ہیں اُن سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں مقصود ان کا نکاح کرنا ہے اور یہ کہ ان پر نکاح کے سلسلہ میں جبر نہ کیا جائے اور یہ بھی جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہوگا جبکہ آدمی اپنی ہی اولاد کو غلام بنالیتا ہے۔

اس سیاق میں دو مشہور فروعی مسائل میں اُن علما کا اختلاف ہے جو دو منصوص شرطوں کے ساتھ ہی نکاح کو جائز مانتے ہیں: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مرد کی ماتحتی میں کوئی آزاد عورت ہو تو وہ استطاعت کے دائرہ میں آتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ مرد صاحب استطاعت مانا جائے گا۔ دوسرے فقہا کے نزدیک وہ صاحب استطاعت نہیں مانا جائے گا۔ امام مالک سے دونوں اقوال ملتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص میں دونوں شرطیں موجود ہوں وہ دو تین یا چار لونڈیوں سے نکاح کرسکتا ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ جس شخص کی ماتحتی اور زوجیت میں آزاد عورت ہے اسے بدکاری کا خوف نہیں ہے کیوں کہ وہ کنوارا نہیں ہے انہوں نے لونڈی سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں قرار دیا۔ جن فقہا نے کہا کہ بدکاری کے اندیشہ کا اعتبار بلا قید و شرط ہے خواہ وہ کنوارا ہو یا شادی شدہ' اس لئے کہ بسا اوقات پہلی بیوی بدکاری کے خوف میں رکاوٹ نہیں بن پاتی اور مرد کسی ایسی آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قادر نہیں ہوتا جو اسے بدکاری کے اندیشہ سے دور رکھ سکے تو وہ کسی لونڈی سے نکاح کرسکتا ہے کیوں کہ آزاد عورت کی معیت میں اُس کی حالت وہی ہے جو اس رفاقت سے قبل تھی خاص طور سے جبکہ اسے اُسی لونڈی سے بدکاری کا اندیشہ ہو جس سے وہ نکاح کرنا چاہتا ہے۔ اختلاف کا یہی سبب اس مسئلہ میں بھی موجود ہے کہ پہلی لونڈی کے بعد دوسری لونڈی سے وہ نکاح کرسکتا ہے یا نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کنوارے ہونے کی صورت میں جس نے بدکاری کے اندیشے کا اعتبار کیا کیوں کہ غیر شادی شدہ زندگی میں اس کا اندیشہ زیادہ ہوتا اُس نے یہ رائے قائم کی کہ ایک لونڈی کی موجودگی میں دوسری لونڈی سے نکاح نہیں کرسکتا اور جس نے بدکاری کے اندیشے کا مطلق

اعتبار کیا اُس کے نزدیک ایک سے زیادہ لونڈیوں سے نکاح کرسکتا ہے اسی طرح وہ اس کا بھی قائل ہے کہ آزاد بیوی کی موجودگی میں نکاح کرنا جائز ہے۔ بدکاری کے اندیشے کا مطلق اعتبار محل نظر ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مرد آزاد بیوی کی موجودگی میں کسی لونڈی سے نکاح کرسکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ اگر اس کی اجازت کے بغیر مرد نے نکاح کرلیا تو اب پہلی بیوی کو کیا یہ حق حاصل ہے کہ وہ چاہے تو ساتھ رہے اور چاہے تو نکاح فسخ کردے؟ اس مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔

فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ جب کسی آزاد عورت سے شادی کرنے کی استطاعت وہ حاصل کرلے تو کیا وہ لونڈی سے جدائی اختیار کرلے یا نہیں؟ اس امر میں اصحاب مالک میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب بدکاری کا خوف ختم ہوجائے تب بھی لونڈی سے جدائی اختیار نہ کرے۔ اس باب میں یہ امر متفق علیہ ہے کہ عورت اپنے مملوک مرد سے شادی نہیں کرسکتی اور جب بھی اپنے شوہر کی وہ مالک ہوگی نکاح فسخ ہوجائے گا۔

آٹھویں فصل

کفر سے قائم ہونے والی حرمت

فقہا کا اتفاق ہے کہ مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ کسی بت پرست عورت سے شادی کرلے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ (الممتحنہ: ۱۰)

(اور کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں نہ روکے رہو۔)

البتہ ملکیت کی صورت میں کافر عورت سے نکاح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ آزاد کتابیہ سے نکاح کرنے پر سب کا اتفاق ہے البتہ ایک روایت اس کے برخلاف حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ کتابی لونڈی کو نکاح کے ذریعہ حلال کرنے کے بارے میں اختلاف ہے البتہ ملک یمین کی صورت میں کتابی لونڈی کو حلال کرنے پر سب کا اتفاق ہے۔

بت پرست عورت سے ملک یمین کی صورت میں نکاح کے اختلافی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آیت

وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ (الممتحنہ: ۱۰)

(اور کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں نہ روکے رہو۔)

کا عموم اور درج ذیل آیت کا عموم

وَلَاتَنكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّى يُؤْمِنُوا (البقرہ: ۲۲۱)

(تم مشرک عورتوں سے ہرگز نکاح نہ کرنا جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔)

اس فرمان خداوندی کے عموم سے متصادم ہے:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (النساء: ۲۴)

(اور وہ عورتیں بھی تم پر حرام ہیں جو کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں، البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو تمہارے قبضہ

میں آئیں۔)

یہاں مراد جنگ کی قیدی خواتین ہیں۔ اس آیت کا متبادر مفہوم عام ہے خواہ قیدی عورت مشرکہ ہو کتابیہ مگر جمہور فقہا اسے ممنوع قرار دیتے ہیں۔ طاؤس اور مجاہد جواز کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس میں قیدی خواتین سے نکاح کیا گیا کیوں کہ انہوں نے اللہ کے رسول سے عزل کرنے کی اجازت طلب کی اور آپؐ نے انہیں اجازت دے دی۔

جمہور فقہا آزاد کتابی خواتین سے نکاح کے جواز کے لیے عقد کو ناگزیر تصور کرتے ہیں کیوں کہ اصول یہ ہے کہ خصوص کی بنیاد عموم پر رکھی جائے یعنی آیت قرآن:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ (المائدہ: ۵)

(اور ان قوموں کی محفوظ عورتیں بھی تمہارے لئے حلال ہیں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔)

خاص ہے اور آیت

وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا (البقرہ: ۲۲۱)

(تم مشرک عورتوں سے ہرگز نکاح نہ کرنا جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔)

یہ حکم عام ہے۔ جمہور نے خاص کو عام سے مستثنیٰ کیا ہے۔ جن فقہا نے اسے حرام قرار دیا ہے انہوں نے عام کو خاص کے لیے ناسخ مانا ہے اور یہ بعض لوگوں کا مسلک ہے۔ کتابی لونڈی کو نکاح کے ذریعہ حلال کرنے میں جو اختلاف ہے وہ عموم اور قیاس کے درمیان تعارض کی وجہ سے ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لونڈی کو آزاد عورت پر قیاس کیا جائے تو یہ شادی مباح ہو جاتی ہے مگر بقیہ عموم سے آزاد عورت کو مستثنیٰ کیا جائے تو اس سے متصادم ہو جاتا ہے کیوں کہ اس سے اُن لوگوں کے قول کے مطابق حرمت واجب ہوتی ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ جب تخصیص کی جاتی ہے تو بقیہ حکم عموم پر باقی رہتا ہے۔ جن حضرات نے باقی عموم کو قیاس کے ذریعہ خاص کیا یا مخصوص عموم کے باقی کو عام تصور کیا اُنہوں نے کتابی لونڈی سے نکاح کو جائز تسلیم کیا۔ اور جن حضرات نے تخصیص نہ ہونے کی بنا پر باقی عموم کو قیاس پر ترجیح دی انہوں نے کتابی لونڈی سے نکاح کو ناجائز کہا۔

اختلاف کا ایک اور سبب بھی ہے اور وہ دلیل خطاب اور قیاس کے درمیان تصادم ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت

فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (النساء: ۲۵)

(تو اسے چاہئے کہ لونڈیوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کر لے جو تمہارے قبضہ میں ہوں اور مومنہ ہوں۔)

واجب قرار دیتی ہے کہ دلیل خطاب کی رو سے غیر مومنہ لونڈی سے نکاح جائز نہ ہو۔ جبکہ آزاد عورت پر اسے قیاس کیا جائے تو یہ شادی جائز ٹھہرتی ہے۔

قیاس کہتا ہے کہ ہر جنس میں نکاح سے فطری تعلق جائز ہو جائے اور ملک یمین کے ساتھ نکاح بھی جائز ہو کیونکہ یہ مسلمات میں سے ہے مگر دوسرے گروہ کے نزدیک مسلمان لونڈی کا نکاح بھی شرط کے ساتھ جائز ہے اس لئے مناسب یہی کہ کتابی لونڈی سے نکاح جائز نہ ہو۔

فقہا نے ملک یمین کی صورت میں کتابیہ لونڈی کے ساتھ نکاح کو جائز اس لئے کہا ہے کہ آیت إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ عام ہے اور اس پر اجماع ہے کہ قیدی ہو جانے کے بعد غیر شادی شدہ عورت حلال ہو جاتی ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ قیدی بننے

کے بعد کیا شادی شدہ عورت کا نکاح ختم ہو جاتا ہے اور اگر ختم ہو جاتا ہے تو کب ختم ہوتا ہے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر میاں بیوی ایک ساتھ قیدی بنیں تو ان کا نکاح فسخ نہیں ہوگا اور اگر کوئی ایک دوسرے پہلے قید کر لیا جائے تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دونوں صورتوں میں نکاح فسخ ہو جائے گا یہ امام شافعی کا قول ہے۔ امام مالک سے دو اقوال منقول ہیں ایک یہ کہ اصلاً قید سے نکاح فسخ نہیں ہوتا اور دوسرا یہ کہ قید سے نکاح سرے سے ختم ہو جاتا ہے جو امام شافعی کا بھی قول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جو قیدی عورتیں قتل ہونے سے محفوظ ہیں اُن کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ اہل معاہدہ ذِمّی عورتوں کی طرح ہیں یا بے شوہر کافر عورتوں کی طرح ہیں یا اُن کافر عورتوں کی مانند ہیں جو اُجرت پر لی گئی ہوں؟

امام ابوحنیفہ نے میاں بیوی کے ایک ساتھ قید ہونے اور الگ الگ قید ہونے میں جو فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حلال ہونے کا سبب غلامی نہیں بلکہ ملک کا مختلف ہو جانا ہے۔ جبکہ دوسروں کے نزدیک اس میں غلامی موثر ہے۔ بحث طلب یہ مسئلہ ہے کہ زوجیت کے ساتھ غلامی موثر ہے یا بغیر زوجیت کے ساتھ ہے؟ زیادہ مناسب یہ محسوس ہوتا ہے کہ زوجیت کی کوئی حرمت اس مقام پر نہ ہو کیونکہ غلامی کی جگہ یعنی کفر ہی حرمت کا سبب ہے۔ ذِمّی عورت سے اسے مشابہ قرار دینا دور کی کوڑی ہے کیوں کہ ذِمّی اسی شرط پر جزیہ دیتا ہے کہ وہ اپنے دین پر باقی رہے گا چہ جائیکہ اس کے نکاح کا معاملہ زیر بحث ہو۔

نویں فصل

احرام سے قائم ہونے والی حرمت

حالت احرام میں نکاح کے سلسلہ میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک' امام شافعی' امام احمد لیث اور اوزاعی کی رائے ہے کہ محرم نہ خود نکاح کر سکتا ہے نہ دوسرے کا نکاح کرا سکتا ہے۔ اگر وہ ایسا کرے تو نکاح باطل ہوگا۔ یہ حضرات عمر بن خطابؓ، علیؓ، ابن عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کا قول ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔

سبب اختلاف اس باب میں منقول احادیث کا اختلاف ہے۔ ایک تو حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے حالت احرام میں میمونہؓ سے نکاح کیا تھا۔'' یہ ثابت حدیث ہے۔ اس کی تخریج اہل صحاح نے کی ہے۔ دوسری متعدد احادیث اس کے خلاف ہیں مثلاً خود حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جب ان سے نکاح فرمایا تو وہ حالت احرام میں نہ تھے۔'' ابو عمر کہتے ہیں کہ یہ روایت ان سے متعدد طریقوں سے مروی ہے' ابو رافع سے ان کے مولیٰ سلیمان بن یسار سے' اور یزید بن الاَصم سے۔ امام مالک نے بھی حدیث عثمان بن عفانؓ نقل کی ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا

لَا یَنْکِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا یُنْکِحُ وَلَا یَخْطُبُ

(محرم نہ نکاح کرے نہ نکاح کرائے نہ پیامِ نکاح دے۔)

جن فقہا نے حدیث ابن عباسؓ پر ان احادیث کو ترجیح دی ہے انہوں نے محرم کے نکاح کرنے اور نکاح کرانے کو ممنوع قرار دیا ہے۔ اور جن حضرات نے حدیث ابن عباسؓ کو ترجیح دی ہے یا اُس کے اور حدیث عثمان بن عفانؓ کے درمیان تطبیق کی یہ راہ نکالی ہے کہ اس میں وارد ممانعت کو کراہیت پر محمول کیا جائے' اُن کے نزدیک محرم نکاح کر سکتا ہے اور نکاح کرا سکتا ہے۔ اس اختلاف کا تعلق

فعل اور قول میں تعارض سے اور جمع وتطبیق یا ترجیح کی کوئی صورت اختیار کرنے سے ہے۔

دسویں فصل

مرض سے قائم ہونے والی حرمت

مریض کے نکاح کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں اور امام مالک کا مشہور قول اس کے جائز نہ ہونے کا ہے۔ان کی یہ رائے اس قول سے نکلتی ہے کہ دونوں میں تفریق کرادی جائے گی خواہ نکاح درست ہو۔ان کا یہ قول بھی ہے کہ زوجین میں تفریق نہیں کرائی جائے گی جس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ تفریق کرانا واجب نہیں مستحب ہے۔

اختلاف کا سبب نکاح کو بیع یا ہبہ سے مشابہ قرار دینا ہے کیوں کہ مریض ایک تہائی مال ہی ہبہ کرسکتا ہے جبکہ پورا مال بیچ سکتا ہے۔ فقہا کے اختلاف کا ایک اور سبب ہے وہ یہ کہ ایک سے زائد وارث فراہم کر کے وہ وارثین کو نقصان پہونچانے کا ملزم قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ نکاح کو ہبہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ ہبہ جائز ہے بشرطیکہ وہ ایک تہائی مال سے زائد نہ ہو مگر نکاح کے معاملہ میں ثلث کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ایک وارث کا اضافہ کرنے کی بنیاد پر نکاح کے جواز کو مسترد کرنا ایک قیاسِ مصلحت ہے جو اکثر فقہا کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اس سے ایسے مصالح واجب ہو جاتے ہیں جن کا اعتبار شریعت نے نہیں کیا گیا ہے سوائے اُس بعید جنس کے جس میں مصلحت کے ذریعہ حکم کا اثبات مقصود ہوتا ہے۔اسی لئے بعض علما نے یہاں تک کہا ہے کہ یہ ایک زائد شرع ہے اور اس قیاسِ مصلحت کو کام میں لانے سے امور توقیفی کمزور پڑ جاتے ہیں جبکہ ان میں کمی بیشی جائز نہیں ہے۔

مگر امورِ مصلحت سے توقف اختیار کرنے کی بنا پر لوگ اس مسئلہ میں جس میں سنت کی رہنمائی نہیں ہے، بہت جلد ظلم کی طرف مائل ہو جائیں گے اس لئے ان مصالح کے معاملات کو اُن علما کرام اور ماہرین شریعت کے حوالے کر دینا چاہئے جن پر کوئی الزام نہ لگ سکے خاص طور سے جبکہ لوگوں کی جانب سے یہ اندیشہ ہو کہ ظواہر شریعت پر کاربند رہ کر وہ ظالم ہو جائیں گے۔ایسی صورت میں عالم وفاضل افراد کا کام یہ ہے کہ وہ حالات وشواہد پر نظر رکھیں اور اگر وہ محسوس کریں کہ نکاح میں خیر ہے تو نکاح سے منع نہ کریں اور اگر وہ دیکھیں کہ ورثاء کو نقصان پہونچانے کا بندوبست کیا جا رہا ہے تو نکاح کو ممنوع قرار دے دیں۔جیسے مختلف صنعتوں میں ایک ہی شئی سے خیر اور شر دونوں مقصود ہو سکتے ہیں اور دونوں طرح کے فیصلے کئے جاسکتے ہیں کیوں کہ اس میں کسی مخصوص صفت کے بارے میں کوئی متعین بات نہیں کہی جاسکتی۔یہ مسئلہ طب اور دوسری صنعتوں میں پیش آتا رہتا ہے۔

گیارہویں فصل

عدت سے قائم ہونے والی حرمت

فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ دوران عدت نکاح کرنا جائز نہیں ہے خواہ عورت حیض کی عدت شمار کر رہی ہو یا حمل سے گن رہی ہو یا مہینوں سے حساب کر رہی ہو۔اختلاف اس میں ہے کہ اگر عدت میں نکاح کرے اور ہم بستری بھی کرے تو کیا ہوگا؟ امام مالک، اوزاعی اور لیث کہتے ہیں کہ دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور دونوں ایک دوسرے کے لیے کبھی حلال نہ ہوں گے۔امام ابوحنیفہ،

امام شافعی اور ثوری کا قول ہے کہ دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور جب دونوں کی عدت مکمل ہو جائے تو دوبارہ شادی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ صحابی کا قول حجت ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالک نے ابن شہاب سے بواسطہ سعید بن المسیب اور سلیمان بن یسار سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے طلیحہ اسدیہ اور ان کے شوہر راشد ثقفی کے درمیان تفریق کرادی جبکہ دوسرے شوہر سے طلاق کے بعد واقع ہونے والی عدت کے دوران میں ہی اُن سے راشد نے نکاح کرلیا تھا۔ اور آپؓ نے فرمایا کہ جو عورت عدت کے دوران نکاح کرے تو اگر نئے شوہر نے شادی کے بعد ہم بستر نہیں ہے دونوں میں تفریق کرادی جائے پھر عورت پہلے شوہر کی عدت مکمل کرے پھر دوسرے شوہر کی عدت گزارے تو اس صورت میں دوسرا شوہر پیغامِ نکاح دینے والوں میں سے ایک ہوگا اور دونوں نے ہم بستری کرلی تو پھر عورت دونوں کی عدتیں پوری کرے گی اور دونوں کبھی باہم مجتمع نہ ہوں گے'' حضرت سعید کہتے ہیں کہ دوسرا شوہر مہر ادا کرے گا کیوں کہ اس نے عورت کو حلال کرلیا تھا۔

بسا اوقات فقہا نے اس قیاس کو قیاس شبہ سے موکد کیا ہے۔ جو ضعیف بھی ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے مختلف بھی وہ یہ کہ نسب میں شبہ داخل کر کے اسے لعان والے کے مشابہ کردیا۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی مخالف بات مروی ہے۔ اصل یہ ہے کہ عورت حرام نہیں ہے جب تک کہ کتاب وسنت یا اجماع سے کوئی دلیل نہ پیش کی جائے۔ بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کے حرام ہونے کا فیصلہ کیا تھا اور مہر کو بیت المال میں جمع کرنے کا حکم دیا تھا۔ جب حضرت علیؓ کو یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے اظہار ناپسندیدگی کیا اور حضرت عمرؓ نے رجوع کرلیا۔ انہوں نے مہر شوہر پر عائد کیا اور عورت کی حرمت کا فیصلہ واپس لے لیا۔ اس کی روایت ثوری نے بواسطہ اشعث بواسطہ شعبہ بواسطہ مسروق کی ہے۔

جن فقہا نے محض عقد نکاح کے ذریعہ عورت کے حرام ہونے کا فتویٰ دیا ہے وہ ضعیف ہے۔ تمام فقہا کا اجماع ہے کہ کسی حاملہ قیدی سے اس وقت جماع نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ وہ حمل سے فارغ نہ ہو جائے کیوں کہ اس سیاق میں متواتر احادیث موجود ہیں۔ لیکن اگر کوئی وطی کرلے تو کیا ہوگا کیا اس کا بچہ آزاد ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ وہ آزاد نہیں کیا جائے گا۔ اس میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا اس کا پانی بچے کی تخلیق میں موثر ہے یا نہیں؟ اگر ہم اسے موثر مانتے ہیں تو وہ اس کا بیٹا کسی حد تک قرار پاتا ہے اور اگر ہم اسے موثر نہیں مانتے تو یہ صورت نہیں ہوگی۔ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

كَيْفَ يَسْتَعْبِدُهُ وَقَدْ غَذَّاهُ فِي سَمْعِهِ وَبَصَرِهِ

(وہ بچے کو کیسے غلام بنائے گا جبکہ اس کے سمع وبصر کو اس نے غذا پہنچایا ہے؟)

(تین طلاق کے مانع نکاح ہونے کا تذکرہ کتاب الطلاق میں آئے گا۔)

بارہویں فصل

زوجیت سے قائم ہونے والی حرمت

فقہا کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں اور ذمیوں کے مابین موجود زوجیت مانع نکاح ہے۔ قیدی عورت کے بارے میں اختلاف پہلے

گزر چکا ہے فقہا کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ لونڈی بیچ دی جائے تو کیا یہ عمل طلاق متصور ہوگا؟ جمہور اسے طلاق نہیں مانتے مگر ایک گروہ اسے طلاق قرار دیتا ہے۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث بریرہ کا آیت قرآن إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ سے تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیت إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ عام ہے جس میں جنگی قیدی اور دوسرے غلام سب شامل ہیں اور بریرہ کو اختیار دینے سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ لونڈی کی بیع کو طلاق نہ مانا جائے کیوں کہ اگر بیع سے طلاق ہوگئی ہوتی تو آپؐ انہیں آزاد کرنے کے بعد اختیار نہ دیتے بلکہ محض حضرت عائشہؓ کے خرید لینے کی وجہ سے ان کی طلاق ہو جاتی۔

جمہور فقہا کی دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی یہ روایت ہے جس کی تخریج اُن سے ابن ابی شیبہ نے کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے غزوہ حنین کے موقعہ پر ایک سریہ بھیجا۔ وہ لوگ یوم اوطاس کو ایک عرب قبیلہ کے مدمقابل ہوئے، انہیں شکست دی، قتل کیا اور کچھ عورتوں کو گرفتار کیا جن کے شوہر موجود تھے۔ بعض صحابہ کرام نے ان کے شوہروں کی وجہ سے ان سے قربت کو گناہ تصور کیا اس پر اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ یہ مسئلہ کتاب الطلاق سے زیادہ متعلق ہے۔

بہر حال یہ وہ امور ہیں جو اسلام میں نکاح کی صحت کے لیے ضروری ہیں اور ان کا تعلق تین انواع سے ہے۔ عقد کرنے والی کی صفت اور جس سے عقد کیا جا رہا ہے اس کی صفت عقد کیفیت اور عقد کی شرائط۔

جو نکاح اسلام سے پہلے منعقد ہوئے پھر اسلام آیا تو اس سیاق میں علما کا اتفاق ہے کہ اگر شوہر اور بیوی نے ایک ساتھ اسلام قبول کیا ہو اور عقد نکاح اُن شرائط کے ساتھ ہوا ہو جو اسلام کے آغاز میں درست مانی جاتی تھیں تو اسلام اسے صحیح قرار دیتا ہے۔ اس میں دو مقامات پر اختلاف ہو گیا ہے۔ ایک یہ کہ اسلام سے پہلے مرد نے چار سے زائد نکاح کئے ہوں یا اُن عورتوں سے عقد کیا ہو جن کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک اسلام قبول کر لے اور دوسرا قبول نہ کرے۔

پہلا مسئلہ: اسلام سے قبل چار سے زائد شادیاں

کوئی کافر اسلام قبول کر لے اور اس کے پاس چار سے زائد بیویاں ہوں یا دو بہنیں اس کی نکاح میں جمع ہوں تو امام مالک کہتے ہیں کہ وہ اُن میں سے چار بیویوں کا انتخاب کر لے اور دو بہنوں میں سے کسی ایک کو پسند کر لے۔ یہی امام شافعیؒ امام احمد اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ امام ابو حنیفہ ثوری اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ اس نے جن عورتوں سے پہلے عقد کیا ہے انہیں اپنے پاس رکھے گا (اور باقی کو چھوڑ دے) اور اگر سب سے عقد بیک وقت کیا ہے تو ان کے درمیان تفریق کرادی جائے گی۔ ابن الماجشون مالکی کہتے ہیں کہ اگر اسلام قبول کرنے کے وقت کیا ہے تو ان کے درمیان تفریق کرادی جائے گی۔ ابن لماجشون مالکی کہتے ہیں اگر اسلام قبول کرنے کے وقت اس کی معیت میں دو بہنیں ہیں تو سب کو الگ کر دے پھر ان میں سے کسی ایک سے از سر نو نکاح کرے۔ ان کے علاوہ کسی دوسرے مالکی نے یہ بات نہیں کہی ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس اور حدیث میں تعارض ہے۔ اس سیاق میں دو حدیثیں وارد ہیں۔ ایک امام مالک کی مرسل حدیث ہے کہ غیلان بن سلامہ ثقفی نے اسلام قبول کیا تو ان کے پاس دس بیویاں تھیں اور وہ ساتھ ہی سب مسلمان ہو گئیں۔ اللہ کے رسول ﷺ

نے انہیں حکم دیا کہ وہ ان میں سے چار کو اپنے پاس رکھیں۔"

دوسری حدیث قیس بن الحارث کی ہے کہ انہوں نے اسلام قبول کیا تو ان کی زوجیت میں دو بہنیں تھیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا "ان دو میں سے کسی ایک کو اپنے پاس رکھو"

ان احادیث کے خلاف قیاس یہ ہے کہ اسلام سے قبل کے نکاح کو اسلام کے بعد کے نکاح سے تشبیہ دی جائے۔ اس قیاس میں کمزوری ہے۔

دوسرا مسئلہ: زوجین میں سے کوئی پہلے اسلام قبول کرلے

زوجین میں سے کوئی ایک پہلے مسلمان ہو جائے اور دوسرا بعد میں اسلام قبول کرے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بیوی پہلے مسلمان ہو تو شوہر اگر دوران عدت میں مسلمان ہو جائے تو وہی اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر مرد مسلمان ہو اور بیوی کتابیہ ہے تو نکاح باقی رہے گا کیوں کہ حدیث صفوان بن امیہ سے یہ ثابت ہے۔ ان کی بیوی عاتکہ بنت الولید بن المغیرہ نے ان سے پہلے اسلام قبول کیا پھر شوہر مسلمان ہوئے تو اللہ کے رسول ﷺ نے ان کا نکاح باقی رکھا۔

فقہا کہتے ہیں کہ صفوان اور ان کی بیوی کے اسلام قبول کرنے کے درمیان ایک ماہ کا دقفہ تھا۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہجرت کی ہو اور اس کا شوہر کافر ہو اور دار کفر میں مقیم اور ہجرت کی وجہ سے دونوں کے درمیان تفریق نہ ہوگئی ہو الا یہ کہ بیوی کی عدت ختم ہونے سے پہلے شوہر نے بھی ہجرت کر لی ہو۔

بیوی سے پہلے شوہر مسلمان ہو جائے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں بیوی کے سامنے اسلام پیش کیا جائے اور وہ مسلمان ہونے سے انکار کر دے تو دونوں میں تفریق ہو جائے گی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ خواہ شوہر پہلے مسلمان ہو یا بیوی اگر بعد میں اسلام قبول کرنے کا عمل دوران عدت ہو تو نکاح باقی رہے گا۔

اختلاف کا سبب حدیث کے عموم اور قیاس میں تعارض ہے کیوں کہ آیت

وَلَا تُمۡسِكُوۡا بِعِصَمِ الۡكَوَافِرِ (الممتحنه)

(اور کافر عورتوں کو اپنی زوجیت میں نہ روکے رکھو۔)

کا تقاضا ہے کہ جدائی فی الفور عمل میں آئے۔ اس عموم کے برخلاف حدیث یہ ہے کہ ابوسفیان بن حرب نے اپنی بیوی ہند بنت عتبہ سے پہلے اسلام قبول کیا۔ ان کے قبول اسلام کا واقعہ مرالظہران میں پیش آیا تھا۔ وہ مکہ لوٹے تو ہند حالت کفر میں تھیں۔ انہوں نے شوہر کی داڑھی پکڑ لی اور چیخ اٹھیں، اس گمراہ بوڑھے کو قتل کر دو۔ اس کے کچھ دنوں بعد وہ مسلمان ہو گئیں اور دونوں کا نکاح باقی رہا۔ قیاس حدیث کے خلاف اس وجہ سے ہے کہ شوہر پہلے مسلمان ہو یا بیوی، اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اگر عورت کے پہلے مسلمان ہونے میں عدت ہی معتبر تھی تو شوہر کے پہلے مسلمان ہونے میں بھی اسی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

باب۔۳

نکاح میں حق اختیار کو باقی رکھنے والے اُمور

نکاح میں حق اختیار کو باقی رکھنے والے اُمور چار ہیں:

۱۔ عُیوب

۲۔ مہر یا نان ونفقہ کی ادائیگی میں تنگ دستی

۳۔ شوہر کا لاپتہ ہونا

۴۔ نکاح شدہ لونڈی کو آزاد کر دینا

اس باب میں کچھ فصلیں ہیں

پہلی فصل

بر بنائے عیب حق اختیار

کسی عیب کی بنا پر زوجین کو جو حق اختیار حاصل ہوتا ہے اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف دو مقامات میں ہے۔ پہلا مقام یہ ہے کہ کیا عیب کی وجہ سے نکاح مسترد ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور دوسرا مقام یہ ہے کہ کون سے عیوب کی بنا پر نکاح مسترد ہوسکتا ہے اور ان کا حکم کیا ہے؟

پہلے مقام کے بارے میں امام مالک' امام شافعی اور ان دونوں کے اصحاب کی رائے ہے کہ عیب نکاح کو باقی رکھنے یا مسترد کرنے کا اختیار دیتا ہے جبکہ علما ظاہریہ کے نزدیک عیب یہ اختیار نہیں دیتا۔ یہ دوسرا قول حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا بھی ہے۔

اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں' ایک تو یہ کہ صحابی کا قول حجت ہے یا نہیں؟ دوسری چیز یہ کہ نکاح کو بیع پر قیاس کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سیاق میں وارد صحابی کا قول حضرت عمر بن الخطابؓ کا یہ ارشاد ہے کہ ''جس مرد نے کسی عورت سے شادی کی اور عورت کو جنون لاحق ہو یا اسے کوڑھ یا برص کی بیماری ہو (اور بعض روایات میں ہے کہ اسے قرن ہو یعنی ایسی بیماری ہو جو ہم بستری میں مانع ہو) تو عورت کو مکمل مہر ملے گا اور یہ ولی کے خلاف شوہر کے حق میں تاوان ہے۔

بیع پر قیاس کرنے کا معاملہ یہ ہے کہ عیب کی بنا پر حق اختیار حاصل ہونے کی حمایت کرنے والے فقہا کہتے ہیں کہ اس معاملہ میں نکاح بیع کے مشابہ ہے۔ جبکہ مخالفین کہتے ہیں کہ یہ بیع کے مشابہ نہیں ہے کیوں کہ اس پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ ہر عیب کی وجہ سے نکاح مسترد نہیں کیا جاسکتا مگر بیع کو مسترد کیا جاسکتا ہے۔

دوسرے مقام کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ کن عیوب کی بنا پر نکاح مسترد کیا جاسکتا ہے اور کن عیوب کی بنا پر مسترد نہیں کیا جاسکتا اور رد کرنے کا حکم کیا ہے؟

امام مالک اور امام شافعی اس امر پر متفق ہیں کہ چار بیماریوں کی وجہ سے نکاح مسترد ہوسکتا ہے۔ جنون، جذام، برص اور شرمگاہ کی بیماری جو ہم بستری میں مانع ہو خواہ رتق اور قرن ہو یا مرد کا عنین (نامرد) اور خصی ہونا (قرن عورت کی شرمگاہ میں سینگ جیسا پٹھا آ جانا اور اس کا ہم بستری میں رکاوٹ بننا رتق کہتے ہیں عورت کی شرمگاہ کے منہ پر یا رحم پر ایک پٹھے کا آ جانا جس سے زن وشو کا تعلق قائم نہ ہوسکے۔)

اصحاب مالک کے درمیان چار بیماریوں میں اختلاف ہے۔ دانتوں کی بیماری، منہ کی بدبو، شرمگاہ کی بدبو، اور گنجاپن، ایک قول ہے کہ ان بیماریوں کی وجہ سے نکاح مسترد ہوسکتا ہے اور دوسرا قول ہے کہ مسترد نہیں ہوسکتا۔

امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور ثوری کی رائے ہے کہ صرف دو بیماریوں کی وجہ سے نکاح مسترد ہوسکتا ہے اور وہ ہیں قرن اور رتق، استرداد کے قائل علما کا اتفاق ہے کہ ہم بستری سے پہلے اگر شوہر کو عیب کا پتہ چل جائے تو وہ طلاق دیدے اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور اگر ہاتھ لگانے اور ہم بستری کرنے کے بعد پتہ چلے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر بیوی کا ولی قریبی رشتہ دار ہو اور گمان ہو کہ اسے عیب کا پتہ رہا ہوگا جیسے باپ اور بھائی تو اس کا مطلب ہے کہ وہ دھوکا باز ہے اور شوہر ولی سے اپنا دیا ہوا مہر واپس لے لے گا عورت سے کوئی مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر ولی دور کا رشتہ دار ہو تو شوہر ربع دینار چھوڑ کر بقیہ مہر عورت سے واپس لے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر شوہر نے ہم بستری کر لی ہے تو پورا مہر اسی پر لازم ہوگا اور عورت یا اس کے ولی پر اس کو واپس کرنے کی ذمہ داری نہیں ہوگی۔

اختلاف کا سبب نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دینا ہے اُس فاسد نکاح کے مشابہ تصور کرنا ہے جس میں مس واقع ہوا ہو۔ نکاح فاسد میں صرف مس سے مہر واجب ہونے پر علما کا اتفاق ہے کیوں کہ حدیث ہے کہ

أَيُّما امْرَأةٍ نَكَحَتْ بِغَيرِ اذْنِ سَيِّدِها فَنِكَاحُها بَاطِلُ وَلَهَا المَهرُبِمَا اسْتَحلَّ مِنهَا

(جو عورت اپنے مالک کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے اور عورت کو مہر ملے گا کیوں کہ مرد نے اس کو حلال کرلیا۔)

اس طرح مقام اختلاف یہ ہے کہ بیع میں عیب کی بنا پر مسترد کرنے کا حکم لگایا جائے یا فسخ شدہ نکاح (جو ہم بستری کے بعد ہوتا) کا حکم لگایا جائے۔

نامرد کا نکاح فسخ کرنے کے جو لوگ قائل ہیں ان کا اس پر اتفاق ہے کہ فسخ نکاح سے پہلے ایک سال کی مہلت دی جائے اور دونوں کے درمیان تخلیہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

چار عیوب تک رد نکاح کو محدود کرنے کی کیا علت ہے اس باب میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ غیر معلل قانون ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عیوب عام طور پر مخفی ہوتے ہیں جبکہ دوسرے عام عیوب مخفی نہیں رہتے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ان بیماریوں کے اولاد کے اندر سرایت کرنے کا اندیشہ ہے۔ اس علت کی بنیاد پر منہ کی بدبو اور گنجاپن کی وجہ سے نکاح مسترد ہوجاتا ہے اور پہلے قول کی بنیاد پر نکاح اُس عیب کی وجہ سے مسترد ہوجائے گا جس کے شوہر سے مخفی ہونے کا علم ہوجائے۔

دوسری فصل

مہر یا نفقہ کی تنگ دستی

مہر کی ادائیگی میں تنگ دستی کی وجہ سے حق اختیار کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر ہم بستری نہیں کی ہے تو حقِ اختیار حاصل ہے۔یہی امام مالک کا قول ہے۔اصحاب مالک نے اس امر سے اختلاف کیا ہے کہ شوہر کو کس قدر مہلت ملے گی۔ایک قول کے مطابق اس کی کوئی حد نہیں ہے۔دوسرے قول کے مطابق ایک سال کی مہلت ہے۔تیسرے قول کے مطابق دو سالوں کی مہلت ہے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ دوسرے غریموں کے طرح ایک غریم (جس کے ذمہ تاوان واجب ہے) ہے دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی اور شوہر سے نفقہ وصول کیا جائے گا اور عورت کو حق حاصل ہوگا کہ ادائے مہر تک وہ اپنے آپ کو ممنوع رکھے۔

اختلاف کا سبب یہ امر ہے کہ اس میں نکاح کو بیع کے مشابہ قرار دینا اغلب ہے یا ایلاء اور نامردگی کی طرح ہم بستری نہ ہونے سے عورت کو لاحق ہونے والا نقصان اغلب ہے؟

نفقہ کی تنگ دستی کے بارے میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، ابوثور، ابوعبید اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ زوجین میں تفریق کرادی جائے۔یہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے۔امام ابوحنیفہ اور ثوری کہتے ہیں کہ دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی اہلِ ظاہر کا بھی یہی مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب اس سے لاحق ضرر کو نامردی سے لاحق ہونے والے ضرر (نقصان) کے مشابہ قرار دینا ہے اس لئے کہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ نامرد سے طلاق لے لی جائے گی۔ابن المنذر نے اس پر اجماع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔بسا اوقات فقہا کہتے ہیں کہ نفقہ استمتاع (لطف اندوزی) کے بدلے میں ہے کیوں کہ جمہور کے مطابق نافرمان بیوی کو نفقہ نہیں ملتا۔جب نفقہ میسر نہ ہو تو لطف اندوزی ساقط ہو جاتی ہے اور حق اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔جو فقہا قیاس کو روا نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں کہ نفقہ اجماع سے ثابت ہے اور وہ کسی اجماع سے یا دلیل قرآن سے یا دلیل سنت سے ہی ختم ہو سکتا ہے۔چنانچہ اختلاف کا سبب استصحاب اور قیاس کے درمیان تعارض ہے۔

تیسری فصل

مفقود الخبر ی کی صورت میں حق اختیار

ایسے مفقود الخبر کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جس کی زندگی اور موت کے بارے میں دار السلام میں کوئی خبر نہ ہو۔امام مالک کے نزدیک جس دن اس کا معاملہ حاکم وقت کے سامنے پیش ہوا ہے اس دن سے چار سالوں کی مدت بیوی کے لیے متعین کر دی جائے اور جب شوہر کی موت وحیات کی کوئی خبر نہ مل سکے تو مدت ختم ہو جائے گی اور بیوی چار ماہ دس دن کی عدت وفات گزارے گی اور نکاح ثانی کے لیے حلال ہو جائے گی۔شوہر کی جائیداد کے سلسلہ میں امام موصوف کہتے ہیں کہ وہ وراثت میں تقسیم نہیں ہوگی جب تک کہ ایک طویل مدت ایسی نہ گزر جائے جس پر اس کی عمر تمام ہونے کا غالب گمان ہو ایک قول کے مطابق یہ مدت ستر سال کی ہے۔

ایک قول اسّی سال کا ہے۔ تیسرا قول نوے سال کا ہے اور چوتھا قول غائب ہونے کے بعد سو سال کا ہے۔ یہ قول حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے۔ حضرت عثمانؓ سے بھی یہی مروی ہے اور لیث بھی اسی کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ثوری کی رائے ہے کہ مفقود الخبر کی بیوی اسی وقت حلال ہوگی جب اس کی موت کی تصدیق ہو جائے۔ یہ قول حضرت علیؓ وابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

اختلاف کا سبب استصحاب حال اور قیاس میں تعارض ہے۔ استصحاب حال کا تقاضا ہے کہ مدت یا طلاق کے بغیر عصمت حلال نہ ہو، تا آنکہ اس کے برخلاف دلیل موجود ہو۔ قیاس یہ کہتا ہے کہ شوہر کے لاپتہ ہونے سے جو ضرر لاحق ہو رہا ہے اسے ایلاء اور نامردی کے مشابہ سمجھا جائے اور عورت کو حق اختیار حاصل ہو جس طرح ان دونوں حالات میں اسے حاصل ہے۔

اصحاب مالک کے ہاں چار قسم کے مفقود الخبر ہو سکتے ہیں۔

۱۔ دار السلام ہی میں وہ لاپتہ ہو۔ اس صورت میں اختلاف ہے۔

۲۔ اسلامی جنگوں میں وہ لاپتہ ہو گیا ہو (یعنی مسلمانوں کی خانہ جنگی میں۔)

۳۔ دار الحرب میں لاپتہ ہو۔

۴۔ کافروں کے خلاف جنگوں میں لاپتہ ہو جائے۔

مفقود الخبر کی تین اصناف کے بارے میں اصحاب مالک کے درمیان بہت اختلاف ہے۔ دار الحرب میں لاپتہ فرد کے بارے میں اصحاب مالک کی رائے ہے کہ اس پر قیدی کا حکم لگے گا یعنی اس کی بیوی حلال نہیں ہوگی نہ اس کی جائیداد تقسیم ہوگی تا آنکہ اس کی موت کی تصدیق ہو جائے۔ البتہ اشہب کی رائے ان سب سے الگ ہے۔ ان کے نزدیک ایسے شخص پر دار السلام میں لاپتہ فرد کا حکم نافذ ہوگا۔

مسلمانوں کی باہمی جنگوں میں جو لاپتہ ہو جائے اس کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ بغیر کسی انتظار کے اس پر مقتول کا حکم لگے گا۔ ایک قول ہے کہ میدان جنگ کی دوری ونزدیکی کے حساب سے مہلت دی جائے گی اور اس میں آخری مہلت ایک سال کی ہے۔

کافروں کے خلاف جنگ میں لاپتہ فرد کے بارے میں مسلک مالکی میں چار اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ اس کا حکم قیدی کا ہوگا۔ دوسرا قول ہے کہ ایک سال کی مہلت کے بعد اس پر مقتول کا حکم لگے گا اِلّا یہ کہ جنگ ایسی لڑی گئی ہو جہاں کوئی معاملہ مخفی نہ رہ سکے۔ اس صورت میں اس فرد پر مسلمانوں کی باہمی جنگوں میں لاپتہ فرد کا حکم نافذ ہوگا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اس پر دار السلام میں لاپتہ فرد کا حکم لگے گا اور چوتھے قول کے مطابق بیوی پر تو مقتول شوہر کا حکم لگے گا اور جائیداد پر دار السلام میں لاپتہ فرد کا حکم نافذ ہوگا یعنی اس کی عمر متعین کی جائے گی اور پھر میراث تقسیم ہوگی۔ ان تمام اقوال کی بنیاد شرح میں بہتر مصلحت ومفاد کی رعایت ہے۔ اسی کو قیاس مرسل کہتے ہیں اور قیاس کے قائل فقہا کے ہاں اسی پر اختلاف ہے۔

چوتھی فصل

آزادی کا حق اختیار

فقہائے کرام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی غلام کی زوجیت میں کوئی لونڈی ہو اور وہ آزاد ہو جائے تو لونڈی کو حق اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر لونڈی کسی آزاد کی زوجیت میں ہو اور اسے آزادی مل جائے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ اسے حق اختیار

حاصل ہے یا نہیں؟ امام مالک' امام شافعی' اہل مدینہ' اوزاعی' امام احمد اور لیث کی رائے ہے کہ اسے حق اختیار حاصل نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ثوری کہتے ہیں کہ آزاد کردہ لونڈی کو اختیار حاصل ہے خواہ مرد آزاد ہو یا غلام۔

اختلاف کا سبب حدیث بریرہ کا متعارض منقول ہونا ہے اور حق اختیار کی علت کے بارے میں احتمالات کی موجودگی ہے۔ ایک احتمال یہ ہے لونڈی ہونے کی حالت میں نکاح کے معاملہ میں وہ مجبور تھی اب وہ مجبوری ختم ہوگئی ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ غلام سے شادی کرنے پر وہ مجبور تھی جن فقہا کے نزدیک مطلق نکاح میں جبر اس کی علت ہے وہ لونڈی کو حق اختیار دیتے ہیں خواہ آزاد کی زوجیت ہو یا غلام کی۔ جو فقہا صرف غلام سے شادی پر جبر کو علت مانتے ہیں وہ غلام کی زوجیت کی حالت ہی اسے اختیار عطا کرتے ہیں۔

حدیث کے نقل میں اختلاف کا معاملہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ بریرہ کا شوہر سیاہ فام غلام تھا اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ان کا شوہر آزاد تھا، یہ دونوں روایات اصحاب حدیث کے نزدیک ثابت ہیں۔

اس وقت کے بارے میں بھی فقہا میں اختلاف ہے جس کے دوران لونڈی کو اختیار حاصل ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ لونڈی کو اس وقت تک اختیار حاصل ہے جبکہ شوہر نے اسے چھوا نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کے مطابق عورت کو اختیار اس مجلس میں حاصل ہے جس میں وہ آزاد ہوئی۔ اوزاعی کے نزدیک چھونے سے اختیار ختم ہو جاتا ہے بشرطیکہ لونڈی کو معلوم ہو کہ چھونے سے اختیار ساقط ہو جاتا ہے۔

باب۔۴

حقوق زوجیت

علما کا اتفاق ہے کہ بیوی کو نفقہ اور کپڑا دینا شوہر پر واجب ہے ارشاد خداوندی ہے:

وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقره : ۲۳۳)

(بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انہیں کھانا کپڑا دینا ہوگا۔)

حدیث نبوی ہے:

وَلَهُنّ عَلَيكُمْ رِزْقُهنّ وَكِسْوَتُهنّ بِالمعَروُفِ

(تمہارے اوپر ان کا کھانا کپڑا رواج کے مطابق لازم ہے۔)

اللہ کے رسول ﷺ نے ہند سے فرمایا:

خُذِىْ مَا يَكْفِيكِ وَوَلدِكِ بِالْمَعْرُوفِ

(اتنا لے لو جس سے تمہاری اور تمہاری اولاد کی ضرورت رواج کے مطابق پوری ہو جائے۔)

نفقہ واجب ہونے پر فقہا کا اتفاق ہے مگر اس سلسلہ میں چار مقامات میں اختلاف ہے:

کس وقت واجب ہے؟

کتنی مقدار واجب ہے؟

کس کے لئے واجب ہے؟

کس پر واجب ہے؟

وقت وجوب کے بارے میں امام مالک کی رائے ہے کہ شوہر پر اُس وقت سے نفقہ واجب ہے جبکہ اس نے دخول کیا ہو یا دخول کا دعویدار ہو اور دخول سے مراد بالغ مرد کا عورت سے ہم بستری کرنا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ نابالغ شوہر پر نفقہ واجب ہے جبکہ بیوی خود بالغ ہو۔ اگر شوہر بالغ ہو اور بیوی کم سن ہو تو امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں ایک قول امام مالک کی تائید میں ہے اور دوسرے قول کے مطابق بغیر کسی شرط کے عورت کو نفقہ ملے گا۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نفقہ لطف اندوزی کی وجہ سے لازم آتا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ شوہر کے پاس محصور ہے جیسے وہ غائب ہوتا یا بیمار ہوتا تو بیوی محصور ہوتی؟

نفقہ کی مقدار کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ شریعت میں متعین نہیں ہے۔ اس کا تعلق میاں بیوی کے مالی حالات سے ہے۔ اور زمان و مکان اور احوال کے ساتھ یہ مقدار بدلتی رہتی ہے یہی امام ابوحنیفہ کا بھی مسلک ہے۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ مقدار متعین ہے خوشحال شخص پر دو مُد اوسط درجے کے آدمی پر ڈیڑھ مُد اور تنگ دست پر ایک مُد واجب ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں نفقہ کا کفارہ میں کھانا کھلانے میں محمول کیا جائے یا کپڑا پہنانے پر؟ کیوں کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ کپڑے کی کوئی حد متعین نہیں ہے جبکہ کھانا کھلانے کی مقدار متعین ہے۔

اس باب میں یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے کہ آیا شوہر پر بیوی کے خادم کا نفقہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ اور واجب ہونے کی صورت میں اس کی مقدار کیا ہے؟ جمہور کی رائے ہے کہ شوہر بیوی کے خادم کا نفقہ ادا کرے گا بشرطیکہ بیوی اپنی خدمت کی اہل نہ ہو۔ ایک قول کے مطابق بیوی پر گھر کی خدمت واجب ہے۔

بیوی کے خادم کا نفقہ شوہر پر واجب قرار دینے والوں میں اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ نفقہ کی مقدار کیا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک ایک خادم کا نفقہ واجب ہے اور دوسرا قول ہے کہ دو خادموں کا نفقہ واجب ہے بشرطیکہ دو خادموں کے بغیر عورت کا کام نہ چل سکے۔ یہ قول امام مالک اور ابو ثور کا ہے۔ خادم کا نفقہ واجب کرنے کی کوئی شرعی دلیل میری نگاہ میں نہیں ہے سوائے اس کے کہ خدمت فراہم کرنے کو سکونت فراہم کرنے کے مشابہ قرار دیا جائے۔ اس امر پر فقہا کا اتفاق ہے کہ رہائش فراہم کرنا شوہر پر لازم ہے کیوں کہ ابھی طلاق یافتہ عورت کے لیے رہائش فراہم کرنے کی وجوب کے سلسلہ میں نص موجود ہے۔

کس کے لیے نفقہ واجب ہے؟ اس سیاق میں علما کا اتفاق ہے کہ آزاد فرماں بردار بیوی کے لیے نفقہ واجب ہے۔ نافرمان بیوی اور لونڈی کے بارے میں اختلاف ہے۔ نافرمان بیوی کے لیے نفقہ واجب نہ ہونے پر جمہور علما متفق ہیں البتہ ایک شاذ رائے واجب ہونے کی بھی ہے۔

اختلاف کی وجہ عموم اور مفہوم میں تعارض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث نبوی

وَلَهُنَّ عَلَيكُم رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالمَعرُوفِ

(تمہارے اوپر ان کا کھانا کپڑا رواج کے مطابق لازم ہے۔)

عام ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ فرماں بردار اور نافرمان دونوں کو نفقہ اور کپڑا دیا جائے۔ نفقہ کو لطف اندوزی کے مقابلہ میں رکھنے سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ نافرمان بیوی کو نفقہ اور کپڑا نہ دیا جائے۔

لونڈی کے سلسلہ میں اصحاب مالک میں شدید اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ آزاد عورت کی طرح اسے نفقہ ملے گا اور یہی مشہور قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے نفقہ نہیں ملے گا۔ تیسرے قول کے مطابق بیوی اگر خود شوہر کے پاس آتی ہے تو نفقہ دینا واجب ہے اور اگر شوہر بیوی کے پاس جاتا ہے تو اس پر نفقہ واجب نہیں ہے۔ چوتھا قول ہے کہ اگر شوہر آزاد ہے تو اس پر نفقہ واجب ہے اور اگر وہ غلام ہے تو اس پر نفقہ واجب نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب عموم اور قیاس میں تعارض ہے۔ عموم کا تقاضا ہے کہ لونڈی کو بھی نفقہ ملے اور قیاس یہ کہتا ہے کہ نفقہ اس کے مالک پر واجب ہو یا پھر مالک اور شوہر دونوں مل کر نفقہ دیں کیوں کہ دونوں اس سے استفادہ کر رہے ہیں۔ اسی لئے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ شوہر صرف اُس دن نفقہ دے گا جس دن بیوی اس کے پاس آئے گی۔ ابن حبیب کہتے ہیں کہ شادی شدہ باندی کو پابند کیا جائے کہ وہ ہر چوتھے روز شوہر کے پاس جاتی رہے۔

نفقہ کس پر واجب ہے؟ اس سیاق میں بھی علما متفق ہیں کہ نفقہ موجود آزاد شوہر پر واجب ہے۔ البتہ غلام اور غائب شوہر کے

بارے میں اختلاف ہے۔ غلام کے بارے میں ابن المنذر کہتے ہیں کہ میں نے تمام اہل علم کو یہی کہتے سنا کہ غلام پر اس کی بیوی کا نفقہ واجب ہے۔ ابوالمصعب مالکی کہتے ہیں کہ اس پر نفقہ لازم نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب عموم اور غلام کے مجبور ہونے میں تضاد ہے۔ غائب شوہر پر نفقہ کو جمہور واجب قرار دیتے ہیں جبکہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ صرف سلطان ہی اسے واجب کر سکتا ہے۔ اتفاق میں اگر اختلاف ہو جائے تو کس کی بات معتبر ہوگی، اس بارے میں فقہا مختلف الرّائے ہیں۔ اس کا بیان انشا اللہ کتاب الاٗحکام میں ہوگا۔

علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیوی کا حق یہ بھی ہے کہ تمام بیویوں میں عدل وانصاف کے ساتھ تقسیم کرے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ کا یہی عمل اور آپ کا حکم بھی یہی ہے کہ:

إِذَا كَانَ لِلرَّجُلِ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلٰى إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَحَدُ شِقَّيْهِ مَائِلٌ

(اگر آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے ایک کی جانب زیادہ مائل ہو تو روز قیامت وہ اس حال میں اٹھایا جائے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا۔)

یہ بھی ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسولؐ جب سفر پر نکلتے تو اپنی ازواج کے درمیان قرعہ ڈالتے

اس امر پر اختلاف ہے کہ شوہر کنواری کے پاس کتنا قیام کرے اور شوہر دیدہ کے پاس کتنا قیام کرے؟ اور اگر ایک سے زائد بیویاں ہوں تو کیا وہ شادی کے ایام کو شمار کرے؟ امام مالک، امام شافعی اور ان دونوں کے اصحاب کی رائے ہے کہ کنواری کے ہاں سات دن اور شوہر دیدہ کے ہاں تین دن قیام کرے اور اگر دوسری بیوی موجود ہے تو شادی کے دنوں کو شمار نہ کرے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بیوی خواہ کنواری ہو یا شوہر دیدہ، اقامت یکساں ہوگی اور اگر دوسری بیوی موجود ہے تو اس کے ہاں اقامت کو شمار کرے۔

اختلاف کا سبب حدیث انسؓ اور حدیث ام سلمہؓ کے درمیان تعارض ہے۔ حدیث انسؓ کے مطابق ''نبی ﷺ جب کنواری سے شادی کرتے تو اس کے ہاں سات دن قیام کرتے اور جب شوہر دیدہ سے شادہ کرتے تو اس کے پاس تین دن قیام کرتے'' حدیث ام سلمہؓ کے الفاظ ہیں کہ نبی ﷺ نے ان سے شادی کی تو وہ آپؐ کی خدمت میں رہ گئیں۔ آپ نے فرمایا ''تمہارے اہل وعیال کے لیے کوئی ذلت کی بات نہیں ہے۔ اگر تم چاہو تو میں سات دن تمہارے پاس رہوں اور سات دن دوسری ازواج کے پاس رہوں اگر چاہو تو تین دن تمہارے پاس رہوں اور اسی طرح دوسروں کے پاس رہوں'' انہوں نے کہا: تین دن میرے پاس رہیے۔ حدیث ام سلمہؓ مدنی ہے اور متفق علیہ ہے۔ امام مالک، امام بخاری اور امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے اور حدیث انسؓ بصری ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد کی ہے۔ اہل مدینہ نے اہل بصرہ کی تخریج پر عمل کیا اور اہل کوفہ نے اہل مدینہ کی طرف میلان ظاہر کیا۔

اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ کنواری کے ہاں سات دن اور شوہر دیدہ کے ہاں تین دن کا قیام واجب ہے یا مستحب ہے؟ اختلاف کا سبب یہ امر ہے کہ افعال نبویہ کو وجوب پر محمول کیا جائے گا یا استحباب پر؟ ابن القاسم اسے واجب کہتے ہیں اور ابن عبدالحکم اسے مستحب گردانتے ہیں۔

رضاعت اور گھر کی خدمت کے تعلق سے بیوی پر شوہر کے جو حقوق ہیں وہ اختلافی ہیں۔ ایک گروہ نے بیوی پر رضاعت کو مطلقاً واجب قرار دیا ہے۔ دوسرے گروہ نے بغیر شرط کے اسے لازم نہیں مانا۔ تیسرے گروہ کے نزدیک کم تر درجہ کی عورت پر یہ واجب ہے اور صاحب حیثیت عورت پر واجب نہیں ہے اِلّا یہ کہ بچہ صرف اسی کا پستان منہ میں ڈالنے پر بضد ہو۔ یہی امام مالک کا مشہور قول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا آیت رضاعت حکم ایجاب کو شامل ہے یا محض رضاعت کا حکم ہے؟ جن لوگوں نے کہا کہ آیت میں محض حکم دیا گیا ہے انہوں نے کہا کہ یہاں وجوب کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ جن فقہا کے نزدیک یہ آیت رضاعت اور اس کے وجوب دونوں پر حاوی ہے اور یہ اس طرح کی خبر ہے جس کا مفہوم امر کا ہوتا ہے' اُن کے نزدیک رضاعت عورت پر واجب ہے جن فقہا نے کم تر اور با حیثیت بیوی میں فرق کیا ہے انہوں نے دراصل عرف ورواج کا اعتبار کیا ہے۔

مطلقہ پر رضاعت واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ بچہ کسی دوسری عورت کے پستان کو منہ نہ لگائے۔ اس صورت میں عورت پر رضاعت لازم ہوگی اور شوہر اس کی اُجرت دے گا اس پر اجماع ہے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (الطلاق: ٦)

(پھر اگر وہ تمہارے لئے (بچہ کو دودھ پلائیں تو اُنہیں اُن کی اجرت دو۔)

جمہور کی رائے ہے کہ بچہ ماں کی گود میں پرورش پائے گا جبکہ شوہر اسے طلاق دے اور بچہ کم سن ہو کیونکہ حدیث ہے:

مَنْ فَرَّقَ بيْنَ والِدَةٍ وَوَلدَهَا فَرَّقَ اللهُ بيْنهُ وَبيْنَ أَحِبَّتِهٖ يوم القِيامَةِ

(جس نے ماں بیٹے میں جدائی ڈالی اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان جدائی ڈال دے گا۔)

جب قیدی عورت اور لونڈی کو اس کی اولاد سے جدا نہیں کیا جا سکتا تو آزاد عورت اس سلوک کی زیادہ حقدار ہے۔ بچہ تمیز کرنے کی عمر کو پہنچ جائے تو یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اسے اختیار حاصل ہوگا۔ امام شافعی کا یہی قول ہے۔ ان لوگوں نے اس سیاق میں وارد ایک حدیث سے استدلال کیا ہے۔ بقیہ فقہا اصول پر عمل کرنے کے قائل ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ عورت کا دوسرے شوہر سے شادی کرنا اس کا حقِ پرورش سلب کرنا ہے کیوں کہ مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أنتِ أحَقُّ بِهٖ مَالَم تنكِحِي

(جب تک تم نکاح نہ کرو اُس وقت تک اس بچہ کی زیادہ حقدار ہو۔)

جن فقہا کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے وہ اس اصول پر عمل پیرا نہیں ہیں۔ ماں سے باپ کے علاوہ کسی اور کی جانب حق پرورش کی منتقلی کے حق میں کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے۔

باب۔۵

ممنوع اور فاسد نکاح

جن شادیوں کی ممانعت شریعت میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے چار ہیں: نکاح شغار' نکاح متعہ' کسی دوسرے کے پیام پر اپنا پیام نکاح بھیجنا' نکاح حلالہ

نکاح شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی زیر سرپرستی لڑکی کا نکاح دوسرے شخص سے اس شرط کے ساتھ کرے کہ دوسرا شخص اپنی زیر سرپرستی لڑکی کا نکاح اس پہلے شخص سے کرے اور دونوں میں سے کسی کا مہر نہ ہو سوائے جنسی انتفاع کے تبادلہ کے، اس نکاح کے ناجائز ہونے پر علما کا اتفاق ہے کیوں کہ اس کی ممانعت ثابت ہے۔ اور اگر یہ نکاح واقع ہو جائے تو کیا مہر مثل کی ادائیگی سے یہ درست ہوسکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مہر مثل ادا کر کے بھی یہ نکاح درست نہیں ہوسکتا اور ہم بستری ہو یا نہ ہوئی ہو ہر حال میں فسخ کر دیا جائے گا۔ یہی امام شافعی کا قول ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ان میں سے کسی ایک کا مہر یا دونوں کا مہر متعین ہوا ہو تو مہر مثل کے ذریعہ نکاح صحیح ہو جائے گا اور جو مہر انہوں نے متعین کیا ہے وہ فاسد ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ نکاح شغار مہر مثل کی تعیین سے درست ہوسکتا ہے۔ یہی لیث' اسحٰق' ابوثور' طبری اور امام احمد کا قول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ نکاح شغار کی ممانعت عوض نہ ہونے کی وجہ سے ہے یا یہ غیر معلل ہے؟ اگر ہم اسے غیر معلل مانیں تو بغیر کسی شرط کے فسخ نکاح لازم ہوگا اور اگر مہر نہ ہونے کی علت کو تسلیم کر لیں تو مہر مثل کی تعیین سے نکاح درست ہو جائے گا جیسے شراب یا خنزیر کے عوض نکاح کا معاملہ ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ شراب یا خنزیر کے عوض منعقد نکاح فسخ نہیں ہوگا بشرطیکہ ہم بستری ہوگئی ہو اور اس میں مہر مثل لازم ہوگا۔ گویا امام مالک اگر چہ مہر کو صحت نکاح کے لیے شرط نہیں مانتے مگر یہاں مہر فاسد ہونے کی وجہ سے نکاح کو فاسد اس لئے قرار دیتے ہیں کہ اس سیاق میں مخصوص ممانعت موجود ہے یا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ممانعت کا تعلق خود عقد نکاح سے ہے اور ممانعت ہی اس کے فاسد ہونے کی دلیل ہے۔

نکاح متعہ کے حرام ہونے پر متواتر احادیث گواہ ہیں مگر یہ حرام کس وقت ہوا' اس میں اختلاف ہے۔ بعض روایات کے مطابق جنگ خیبر کے دن یہ حرام کیا گیا۔ بعض روایتوں کے مطابق فتح مکہ کے دن متعہ حرام ہوا۔ بعض روایات میں غزوہ تبوک' حجۃ الوداع' عمرۃ القضا یا جنگ اوطاس کو وقت حرام قرار دیا گیا ہے۔ اکثر صحابہ اور تمام فقہا اسے حرام قرار دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے متعہ حلال ہونے کا قول مشہور ہے۔ ابن عباسؓ کے قول کی حمایت ان کے مکی اور یمنی اصحاب نے کی ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ درج ذیل آیت سے استدلال کرتے تھے:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ (النساء: ۲۴)

(پھر جواز دواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر بطور فرض کے ادا کرو اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔)

اوران سے منقول ایک قرأت میں إلیٰ أجلِ مسمّیً کے الفاظ بھی ہیں۔ان سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ متعہ تو امت محمدیہ پر اللہ کی جانب سے ایک رحمت تھی۔ اگر عمرؓ اسے ممنوع قرار نہ دیتے تو شاید کوئی بدبخت ہی زنا کا مرتکب ہوتا۔حضرت ابن عباسؓ سے اس قول کی روایت ابن جریج اور عمرو بن دینار نے کی ہے۔عطا کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہ کو کہتے ہوئے سنا کہ ''ہم نے عہدِ رسالت میں' دورِ خلافت ابوبکرؓ میں اور حضرت عمرؓ کی نصف مدت خلافت تک متعہ کیا پھر عمرؓ نے لوگوں کو اس سے منع کر دیا۔''

کسی بھائی کے پیام نکاح پر پیام بھیجنا ممنوع ہے اور اس پر بحث گزر چکی ہے کہ اس میں تین اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔دوسرے قول کے مطابق نکاح فسخ نہیں ہوگا۔امام مالک نے فرق کیا ہے کہ پہلا پیام نکاح اگر مکمل ہونے کے قریب ہے تو اس پر دوسرا پیام دینا درست نہیں ہے اور اگر پہلا پیام تکمیل کے مرحلہ میں نہیں ہے تو نکاح کے لیے دوسرا پیام دینا درست ہے۔

نکاح حلالہ سے مقصود وہ نکاح ہے جس میں تین طلاق دینے کے بعد مطلقہ کو حلال کرنا مراد ہو۔امام مالک کہتے ہیں کہ حلالہ کے مقصد سے کیا گیا نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہے۔

وجہ اختلاف حدیث نبوی کے مفہوم میں اختلاف ہے اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَعَنَ اللهُ الْمُحِلِّلَ

(اللہ نے حلالہ کرنے والے پر لعنت فرمائی ہے۔)

جن فقہا نے لعنت سے صرف گناہ کا مفہوم سمجھا ہے انہوں نے نکاح حلالہ کو درست قرار دیا ہے اور جن حضرات نے لعنت اور گناہ کو عقد کے فاسد ہونے کے معنیٰ میں لیا ہے اور اسے اُس ممانعت کے مشابہ قرار دیا ہے جو ممنوع شی کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے' انہوں نے نکاح حلالہ کو فاسد قرار دیا ہے۔

یہ اُن فاسد نکاحوں کا بیان تھا جن کی صراحت شریعت نے کی ہے۔

وہ فاسد نکاح جو روحِ شریعت سے معلوم ہوتے ہیں' کئی طرح کے ہیں:

صحت نکاح کی کسی شرط کے ساتھ ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا ہو،

کسی واجب حکم خداوندی کو بدل دینے سے نکاح فاسد ہو گیا ہو،

کسی ایسے اضافہ کی بنا پر نکاح فاسد ہو گیا ہو جو صحت نکاح کی کسی شرط کو باطل کر دے۔

دوسرے اضافوں کی بنا پر نکاح متفقہ طور سے فاسد نہیں ہوگا۔

اختلاف اس صفت کے ساتھ بعض شرائط کے لازم ہونے یا نہ لازم ہونے کے بارے میں ہے۔مثال کے طور پر یہ شرط لگا دی جائے کہ شوہر اس کے بعد شادی نہیں کرے گا یا لونڈی نہیں رکھے گا یا بیوی کو اس کے شہر سے منتقل نہیں کرے گا۔امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس قسم کی شرط لگائی گئی تو وہ لازم نہیں ہوگی الا یہ کہ آزادی یا طلاق سے متعلق شرط ہو،اس صورت میں یہ شرط لازم ہوگی سوائے اس کے کہ وہ طلاق دے دے یا جس کے بارے میں قسم کھائی ہے اسے آزاد کر دے مگر اصل شرط پھر بھی لازم نہ ہوگی۔امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔امام اوزاعی اور ابن شبرمہ کہتے ہیں کہ عورت کو شرط لگانے کا حق ہے اور اس کی تکمیل شوہر پر واجب ہے۔ابن شہاب کہتے ہیں کہ میں نے جن علما کی صحبت پائی ہے وہ یہی فیصلہ دیتے تھے۔پہلا قول حضرت علیؓ سے مروی ہے اور اوزاعی کا قول

حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

اختلاف کا سبب عموم اور خصوص میں تعارض ہے۔حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث عام ہے کہ نبی ﷺ نے خطبہ دیا اور فرمایا:

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ'' وَلَو كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ

(ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے باطل ہے خواہ وہ سو شرطیں ہوں۔)

اور حدیث عقبہ بن عامرؓ خاص ہے نبی ﷺ نے فرمایا

أَحَقُّ الشُّرُوطِ أَنْ يُوفِيَ بِهِ بَااسْتَحْلَلْتُم بِهِ الفُرُوجَ

(تکمیل کی سب سے زیادہ حقدار شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ہو۔)

دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ان دونوں کی تخریج بخاری ومسلم نے کی ہے مگر اصول فقہ کے ماہرین کے ہاں مشہور ہے کہ عموم پر خصوص کو ترجیح دی جاتی ہے یعنی شرط کو لازم قرار دیا جائے۔عتبیہ میں جو واقع ہوا اس سے بھی یہی ظاہر ہے اگر چہ مشہور اس کے برعکس ہے۔

مہر کی کسی وضع سے متعلق جو شرائط ہیں ان کے بارے میں مسلک مالکی میں شدید اختلاف ہے کہ وہ لازم ہیں یا لازم نہیں ہیں مگر فروعی امور سے بحث ہماری اس کتاب کا موضوع نہیں ہے۔

نکاح فاسد کے واقع ہو جانے کے بعد اس کا حکم کیا ہو؟ بعض نکاح فاسد کے ہم بستری سے پہلے یا بعد میں دونوں حالتوں میں فسخ ہو جانے پر علما کا اتفاق ہے۔جبکہ بعض نکاح ایسے ہیں جو کسی ایسی شرط کے ساقط ہونے سے فاسد ہوتے ہیں جن کی موجودگی صحت نکاح کے لیے سب کے نزدیک ضروری ہے جیسے کوئی محرم سے نکاح کر لے۔

کچھ فاسد نکاح ایسے ہیں جن کے بارے میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ فساد کی وجہ کمزور ہے یا قوی اور یہ وجہ شرائط صحت میں کس قدر خلل انداز ہے۔امام مالک اس نوع کے بیشتر مسائل میں ہم بستری سے قبل کے نکاح کو فسخ کر دیتے ہیں اور ہم بستری کے بعد نکاح کو باقی رکھتے ہیں۔ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ فسخ نہ کیا جائے مگر بر بنائے احتیاط انہوں نے فسخ کا قول اختیار کیا ہے جیسا کہ بیشتر بیع فاسد میں ان کی رائے ہے کہ بازار کے حوالہ سے وہ فوت ہو جاتی ہے۔ممکن ہے کہ اُن کے نزدیک یہ نکاح مکروہ کے مشابہ ہو ورنہ دخول اور عدم میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔مسلک مالکی میں اس باب میں بڑا اضطراب پایا جاتا ہے گویا اُن کے نزدیک اس کا تعلق فسخ کی دلیل کے کمزور یا قوی ہونے سے ہے۔جب دلیل قوی ہوتی ہے تو ہم بستری سے قبل و بعد کی دونوں صورتوں میں نکاح فسخ کر دیتے ہیں اور جب دلیل کمزور ہو تو ہم بستری سے پہلے نکاح فسخ کر دیتے ہیں اور ہم بستری کے بعد نکاح کو فسخ نہیں کرتے' خواہ قوی دلیل اختلافی ہو یا متفقہ ہو۔نکاح فاسد میں فسخ سے پہلے آجائے تو میراث جاری ہوگی یا نہیں ہوگی اس باب میں بھی مسلک مالکی میں اختلاف موجود ہے۔اسی طرح وقوع طلاق کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔کبھی اس میں اتفاق واختلاف کا اعتبار کیا گیا ہے اور کبھی دخول کے بعد فسخ ہونے یا نہ ہونے کی رعایت کی گئی ہے۔ہم اسی پر اس بحث کو ختم کرتے ہیں کیوں کہ ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ہمارے مقصود و مطلوب کے لیے کافی ہے۔

کتابُ الطَّلاق

اس کتاب میں گفتگو چار موضوعات میں محدود ہے:

پہلا موضوع: اقسامِ طلاق

دوسرا موضوع: ارکانِ طلاق

تیسرا موضوع: رجوع

چوتھا موضوع : مطلقہ خواتین کے احکام

پہلا موضوع: اقسامِ طلاق

اس میں پانچ ابواب ہیں:

۱۔ طلاق رجعی اور طلاق بائن

۲۔ طلاق مسنون اور طلاق بدعت

۳۔ خلع

۴۔ طلاق اور فسخ نکاح کا فرق

۵۔ اختیار اور تملیک

باب۔۱

طلاق بائن اور طلاق رجعی

فقہا کرام کا اتفاق ہے کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق بائن اور طلاق رجعی طلاق رجعی وہ ہے جس میں مرد کو عورت کی مرضی کے بغیر رجوع کا اختیار رہتا ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ عورت سے ہم بستری ہو چکی ہو۔ اس پر اتفاق اس فرمان الٰہی کی بنا پر ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا (الطلاق: ۱)

(اے نبی جب تم لوگ عورتوں کو طلاق دو تو انہیں ان کی عدت کے لیے طلاق دیا کرو اور عدت کے زمانے کا ٹھیک ٹھیک شمار کرو اور اللہ سے ڈرو جو تمہارا رب ہے (زمانہ عدت میں) نہ تم انہیں ان کے گھروں سے نکالو اور نہ وہ خود نکلیں الا یہ کہ وہ کسی صریح برائی کی مرتکب ہوں۔ یہ اللہ کی مقرر کردہ حدیں ہیں اور جو کوئی اللہ کی حدوں سے تجاوز کرے گا وہ اپنے اوپر خود ظلم کرے گا۔ تم نہیں جانتے شاید اس کے بعد اللہ (موافقت کی) کوئی صورت پیدا کر دے)

حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث بھی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں طلاق واپس لینے کا حکم دیا جب انہوں نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔

طلاق بائن کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ یہ اسی وقت واقع ہوگی جبکہ ہم بستری نہ ہوئی ہو یہ تین طلاقوں کی صورت میں ہوتی ہے اور خلع کی شکل میں معاوضہ نہ لینے سے ہوتی ہے جبکہ یہ اختلافی امر ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخ نکاح ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ آزاد عورت کے حق میں طلاق بائن اسی وقت واقع ہوگی جبکہ تین طلاقیں الگ الگ اوقات میں دی گئی ہوں کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے۔

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (البقرہ: ۲۲۹)

(طلاق دو بار ہے۔)

یہ اختلاف ہے کہ اگر طلاق الفاظ میں تین ہوں مگر بالفعل ایک ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ جمہور کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلامی تعداد طلاق کو ساقط کرنے میں موثر ہے اور غلامی میں دو طلاقیں بائن شمار ہوتی ہیں البتہ یہ امر اختلافی ہے کہ شوہر کی غلامی اس میں معتبر ہوگی یا بیوی کی غلامی؟ یا دونوں کی غلامی معتبر ہوگی؟ اس طرح اس باب میں تین مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: طلاق کی تعداد

تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ تین کے لفظ کے ساتھ طلاق کا حکم تین طلاق کا حکم ہے۔ علما ظاہر یہ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ

ایک ہی طلاق ہے اور تین کے لفظ کی کوئی تاثیر نہیں ہے۔ان کی دلیل ارشاد خداوندی ہے کہ

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (البقرہ: ۲۲۹)

(طلاق دو بار ہے۔)

اور تیسری طلاق کے بارے میں فرمایا

فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰.)

(پھر اگر شوہر نے (تیسری بار) طلاق دے دی تو وہ عورت پھر اُس کے لیے حلال نہ ہوگی اِلّا یہ کہ اس کا نکاح کسی دوسرے شخص سے ہو۔)

اس سے معلوم ہوا کہ تین کی گنتی کے ساتھ طلاق ایک ہی طلاق ہے۔ان کے استدلال کی بنیاد حضرت ابن عباسؓ کی حدیث پر بھی ہے جس کی تخریج امام مسلم اور امام بخاری کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ ''رسول ﷺ کے دور میں حضرت ابو بکرؓ کے دور میں اور خلافت عمرؓ کے دو سالوں میں تین طلاقیں ایک ہی قرار دی جاتی تھیں۔حضرت عمرؓ نے تینوں کو نافذ کر دیا ہے۔'' ان حضرات کے استدلال کی بنیاد ابن اسحاق کی روایت پر بھی ہے جو انہوں نے عکرمہ سے بواسطہ ابن عباسؓ بیان کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں اور اس پر انہیں شدید قلق ہوا۔اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے پوچھا تم نے طلاق کس طرح دی ہے؟ انہوں نے عرض کیا' میں نے ایک ہی مجلس میں اسے تین طلاقیں دی ہیں۔آپؐ نے فرمایا'' وہ تو ایک ہی طلاق ہے۔تم اس سے رجوع کر لو''

جمہور کی رائے کی حمایت کرنے والے یہ استدلال کرتے ہیں کہ کہ صحیحین میں موجود حدیث ابن عباسؓ کی روایت ان اصحاب میں سے طاؤس نے کی ہے جبکہ ان کے بیشتر اصحاب نے جن میں سعید بن جبیر' مجاہد' عطاء اور عمرو بن دینار ہیں اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کا قول نقل کیا ہے اور ابن اسحٰق کی حدیث وہم ہے۔ثقہ راویوں کے الفاظ تو یہ ہیں کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو حتمی طلاق دی تھی۔اس میں تین کے الفاظ نہیں ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ شریعت نے تین طلاقوں کو بائن قرار دینے کا جو حکم لگایا ہے وہ اگر طلاق دینے والا ایک طلاق ہی میں اپنے اوپر لازم کرنا چاہے تو لازم ہوگا یا نہیں؟ اور اس میں لازم وہی ہوگا جسے شریعت نے لازم کیا ہے۔جن فقہا نے طلاق کی اُن افعال سے تشبیہ دی ہے جن کے وقوع کی صحت اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے کہ ان میں شرعی شرائط ہیں جیسے نکاح اور بیوع وغیرہ' ان کے نزدیک ایک طلاق سے تین طلاقوں کا حکم لازم نہیں ہوگا۔اور جن فقہا نے طلاق کو ان نذروں اور قسموں کے مشابہ قرار دیا ہے جو ہر حال میں لازم ہو جاتی ہیں خواہ اُن کی کیفیت اور صفت کچھ ہو' اُنہوں نے طلاق کو لازم قرار دیا ہے خواہ اس کی صورت کچھ ہو۔گویا جمہور نے سدباب کے لئے شدت اختیار کی ہے مگر اس موقف سے شرعی رخصت باطل ہو جاتی ہے اور آیت لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا میں مقصود نرمی اور رعایت ختم ہو جاتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: طلاق بائن کی تعداد پر غلامی کا اثر

غلامی کی وجہ سے طلاق بائن کی تعداد میں کمی کے بارے میں اختلاف ہے۔بعض فقہا مردوں کی رعایت کرتے ہیں یعنی شوہر اگر غلام ہو تو دوبارہ طلاق دینے سے وہ بائن طلاق ہو جاتی ہے۔خواہ بیوی آزاد ہو یا لونڈی ہو۔یہی امام مالک اور امام شافعی کا اور صحابہ کرام میں سے

حضرت عثمان بن عفانؓ زید بن ثابتؓ اور ابن عباسؓ کا قول ہے اگر چہ ابن عباسؓ سے اس کے علاوہ قول بھی مروی ہے مگر مشہور یہی ہے۔

بعض فقہا نے عورتوں کی رعایت کی ہے یعنی بیوی اگر لونڈی ہو تو طلاق بائن کی تعداد دو ہے خواہ شوہر غلام ہو یا آزاد۔ اس قول کے حامل صحابہ کرام میں حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ اور فقہا میں سے امام ابو حنیفہ وغیرہ ہیں۔ اس مسئلہ میں ایک قول اور ہے جو بہت شاذ ہے وہ یہ کہ زوجین میں سے کوئی بھی غلام ہو اس کی غلامی معتبر ہوگی۔ یہ عثمان البتی کی رائے ہے اور یہی ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس میں موثر مرد کی غلامی ہے یا عورت کی؟ جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ موثر وہ ہوگا جس کے ہاتھ میں طلاق کی زمام ہے اُنہوں نے مرد کی غلامی کو موثر مانا اور جن فقہا کے نزدیک موثر وہ ہوگا جس پر طلاق کی زد پڑ رہی ہے۔ انہوں نے اسے مطلّقہ کا حکم تسلیم کیا۔ چنانچہ اسے عدت کے مشابہ قرار دیا جبکہ اس پر اجماع ہے کہ عدت میں کمی عورت کی غلامی کے تابع ہے۔

فریق اوّل نے حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الطَّلاقُ بِالرِّجَالِ و العِدّةُ بِالنّسآءِ

(طلاق مردوں سے ہے اور عدت عورتوں سے ۔)

مگر یہ حدیث صحاح میں موجود نہیں ہے۔ جن فقہا نے زوجین میں سے جو بھی غلام بنا لیا گیا ہو اُس کا اعتبار کیا ہے انہوں نے مطلق غلامی کو سبب مانا ہے اور غلامی کے ساتھ مرد یا عورت کی تفریق کو مدنظر نہیں رکھا ہے۔

تیسرا مسئلہ: تعداد طلاق میں کمی اور غلامی

تعداد طلاق میں کمی کے حوالے سے غلامی کے موثر ہونے پر ایک گروہ نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ ابو محمد بن حزم اور علما ظاہر اس کے خلاف ہیں۔ اور آزاد و غلام کو اس میں یکساں قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کا سبب ظاہری مفہوم اور قیاس میں تصادم ہے۔ جمہور فقہا نے غلام اور لونڈی کی طلاق کو اُن کی حدود میں فرق پر قیاس کیا ہے اور حدود کی کمی میں غلامی کے موثر ہونے پر اُن کا اتفاق ہے۔

علما ظاہریہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ تکالیف شرعیہ میں غلام کا معاملہ آزاد کی طرح ہے اِلّا یہ کہ دلیل سے کوئی استثناء ثابت ہو اور ان کے نزدیک دلیل سے مراد کتاب الٰہی یا سنت نبوی کا ظاہر ہے اور یہاں کوئی صحیح سماعی دلیل نہیں ہے اس لئے غلام کو اصل پر باقی رکھنا واجب ہے۔

طلاق کی حدود پر قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ حدود میں کمی سے مقصود غلام کو اس کے کم مرتبہ ہونے کی بنا پر رخصت دینا ہے۔ غلام کی بدکاری اتنی قابل نفرت نہیں ہے جتنی آزاد کی بدکاری ہے۔ طلاق میں کمی شدت اور تنگی کا باعث ہے کیوں کہ دو طلاقوں سے حرمت کا وقوع تین طلاقوں کے مقابلہ میں زیادہ تنگی اور سختی کا باعث ہے کیوں کہ ندامت و پشیمانی کا امکان بہر حال موجود ہے۔ شریعت نے اس بارے میں اعتدال کا رویہ اپنایا ہے۔ اگر رجوع کرنے کا اختیار ہمیشہ باقی رہتا تو عورت مشقت اور زحمت میں پڑ جاتی اور اگر ایک ہی طلاق سے طلاق بائن واقع ہو جاتی تو شوہر کو ندامت کے پہلو سے زحمت ہوتی اور یہ اس کے لیے وقت طلب ہو جاتا۔ اسی لئے اللہ نے شریعت میں میاں بیوی دونوں کے مفادات کی رعایت رکھی۔ اسی لئے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ایک کلمہ کے ساتھ طلاق ثلاثہ کو جو لوگ نافذ کرتے ہیں وہ اس مسنون طریقہ کی حکمت و معنویت کو ختم کر دیتے ہیں۔

باب۔۲

طلاق سنّت اور طلاق بدعت

علما کا اجماع ہے کہ جس عورت کے ساتھ ہم بستری کی گئی ہوا سے مسنون طلاق دینے کا طریقہ ہے کہ شوہر حالت طہر میں جبکہ اس نے ہم بستری نہ کی ہوایک طلاق دے دے۔ حالت حیض میں یا اس طہر میں جس میں ہم بستری ہوگئی ہو طلاق دینا بدعت ہے۔ اجماع کی وجہ حدیث ابن عمرؓ ہے کہ انہوں نے رسول ﷺ کے دور میں حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو آپؐ نے فرمایا:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتّٰى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ إِنْ شَآءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَآءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَّمَسَّ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللّٰهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَآءُ

(اس سے کہو رجوع کرلے یہاں تک کہ بیوی پاک صاف ہو جائے پھر اُسے حیض آئے پھر طہر کی حالت آئے اب وہ چاہے تو اسے اپنے پاس روکے رکھے اور چاہے تو دخول سے قبل اسے طلاق دیدے۔ یہ ہے وہ تعداد جس سے اللہ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔)

اس باب میں تین مقامات میں اختلاف ہے۔ پہلا مقام یہ ہے کہ آیا طلاق سنت کی یہ شرط ہے کہ عدت کے دوران پھر کوئی طلاق نہ دے؟ دوسرا مقام یہ ہے کہ لفظ کے ساتھ طلاق دینا، طلاق سنت ہے یا نہیں؟ تیسرا مقام ہے کہ حالت حیض میں طلاق کا حکم کیا ہے؟

مقام اوّل: دوران عدت دوسری طلاق نہ دینے کی شرط

اس میں امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ان کے متبعین میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ طلاق مسنون کی شرط ہے کہ عدت میں کوئی دوسری طلاق نہ دے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر ہر طہر میں ایک طلاق دے تو یہ طلاق سنت ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا طلاق سنت کی یہ شرط ہے کہ رجوع کے بعد حالت زوجیت میں طلاق ہو یا یہ شرط نہیں ہے؟ جن فقہا نے اسے شرط قرار دیا اُن کے نزدیک حالت عدت میں دوبارہ طلاق نہ دے اور جن کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے وہ دوبارہ طلاق دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس طرح طلاق دے دی جائے تو وہ واقع ہو جاتی ہے۔

مقام ثانی: ایک ہی لفظ میں تین طلاق دینا

امام مالک کی رائے ہے کہ ایک ہی لفظ سے تین طلاق دینا طلاق سنت نہیں ہے۔ امام شافعی اسے طلاق مسنون قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ کی موجودگی میں ایک لفظ سے تین طلاق دینے پر آپؐ کی خاموشی اور تیسری طلاق کے بارے میں کتاب الٰہی کے مفہوم میں تعارض ہے۔

امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کی موجودگی میں لعان سے فارغ ہونے کے بعد عجلانی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ طلاق بدعت ہوتی تو آپؐ اس پر خاموش نہ رہتے۔

امام مالک کی دلیل ہے کہ لفظ تین کے ساتھ طلاق دینے والا اس رخصت کو ختم کر رہا ہے جو اللہ نے تعداد طلاق میں دی تھی اس

لئے یہ طلاق سنت نہیں ہے۔ ان کے اصحاب نے اس حدیث کے بارے میں یہ معذرت پیش کی ہے کہ لعان کرنے والے میاں بیوی میں خود لعان کی وجہ سے تفریق واقع ہو جاتی ہے اس لئے یہ طلاق برمحل نہیں ہے۔ اس لئے امام مالک نے اسے طلاق سنت قرار دیا نہ طلاق بدعت۔ امام مالک کا قول امام شافعی سے زیادہ واضح ہے۔

مقام ثالث: حالت حیض میں طلاق کا حکم

اس مسئلہ میں اختلافی امور کئی ہیں۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور نہ نافذ ہوگی۔ جو لوگ نفاذ کے قائل ہیں وہ شوہر کو رجوع کرنے کا حکم دیتے ہیں۔ اب یہ دو گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ رجوع کرنا واجب ہے اور شوہر کو اس پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رجوع کر لینا مستحب ہے مگر شوہر کو مجبور کرنا درست نہیں ہے۔ یہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ امام احمد اور ثوری کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے جبر کو واجب کہا ہے اُن کے درمیان وقت جبر کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب ابن القاسم وغیرہ کی رائے ہے کہ شوہر کو مجبور کیا جاتا رہے گا جب تک کہ عدت ختم نہ ہو۔ اشہب کہتے ہیں کہ حیض اولین ہی کے دوران اسے مجبور کیا جائے گا۔

رجوع کا حکم دینے والے فقہا اس امر میں مختلف الرّائے ہیں کہ اگر شوہر رجوع کرنے کے بعد طلاق دے تو کب دے؟ ایک گروہ نے رجوع میں یہ شرط رکھی ہے کہ وہ بیوی کو اپنے پاس رکھے یہاں تک کہ اُس حیض سے پاک ہو جائے۔ پھر اُسے حیض آئے اور پاک وصاف ہو جائے اب شوہر چاہے تو اسے طلاق دے دے اور چاہے تو اپنے پاس رکھے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ شوہر رجوع کر لے اور جب بیوی اُس حیض سے فارغ ہو جائے جس میں اُس نے طلاق دی ہے تو اب شوہر کو اختیار ہے چاہے تو اپنے پاس رکھے اور چاہے تو طلاق دے دے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور فقہا کوفہ کا مسلک ہے۔

جن فقہا نے طلاق مسنون کی شرط رکھی ہے کہ وہ ایسے طُہر میں دی جائے جس میں اس نے بیوی سے ہم بستری نہ کی ہو وہ رجوع کا حکم اُس وقت نہیں دیتے جبکہ شوہر نے ایسے طُہر میں طلاق دی ہو جس میں اس نے ہم بستری کر لی ہے۔ اس طرح یہاں چار مسائل درپیش ہیں:

۱۔ کیا یہ طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟

۲۔ کیا طلاق واقع ہوگی تو کیا شوہر رجوع پر مجبور کیا جائے گا یا اسے محض مشورہ دیا جائے گا؟

۳۔ رجوع پر مجبور کرنے یا رجوع کے لیے آمادہ کرنے کے بعد طلاق کب دے؟

۴۔ جبر کب کیا جائے؟

پہلا مسئلہ: وقوع طلاق کا حکم

جمہور کی رائے ہے کہ طلاق حیض میں دی گئی ہے تو وہ بھی شمار ہوگی کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ کے الفاظ ہیں:

مُرْهُ فَلْيُرَا جِعْهَا

(اس سے کہو رجوع کر لے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ رجوع طلاق کے بعد ہی ہوگا۔امام شافعی نے مسلم بن خالد سے انہوں نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ لوگوں نے حضرت نافع کے پاس مسئلہ پوچھنے کے لیے بھیجا کہ دور رسالت میں ابن عمرؓ کی (حالت حیض میں) طلاق کو طلاق مانتے ہیں؟ انہوں نے کہا' ہاں' اور بتایا کہ ابن عمرؓ کا فتویٰ بھی یہی تھا۔

جو فقہا اس طلاق کو طلاق نہیں مانتے وہ حدیث نبوی کی عمومی روح سے استدلال کرتے ہیں:

كُلُّ فِعْلٍ أَو عَملٍ لَيْسَ عَلَيْهِ أمرُنَافَهُوَرَدّ

(ہر وہ فعل یا عمل جس کے بارے میں ہماری ہدایت نہ ہو مردود ہے۔)

وہ کہتے ہیں کہ رسول ﷺ کا اسے مردود قرار دینا بتاتا ہے کہ وہ واقع نہیں ہوا اور نافذ نہیں ہوگا۔

قصہ مختصر یہ کہ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ طلاق مسنون میں شریعت نے جو شرطیں عائد کی ہیں وہ شرائط صحت ہیں یا شرائط تکمیل؟ جن فقہا نے انہیں صحت شرائط باور کیا اُن کے نزدیک وہ طلاق واقع نہیں ہوگی جو ان شرائط سے محروم ہو۔جن فقہا نے انہیں تکمیل شرط مانا اُن کے نزدیک طلاق ہوگی اور بہتر ہے کہ وہ مکمل واقع ہو۔اسی لئے جو لوگ وقوع طلاق کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ شوہر کو رجوع پر مجبور کیا جائے وہ تضاد کا شکار ہیں۔ان پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

دوسرا مسئلہ: رجوع پر مجبور کرنا

شوہر کو رجوع پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں؟ جن فقہا نے ظاہر پر اعتماد کیا یعنی جبر کو واجب قرار دیا جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے تو اُن کے نزدیک رجوع پر مجبور کیا جائے گا اور جن فقہا نے طلاق واقع ہو جانے کے معنیٰ کا سہارا لیا انہوں نے اس امر کو استحباب پر محمول کیا۔

تیسرا مسئلہ: وقوع طلاق کا وقت

رجوع پر مجبور کرنے کے بعد طلاق کب واقع ہوگی؟ جن فقہا نے یہ رائے دی ہے کہ شوہر بیوی کو روک رکھے حتیٰ کہ وہ پاک ہو جائے پھر وہ حیض سے ہو اور پھر حالت طہر میں داخل ہو کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں یہی حکم ہے' اُن کا استدلال یہ ہے کہ اس طرح حیض کے بعد والے طہر میں ہم بستری کرنے سے رجوع کرنے کا عمل درست ہو جائے گا کیوں کہ حیض کے بعد والے طہر میں اگر اس نے طلاق دے دی تو اس پر دوسری طلاق کی عدت منطبق نہ ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں دخول سے قبل والی طلاق کی کیفیت ہو جائے گی۔قصہ مختصر یہ کہ ان کا قول یہ ہے کہ رجوع کے لیے ایسے زمانہ کا وجود شرط ہے جس میں ہم بستری درست ہو۔اس توجیہ کی روشنی میں طلاق مسنون کی شرط یہ ہوگی کہ وہ عورت کو طلاق اُس طہر میں دے جس سے پہلے والے حیض میں اس نے طلاق نہ دی ہو اور یہ امام مالک کے نزدیک طلاق سنت کی ایک شرط ہے جیسا کہ عبدالوہاب نے بیان کیا ہے۔

جن فقہا نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے وہ یونس بن جبیر' سعید بن جبیر' ابن سیرین اور اُن کے ہم نواؤں کی اس روایت پر عمل پیرا ہیں جو ابن عمرؓ سے انہوں نے بیان کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ''وہ رجوع کر لے اور جب بیوی پاک ہو جائے تو حسب مرضی طلاق دے دے'' یہ فقہا کہتے ہیں کہ رجوع کا حکم بطور سزا دیا گیا تھا کیوں کہ ایسے وقت میں انہوں نے طلاق دی تھی جس میں طلاق دینا مکروہ

ہے۔ جب یہ وقت گزر جائے تو بغیر کسی کراہت کے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس طرح اختلاف کا سبب احادیث میں اور علت کے مفہوم میں تعارض ہے۔

چوتھا مسئلہ: زمانۂ جبر

شوہر کو کب مجبور کیا جائے؟ امام مالک کے نزدیک عدت کے طویل عرصہ تک اسے مجبور کیا جاتا رہے گا کیونکہ اسی مدت میں اسے رجوع کرنے کا حق حاصل ہے۔ اشہب نے اس معاملہ میں ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

مُرْہُ فَلْیُرَا جِعْھَا حَتّٰی تَطْھُرَ

(اس سے کہو رجوع کر لے تا کہ آنکہ وہ پاک صاف ہو جائے۔)

اس سے معلوم ہوا کہ رجوع کا عمل حیض کی مدت میں ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ رجوع کا حکم ابن عمرؓ کو اس لئے دیا گیا کہ عورت کی عدت بہت طویل نہ ہو جائے کیوں کہ اگر حیض میں طلاق ہو جائے تو وہ مدت شمار نہ ہو گی اس پر اجماع ہے۔ اگر حیض کے علاوہ دنوں میں شوہر رجوع کرے تو عدت کا وقفہ طویل تر ہو گا۔ اس توجیہ کی روشنی میں حیض کے بعد والے طہر میں وقوع طلاق جائز ہونا چاہئے۔ اختلاف کا سبب دراصل رد کرنے کے حکم کی علت میں اختلاف ہے۔

باب ۔۳

خُلع

خلع، صلح، فدیہ اور مبارات کا تقریباً ایک ہی مفہوم ہے اور وہ ہے طلاق لینے کے لیے عورت کا مال (عوض) خرچ کرنا مگر ان الفاظ کے درمیان تھوڑا سا فرق اس طرح ہے کہ خلع میں شوہر کا عطا کردہ سب واپس کرنا ہوتا ہے صلح میں اس کا کچھ حصہ اور فدیہ میں اس سے زیادہ واپس کرنا ہوتا ہے۔ اور مبارات یہ ہے کہ بیوی شوہر سے اپنے تمام حقوق ساقط کر دیتی ہے جیسا کہ فقہا نے بیان کیا ہے۔ اس نوع کی تفریق پر گفتگو چار فصلوں میں منقسم ہے:

۱۔ خلع کا وقوع جائز ہے یا نہیں؟

۲۔ وقوع خلع کی شرطیں

۳۔ خلع کی نوعیت یعنی یہ طلاق ہے یا فسخ نکاح؟

۴۔ احکام خلع

پہلی فصل

وقوع خلع کا جواز

اکثر علما خلع کے وقوع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی بنیاد کتاب وسنت ہے۔ قرآن کہتا ہے:

فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (البقرہ : ۲۲۹)

(اُن دونوں کے درمیان اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ معاوضہ دے کر علیحدگی حاصل کر لے۔)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول مجھے ثابت بن قیس کے اخلاق اور خوبی دین میں کوئی عیب نظر نہیں آتا مگر اسلام میں داخل ہونے کے بعد مجھے کفر سے گھن آتی ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے پوچھا: کیا تم اس کا باغ واپس کرنے کے لیے تیار ہو؟ انہوں نے کہا۔ ہاں، اللہ کے رسول ﷺ نے ثابت سے کہا: باغ لے لو اور اسے ایک طلاق دے دو ان الفاظ کے ساتھ اس کی تخریج امام بخاری، امام ابوداؤد اور امام نسائی کی ہے اور یہ متفق علیہ حدیث ہے۔ ابوبکر بن عبداللہ مزنی کی ایک شاذ رائے ہے کہ شوہر کے لیے بیوی سے کچھ واپس لینا جائز نہیں ہے ان کے استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ آیت

فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (البقرہ : ۲۲۹)

کو درج ذیل آیت نے منسوخ کر دیا ہے:

وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ

شَيْئاً (النساء : ۲۰)

(اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ ہی کر لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔)

جمہور اس آیت کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں کہ عورت کی مرضی کے بغیر کچھ واپس نہ لو۔ اگر اس کی رضامندی شامل ہو تو جائز ہے۔ اختلاف کا سبب لفظ کو عموم یا خصوص پر محمول کرنا ہے۔

دوسری فصل

خلع کی شرائط

خلع جائز ہونے کی شرائط مختلف نوعیت کی ہیں:

بعض شرائط کا تعلق اُس مقدار سے ہے جس میں خلع جائز ہے۔ بعض شرائط اُس صفت سے متعلق ہیں جس کے ساتھ خلع جائز ہے۔ بعض اُس حالت سے متعلق ہیں جس میں خلع جائز ہے۔ بعض کا تعلق خلع لینے والی خواتین اور ان کے اولیاء کی صفت سے ہے۔

اس طرح چار مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: خلع کی مقدار

کسی مقدار کے ساتھ عورت خلع لے سکتی ہے؟ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت کا قول ہے کہ اگر بیوی نافرمان ہو تو شوہر جو مہر دے رہا ہے اُس سے کچھ زیادہ دے کر یا اُس سے کچھ کم دے کر یا اسی کے مثل سے خلع لے سکتی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ حدیث کے ظاہری مفہوم کے مطابق شوہر مہر سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ جن فقہا نے مالی لین دین کے معاملات سے اس کو تشبیہ دی ہے انہوں نے باہمی رضامندی پر مقدار کو منحصر قرار دیا ہے اور جن فقہا نے ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے انہوں نے مہر سے زائد کو جائز نہیں مانا ہے گویا اسے انہوں نے مال لینے کے باب میں رکھا ہے۔

دوسرا مسئلہ: معاوضہ کی صفت

امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک معاوضہ کے لیے شرط ہے کہ اس کا وجود اور اس کی صفت معلوم و متعین ہو۔ امام مالک کے نزدیک معاوضہ کا وجود نا معلوم ہو اور اس کی مقدار بھی متعین نہ ہو بلکہ وہ چیز معدوم ہو تو بھی اس کے عوض خلع لینا جائز ہے جیسے مفرور غلام اور ایسے پھل کو معاوضہ بنانا جو ابھی تیار نہ ہوا اور ایسے غلام کو عوض میں دینا جس کی صفت معلوم نہ ہو اُن کے نزدیک جائز ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ خلع کا معاوضہ عام مالیاتی معاوضوں کی طرح ہے یا ہبہ کردہ اور وصیت کردہ عوض کی طرح ہے؟ جن فقہا نے عام مالیاتی معاوضوں سے مشابہ قرار دیا انہوں نے وہی شرائط عائد کیں ہیں جو ان معاوضوں میں ہوتی ہیں اور جنہوں نے ہبہ سے اس کو تشبیہ دی ہے انہوں نے وہ شرطیں عائد نہیں کیں۔

اگر حرام مال کے عوض خلع واقع ہو گیا جیسے شراب اور خنزیر تو اس میں فقہا کا اختلاف ہے کہ آیا اس کا معاوضہ واجب ہے یا نہیں؟ ہو گیا

جبکہ خلع واقع ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ عورت پر کوئی معاوضہ واجب نہیں ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام شافعی عورت پر مہر مثل کو واجب قرار دیتے ہیں۔

تیسرا مسئلہ: خلع کے لیے جائز اور نا جائز حالت

جمہور کی رائے ہے کہ باہمی رضامندی سے خلع جائز ہے جبکہ عورت کی رضامندی سے خود اس کا نقصان نہ ہو۔ اس میں اصل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (النساء : ۱۹)

(اور نہ یہ حلال ہے کہ انہیں تنگ کر کے اس مہر کا کچھ حصہ اُڑا لینے کی کوشش کرو جو تم انہیں دے چکے ہو اِلّا یہ کہ وہ کسی صریح بدچلنی کی مرتکب ہوں۔)

دوسری آیت کریمہ ہے:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (البقرہ: ۲۲۹)

(اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ وہ دونوں حدود الٰہی پر قائم نہ رہیں گے تو ان دونوں کے درمیان یہ معاملہ ہو جانے میں مضائقہ نہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ معاوضہ دے کر علیحدگی اختیار کر لے۔)

ابوقلابہ اور حسن بصری کی شاذ رائے ہے کہ جب تک مرد عورت کو زنا کا ارتکاب کرتے نہ دیکھ لے اسے خلع دینا شوہر کے لیے جائز نہیں ہے۔ انہوں نے النساء آیت ۱۹ میں "فاحشۃ" کا معنیٰ زنا لیا ہے۔ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ آیت سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خلع اسی وقت جائز ہے جبکہ دونوں کو اندیشہ ہو کہ حدود الٰہی پر قائم نہ رہیں گے۔ نعمان کی شاذ رائے ہے کہ ضرر کے باوجود خلع جائز ہے۔ تفقہ کا تقاضا ہے کہ عورت کو فدیہ کا جو حق حاصل ہے وہ مرد کے حق طلاق کے مقابلہ میں ہے۔ مرد بیوی سے ناراض ہو تو طلاق دے سکتا ہے اور عورت شوہر سے ناراض ہو تو خلع لے سکتی ہے۔ اس طرح خلع کے بارے میں پانچ اقوال ہو گئے:

۱۔ خلع سرے سے جائز نہیں ہے۔

۲۔ ضرر کے باوجود خلع جائز ہے۔

۳۔ زنا کا مشاہدہ کرنے کے بعد ہی خلع دینا جائز ہے۔

۴۔ حدود الٰہی کے قائم نہ رہنے کے اندیشہ کی حالت میں خلع جائز ہے۔

۵۔ ہر حال میں خلع جائز ہے جبکہ ضرر نہ ہو۔ اور یہی مشہور قول ہے۔

چوتھا مسئلہ: خلع کس کے لئے جائز ہے

جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سمجھدار عورت خود خلع لے سکتی ہے اور لونڈی اپنے مالک کی اجازت کے بغیر خلع نہیں لے سکتی۔ یہی معاملہ کم عقل عورت کا اپنے ولی کے ساتھ ہے۔ اُن حضرات کے نزدیک جو کم عقل عورت پر حجر (پابندی) کے قائل ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ باپ اپنی کم سن بیٹی کا خلع اسے طرح لے سکتا ہے جس طرح وہ اس کا نکاح کرتا ہے اور طلاق بھی وہی

دیتا ہے۔کم سن بیٹے کے بارے میں اختلاف ہے۔امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کم سن بیٹے کا خلع باپ نہیں لے سکتا کیوں کہ وہ اس کی جانب سے طلاق بھی نہیں دے سکتا۔مریضہ، امام مالک کے نزدیک خلع لے سکتی ہے بشرطیکہ معاوضہ کی مقدار وہ ہو جو اس کی شوہر کی میراث میں ملنے والی ہے۔ابن نافع نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اپنی میراث کا ثلث دے کر وہ خلع لے سکتی ہے۔امام شافعی کے نزدیک مہر مثل کے عوض خلع لینا جائز ہے اور اگر اس سے زائد مقدار ہو تو وہ اضافہ تہائی میراث کے اندر ہو۔وہ مہملہ عورت جس کے کوئی باپ نہ وصی اس کے بارے میں ابن القاسم کہتے ہیں کہ وہ خلع لے سکتی ہے جبکہ مہر مثل کے بقدر وہ عوض ادا کر دے۔جمہور کی رائے ہے کہ مالکہ خود خلع لے سکتی ہے۔الحسن اور ابن سیرین کی شاذ رائے ہے کہ سلطان کی اجازت کے بغیر خلع جائز نہیں ہے۔

تیسری فصل

خلع کی نوعیت

خلع کی نوعیت کے بارے میں جمہور علما کہتے ہیں کہ یہ طلاق ہے یہی امام مالک کا مسلک ہے۔امام ابوحنیفہ طلاق اور فسخ نکاح کو یکساں قرار دیتے ہیں۔امام شافعی خلع کو فسخ قرار دیتے ہیں یہی امام احمد اور داؤد کا مسلک ہے اور صحابہ کرام میں سے ابن عباسؓ کا قول یہی ہے۔امام شافعی سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ کنایہ ہے اگر شوہر نے طلاق مراد لی ہے تو طلاق واقع ہوگی ورنہ فسخ نکاح مقصود ہوگا۔ان کا ایک نیا قول بھی مروی ہے کہ خلع طلاق ہے اور دونوں میں فرق کا فائدہ یہ ہے کہ اسے طلاق کی تعداد میں شمار کیا جائے گا یا نہیں کیا جائے گا۔

جمہور علما جو خلع کو طلاق سمجھتے ہیں وہ اسے طلاق بائن تصور کرتے ہیں کیوں کہ اگر دوران عدت اسے رجوع کا حق حاصل ہوتا تو خلع بے معنی ہوتا۔ابوثور کی رائے ہے کہ اگر طلاق کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے تو رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا اور اگر لفظ طلاق استعمال ہوا ہے تو رجوع کا حق حاصل رہے گا۔

خلع کو طلاق قرار دینے والے یہ استدلال کرتے ہیں فسخ نکاح وہ ہے جس میں کامل جدائی لازم آتی ہے اور شوہر کو کوئی اختیار حاصل نہیں رہتا۔یہاں اختیار باقی ہے اس لئے اسے فسخ نہیں کہا جا سکتا۔جو لوگ خلع کو طلاق نہیں مانتے وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (البقرہ: ۲۲۹)

(طلاق دو بار ہے۔)

اس کے بعد فدیہ کا ذکر ہے پھر فرمایا

فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰)

(پھر اگر شوہر نے (تیسری بار) طلاق دے دی تو وہ عورت پھر اس کے لیے حلال نہ ہوگی الا یہ کہ اس کا نکاح کسی دوسرے شخص سے ہو۔)

اگر آیت میں فدیہ سے مراد طلاق ہوتی تو وہ طلاق جس کے بعد عورت حلال نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ وہ کسی دوسرے فرد سے

شادی کرے، چوتھی طلاق قرار پاتی۔ ان فقہا کے نزدیک فسخ بیع یعنی اقالہ کی طرح باہمی رضامندی سے فسخ نکاح بھی ہو جاتا ہے۔ فریق مخالف کے نزدیک آیت میں فدیہ کا حکم اس طرح بیان ہوا کہ وہ تمام انواع طلاق سے ملحق ایک چیز ہے۔ اس کا تذکرہ طلاق سے ہٹ کر نہیں ہوا ہے۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ اس تفریق کا معاوضہ اسے تفریق طلاق سے نکال کر تفریق فسخ میں داخل کرتا ہے یا نہیں؟

چوتھی فصل

احکام خلع

اس کے ذیلی احکام بہت ہیں مگر ہم صرف مشہور مسائل کا تذکرہ کریں گے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ خلع کے ساتھ کیا طلاق بھی واقع ہو جائے گی؟ امام مالک کہتے ہیں کہ طلاق ساتھ نہیں ہوگی اِلّا یہ کہ کلام متصل ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ خلع کے ساتھ طلاق نہیں ہوگی اگرچہ کلام متصل ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ طلاق ساتھ میں واقع ہوگی۔ انہوں نے فوری طلاق دینے سے یا کچھ دیر بعد میں طلاق دینے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ فریق اوّل کے نزدیک عدت کا تعلق احکام طلاق سے ہے۔ امام ابوحنیفہ عدت کو احکام نکاح میں شمار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ جس عورت کو طلاق مبتوتہ دی گئی ہو اس کی بہن سے نکاح کیا جائے۔ جن فقہا کے نزدیک عدت کا تعلق احکام نکاح سے ہے ان کے نزدیک طلاق خلع کے ساتھ ہو جاتی ہے اور جو فقہا اسے احکام نکاح میں شمار نہیں کرتے ان کے نزدیک طلاق اس کے ساتھ نہیں ہوتی۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ جمہور علما کا اجماع ہے کہ عورت کے خلع لینے کے بعد دوران عدت شوہر کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔ البتہ سعید بن المسیب اور ابن شہاب کہتے ہیں کہ اگر شوہر نے عورت سے خلع میں جو کچھ لیا ہے اسے عدت کے دوران لوٹا دے تو یہ اس کے رجوع کر لینے پر گواہی ہے۔ ابوثور سے ہم نے جو فرق نقل کیا ہے وہی یہاں بھی کارفرما ہے کہ خلع میں طلاق کا لفظ شامل ہے یا نہیں؟

ایک مسئلہ ہے کہ جمہور اس پر متفق ہیں کہ بیوی کی رضامندی سے دوران عدت وہ دوبارہ شادی کر سکتا ہے۔ متاخر فقہا کا ایک گروہ کہتا ہے کہ عدت میں وہ اور اس کے علاوہ دوسرا بھی اس عورت سے شادی نہیں کر سکتا۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ عدت میں نکاح کی ممانعت عبادت ہے (جس کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی) یا عبادت نہیں ہے بلکہ اس کی تعطیل و توجیہ کی جا سکتی ہے؟ علما نے خلع لینے والی عورت کی عدت میں اختلاف کیا ہے۔ اس کا ذکر بعد میں ہوگا۔

میاں بیوی کے درمیان اگر مقدار خلع کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو کیا ہوگا؟ اس باب میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو مرد کا اعتبار ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں حلف اٹھائیں گے اور عورت پر مہر مثل لازم ہوگا۔ امام شافعی نے ان دونوں کے اختلاف کو دو بیع کرنے والوں کے اختلاف سے تشبیہ دی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ عورت مدعا علیہ اور مرد مدعی ہے۔ اس باب میں مسائل بہت ہیں مگر وہ ہماری اس کتاب کے مقصود سے میل نہیں کھاتے۔

باب ۔۴

طلاق اور فسخ میں فرق

فسخ نکاح جس میں تین طلاقوں کا مسئلہ درپیش نہیں ہوتا اور طلاق جس میں اس کی بھرپور رعایت ہوتی ہے ان دونوں میں فرق کیا ہے؟ اس بابت امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ایک قول یہ ہے کہ اگر نکاح کو جائز ہونے میں اختلاف ہے اور وہ اختلاف مشہور ہے تو اس میں تفریق طلاق مانی جائے گی جیسے خود عورت شادی کرے جبکہ مرد حالت احرام میں ہو یہ صورت اس قول کے مطابق طلاق کی ہے فسخ کی نہیں۔امام مالک کا دوسرا قول ہے کہ اس میں اعتبار اس سبب کا ہوگا جو تفریق کا موجب بنا ہے۔اگر سبب تفریق کا تعلق زوجین کے رویۂ سے نہ ہو اور دونوں تعلق نکاح کو باقی رکھنا چاہیں تو یہ درست نہ ہوگا تو یہ فسخ ہوگا۔جیسے رشتۂ رضاعت کی بنا پر نکاح کی حرمت یا دوران عدت نکاح کا ممنوع ہونا اور اگر سبب ایسا ہو کہ تعلق نکاح کو باقی رکھنے میں مانع ہو جیسے کسی عیب کی وجہ سے مسترد کرنا تو یہ تفریق طلاق متصود ہوگی۔

باب۔۵

اختیار اور تملیک

اختیار اور تملیک کے مسائل بطور خاص انواع طلاق سے تعلق رکھتے ہیں۔امام مالک کے نزدیک تملیک اختیار سے مختلف ہے۔ تملیک کا مطلب ان کے نزدیک عورت کو ایک یا زائد طلاق کا مالک بنانا ہے اسی لئے شوہر کو حق حاصل ہے کہ ایک سے زیادہ طلاق کے حق کو فسخ کر دے۔اس کے برخلاف اختیار کے معاملہ میں ایسی طلاق واقع ہوتی ہے جس سے نکاح ختم ہو جاتا ہے اِلّا یہ کہ مقید اختیار دیا جائے جیسے شوہر بیوی سے کہے کہ اپنے آپ کو پسند کرلو یا ایک طلاق یا دو طلاق کو اختیار کرلو۔امام مالک کے نزدیک یہ اختیار مطلق ہے اس میں بیوی کو صرف یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کو پسند کرے یا اس کی جانب سے تین طلاق لے کر جدا ہو جائے۔اگر وہ ایک طلاق لینا چاہے تو اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔امام مالک کے نزدیک تملیک شدہ عورت اگر طلاق نہ لے تو اس کی تملیک باطل نہیں ہوتی اِلّا یہ کہ ایک روایت کے مطابق طبی مدت ہو جائے یا دونوں مجلس سے اٹھ کر چلے جائیں۔دوسری روایت کے مطابق عورت کی تملیک باقی رہتی ہے تا آنکہ وہ مسترد کر دے یا طلاق لے لے۔امام مالک کے نزدیک تملیک اور توکیل (بیوی کو طلاق کا وکیل بنانے) میں فرق یہ ہے کہ توکیل میں شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بیوی کے طلاق لینے سے پہلے اس کے قریب جا سکتا ہے جبکہ تملیک میں اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ شوہر خواہ یہ جملہ کہے کہ 'اپنے آپ کو اختیار کرلو' یا یہ جملہ استعمال کرلے کہ 'تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے' دونوں یکساں ہیں اور یہ طلاق نہیں مانے جائیں گے اِلّا یہ کہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو۔نیت کی صورت میں اگر ایک طلاق کی نیت ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین واقع ہونگی۔امام شافعی کے نزدیک اس میں شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ خود طلاق کے بارے میں اور اختیار اور تملیک دونوں میں عدد طلاق کے بارے میں وہ معترض ہو سکے اور عورت اپنے آپ کو طلاق دے تو وہ طلاق رجعی شمار ہوگی۔امام مالک کے نزدیک یہی صورت تملیک میں بھی ہوگی۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں' اختیار طلاق نہیں ہے۔اگر اس نے تملیک میں اپنے آپ کو طلاق دے دی تو وہ بائن شمار ہوگی ثوری کہتے ہیں' اختیار اور تملیک دونوں ایک ہیں' اُن میں کوئی فرق نہیں ہے۔ایک قول ہے کہ تملیک میں تعداد طلاق کے بارے میں بیوی کی بات معتبر ہوگی اور شوہر اس پر خفگی ظاہر نہیں کرسکتا۔یہ قول حضرت علیؓ اور ابن المسیب سے منقول ہے۔زہری اور عطاء بھی اسی کے قائل ہیں۔ایک قول یہ بھی ہے کہ تملیک میں عورت کو صرف یہ حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ اور عمرؓ سے مروی ہے۔روایت ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی خدمت میں ایک شخص مسئلہ لے کر آیا کہ میرے اور بیوی کے درمیان کچھ جھگڑا ہو گیا ہے۔بیوی نے طیش میں آکر کہا' میرے سلسلہ میں جو اختیار تجھے حاصل ہے وہ اگر مجھے ملا ہوتا تو تمھیں پتا چل جاتا کہ میں کیا کرسکتی ہوں۔اس نے کہا: میں تجھے وہ اختیار سونپتا ہوں جو مجھے تمہارے اوپر حاصل ہے۔بیوی نے کہا پھر میں تجھے تین طلاق دیتی ہوں۔حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: میرے خیال میں وہ ایک طلاق ہے اور عدت کے دوران تمہیں رجوع کرنے کا حق حاصل ہے۔میں امیر المومنین عمرؓ کے سامنے یہ مسئلہ رکھوں گا۔پھر جب آپ سے ملاقات ہوئی تو انہیں پورا قصہ سنایا۔حضرت عمرؓ نے

فرمایا: اب مردوں کا بھلا کرے' جو حق اللہ نے انہیں عطا کیا ہے وہ عورتوں کے حوالہ کرر ہے ہیں' تم نے کیا فیصلہ کیا؟ وہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ یہ ایک ہی طلاق شمار ہوگی اور شوہر رجوع کرسکتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: میری بھی یہی رائے ہے۔ اگر تمہاری کوئی مختلف رائے ہوتی تو میں سمجھتا کہ تم نے صحیح رائے نہیں دی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ تملیک بے بنیاد ہے شریعت نے جو اختیار مرد کو دیا ہے وہ کسی بھی وجہ سے عورت کو منتقل نہیں کرسکتا یہی صورت اختیار میں بھی ہے۔ یہ قول ابو محمد بن حزم کا ہے۔

امام مالک کے نزدیک تملیک میں عورت کو اختیار ہے کہ چاہے تو طلاق لے لے اور چاہے تو نکاح میں باقی رہے بشرطیکہ دوران مجلس وہ فیصلہ کرے۔ یہ امام شافعی' امام ابوحنیفہ' اوزاعی اور ایک جماعت کی بھی رائے ہے۔

امام شافعی کے نزدیک تملیک سے مراد اگر شوہر نے طلاق لی ہے تو اس کی حیثیت وکالت کی ہے اور وہ جب چاہے اس حق کو واپس لے سکتا ہے بشرطیکہ طلاق واقع نہ ہوئی ہو۔

جمہور نے تملیک یا اختیار کے مطابق فیصلہ کرنے کی رائے اپنائی ہے اور خواتین کو یہ حق اس لئے دیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ازواج مطہرات کو یہ حق اختیار دیا تھا۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں اختیار عطا کیا اور ہم نے آپؐ کو پسند کرلیا۔ اور طلاق نہیں ہوئی۔ مگر اہل ظاہر سمجھتے ہیں کہ اگر ازواج مطہرات نے اپنے آپ کو پسند کیا ہوتا تو اللہ کے رسول ﷺ انہیں طلاق دیتے۔ طلاق کا اختیار دینے سے از خود طلاق واقع نہیں ہوتی۔

جمہور فقہا تملیک اور اختیار کو ہم معنیٰ سمجھتے ہیں کیوں کہ دلالت لغت سے یہ بات ظاہر ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کو کسی چیز کا مالک بنایا کہ چاہے تو وہ کرے اور چاہے تو نہ کرے' اُس نے گویا اسے اختیار عطا کیا۔ امام مالک کی رائے مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر بیوی سے یہ کہتا ہے کو مجھے اختیار کر و یا اپنے آپ کو تو یہ عرف شریعت میں طلاق بائن کے معنیٰ میں واضح ہے کیوں کہ رسول ﷺ نے اپنے ازواج کو اختیار تھا۔ اور اس کا مفہوم مکمل علیحدگی کا تھا۔

امام مالک کی رائے ہے کہ تملیک میں شوہر کا یہ قول قابل قبول نہیں ہوگا کہ اس نے تملیک سے طلاق مراد نہیں لی تھی کیوں کہ یہ ایسا لفظ ہے جو طلاق کے معاملہ کو عورت کے ہاتھ دینے کے مفہوم میں واضح ہے۔ امام شافعی کے نزدیک لفظ چونکہ نص نہیں ہے اس لئے نیت قابل اعتبار ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ظاہر لفظ غالب رہے گا یا نیت کا دعویٰ غالب رہے گا؟ اسی طرح اختیار کا لفظ بھی ہے۔ علما اس پر متفق ہیں کہ لفظ تملیک میں شوہر کو تعداد کے بارے میں بیوی کے خلاف اظہار خفگی کا حق ہے کیوں کہ یہ لفظ ظاہر تو کجا احتمال کے اعتبار سے بھی دلالت نہیں کرتا۔

امام مالک اور امام شافعی نے یہ رائے قائم کی ہے کہ تملیک کے ذریعہ عورت نے اپنے کو ایک طلاق دی تو وہ طلاق رجعی ہوگی کیوں کہ لفظ طلاق عرف شرعی ہی پر محمول ہوگا اور وہ طلاق سنت ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ طلاق بائن شمار ہوگی کیوں کہ اگر شوہر کو رجوع کا حق حاصل رہے تو تملیک کا فائدہ کیا رہے گا اور شوہر کا مقصود کیا ٹھہرے گا؟

جن فقہا نے یہ رائے قائم کی ہے کہ تملیک میں عورت اپنے کو تین طلاق دے سکتی ہے اور شوہر کو اظہار ناراضگی کا کوئی حق نہ ہوگا' تو

اُن کے نزدیک تملیک کے معنیٰ ہیں مرد کے ہاتھ میں طلاق کو جو اختیارات ہیں وہ تمام عورت کے ہاتھ میں منتقل کر دینا۔عورت تعداد طلاق کے بارے میں بھی پورا اختیار رکھتی ہے۔

جن فقہا نے تملیک یا اختیار کو ایک طلاق کے ہم معنیٰ قرار دیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ یہ کم ترین وہ تعداد ہے جس پر لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس میں مردوں کے پیش نظر اختیار اور تحفظ کی بھی رعایت ہے کیوں کہ عورتوں کی جگہ مردوں کے ہاتھ میں طلاق کی باگ ڈور اس لئے دی گئی ہے کہ ان کی عقل ناقص ہوتی ہے اور بدمعاملگی میں ان پر شہوت اور انتقام کا جذبہ غالب رہتا ہے۔

جمہور علما کہتے ہیں کہ اگر عورت اپنے شوہر کو اختیار کر لے تو حضرت عائشہؓ کے مذکورہ بالا قول کی بنا پر وہ طلاق نہیں ہے۔حضرت حسن بصری سے مروی ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر کو اختیار کرے تو ایک طلاق ہوگی اور اگر اپنے آپ کو اختیار کرے تو تین طلاق ہوگی۔

اس مسئلہ میں اختلاف تین مواقع پر موجود ہیں:

۱۔ تملیک یا اختیار سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

۲۔ زوجین میں تفریق واقع ہو جائے گی۔

۳۔ تملیک اور اختیار میں فرق ہوگا۔یعنی اختیار سے عورت طلاق بائن کی مالک ہو جاتی ہے اور تملیک سے اس سے کم تر درجہ کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

طلاق بائن کی ملکیت کی بات آتی ہے تو ایک قول کے مطابق وہ ایک طلاق کی مالک ہوتی ہے اور ایک قول کے مطابق تین طلاقوں کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور جب ایک طلاق کی ملکیت کا مسئلہ آتا ہے تو ایک قول کے مطابق اس سے مراد رجعی ہے اور دوسرے قول کے مطابق یہ بائن ہے۔جن الفاظ کے ذریعہ عورت جواب دیتی ہے اُن کے صریح ہونے کنایہ ہونے یا احتمال ہونے میں وہی حکم عائد ہوگا جو الفاظ طلاق کا حکم ہے۔ان کی تفصیل الفاظ طلاق پر گفتگو کے وقت آئے گی۔

دوسرا موضوع: ارکان طلاق

اس موضوع میں تین ابواب ہیں:

۱۔ طلاق کے الفاظ و شرائط۔

۲۔ کس کی طلاق جائز ہے اور کس کی ناجائز۔

۳۔ کن خواتین پر طلاق واقع ہوتی ہے اور کن پر واقع نہیں ہوتی۔

باب ۔ا

طلاق کے الفاظ و شرائط

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

پہلی فصل: طلاق کے مطلق الفاظ۔

دوسری فصل: طلاق کے مقید الفاظ۔

پہلی فصل

طلاق کے مطلق الفاظ

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ طلاق ہو جائے گی جبکہ قصد کے ساتھ اور صریح الفاظ میں دی جائے۔ البتہ تین شکلوں میں اختلاف ہے:

۱۔ نیت موجود ہو مگر الفاظ صریح نہ ہوں۔

۲۔ نیت ہو مگر لفظ نہ ہو۔

۳۔ الفاظ ہوں مگر نیت نہ ہو۔

جن فقہا نے نیت کی موجودگی کو اور صریح الفاظ کو شرط طلاق مانا ہے انہوں نے ظاہر شرع کی پیروی کی ہے یہی حال اُن لوگوں کا ہے جنہوں نے ظاہر الفاظ کو صریح کا قائم مقام بنایا ہے۔

جن فقہا نے اسے نذر و قسم کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے صرف نیت سے طلاق نافذ کر دی ہے۔

اور جن فقہا نے تہمت کو موثر مانا ہے انہوں نے صرف لفظ سے طلاق کے وقوع کا فیصلہ دیا ہے۔

جمہور کا اتفاق ہے کہ طلاق کے مطلق الفاظ دو طرح کے ہیں: صریح اور کنایہ ان دونوں کی تفصیل اور ان کے احکام لوازم کے سلسلہ میں بڑا اختلاف ہے ہم نے صرف مشہور اور اصولی بحثیں چھیڑی ہیں۔

امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ لفظ صریح تو صرف طلاق کا لفظ ہے اس کے علاوہ دوسرے الفاظ کنایہ ہیں۔ ان کے نزدیک کنایہ کی دو قسمیں ہیں: ظاہر اور احتمالی یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں، طلاق کے صریح الفاظ تین ہیں: طلاق، تفریق اور سراح (چھوڑ دینا) یہ تینوں الفاظ قرآن میں وارد ہیں۔

بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ان تین کے سوا کسی دوسرے لفظ سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

صریح اور غیر صریح طلاق کے سلسلہ میں فقہا کا اختلاف یہی ہے۔

اس پر علما کا اتفاق ہے کہ لفظ طلاق صریح ہے کیوں کہ اس شرعی معنیٰ پر اس لفظ کی دلالت خود شرع نے طے کی ہے اس لئے اس

باب میں اصل لفظ یہی ہے۔ فراق اور سراح کے الفاظ میں تصرف کا امکان ہے یہ لفظ طلاق کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے اور لغوی معنیٰ بھی اس سے مراد لئے جاسکتے ہیں۔ اگر یہ الفاظ طلاق کے معنیٰ میں استعمال ہونگے تو یہ مجازی ہونگے اور یہی کنایہ ہے۔ جو لفظ بطور مجاز اپنا معنیٰ دے وہی کنایہ کہلاتا ہے۔

جن فقہا نے یہ رائے دی ہے کہ صرف ان ہی تینوں الفاظ سے طلاق واقع ہوتی ہے ان کے نزدیک شریعت نے صرف ان تین الفاظ کا تذکرہ کیا ہے اور یہ وہ عبادت ہے جس کی شرط لفظ ہے اس لئے اس عبادت کے سیاق میں وارد شرعی الفاظ پر انحصار کرنا واجب ہے۔

طلاق کے صریح الفاظ کے احکام میں جو اختلاف ہے اس میں دو مشہور مسائل ہیں: ایک پر امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اتفاق ہے اور دوسرے مسئلہ میں یہ حضرات اختلاف کا شکار ہیں۔ ان تینوں کے نزدیک متفقہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی سے أنت طالق (تجھے طلاق ہے) کہہ کر اسے طلاق دیدے اور پھر یہ دعویٰ کرے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی تو شوہر کی بات نا قابل قبول ہے۔ امام شافعی کے نزدیک، فراق اور سراح کے الفاظ کی بھی یہی نوعیت ہے۔ مالکیہ اس میں ایک استثناء کرتے ہیں کہ الّا یہ کہ صورت حال کے ساتھ یا عورت کے پاس کوئی قرینہ ہو جو شوہر کے دعویٰ کو سچا ثابت کردے جیسے عورت مرد سے درخواست کرے کہ وہ بندھن میں جکڑی ہوئی ہے، اُسے رہائی دلا دے اور شوہر کہے أنتِ طَالِق (اب تم آزاد ہو)۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفقہ کا تقاضا ہے کہ طلاق کے لیے نیت کی شرط نہ ہو۔ مگر امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے کہ ان کے نزدیک نیت ضروری ہے لیکن یہاں طلاق کو نیت پر موقوف نہیں کیا تاکہ تہمت کا سد باب ہو سکے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اس کی مخالفت کی ہے۔ جو لوگ طلاق کے لفظ میں نیت کو مشروط قرار دیتے ہیں اور تہمت کا حکم نہیں لگاتے ان پر واجب ہے کہ اپنے دعوے کی دلیل پیش کریں۔

دوسرا مسئلہ اختلافی ہے وہ یہ کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے أنتِ طَالِق (تم کو طلاق) اور یہ دعویٰ کرے کہ اس نے ایک سے زائد دو یا تین طلاقیں مراد لی ہیں تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، لفظ طلاق سے تین طلاقیں واقع نہیں ہونگی کیوں کہ مفرد لفظ ہو تو صراحت یا کنایہ کسی طور سے بھی تعداد اس میں شامل نہیں ہوتی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا طلاق بغیر لفظ کے صرف نیت سے واقع ہو جاتی ہے یا احتمالی لفظ ہو اور نیت بھی تو کیا واقع ہو جاتی ہے؟ جن فقہا نے نیت کو اصل قرار دیا انہوں نے تین طلاقیں قرار دیں۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جو لفظ محتمل کی موجودگی میں نیت ہی کو اصل مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ لفظ طلاق میں عدد شامل ہے۔

اور جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ لفظ طلاق میں عدد شامل نہیں اور نیت کے ساتھ لفظ طلاق کی زبان سے ادائیگی بھی شرط ہے، اُن کے نزدیک تعداد واجب نہیں ہے خواہ اس کی نیت کی ہو۔ یہ مسئلہ اختلافی ہے اور اس کا تعلق الفاظ طلاق کی شرائط سے ہے یعنی لفظ کے ساتھ نیت کا مشروط ہونا یا دونوں کا اپنی اپنی جگہ معتبر ہونا۔ امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے کہ لفظ اور نیت دونوں وقوع طلاق کے لیے ضروری ہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔ ایک روایت اُن سے یہ ہے کہ طلاق نیت سے نہیں بلکہ لفظ سے واقع ہوتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک طلاق کے صریح الفاظ نیت کے محتاج نہیں ہیں۔

جن فقہا نے نیت کو کافی سمجھا انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

إنّما الأ عْمَالُ بِالنّيَاتِ

(اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔)

اور جن فقہا نے لفظ کے بغیر نیت کا اعتبار نہیں کیا ہے ان کا استدلال درج ذیل حدیث نبوی ہے:

رُفِعَ عَن أُمّتِي الخطأُوَالنّسيَانُ وَمَاحدَّثَتْ بِهِ أنْفُسَها

(میری امت سے خطا و نسیان اور جو خیال ان کے دل میں گزرے اس کی ذمہ داری ہٹالی گئی ہے۔)

اور نیت تو خیال دل سے کم تر چیز ہے۔ اوپر کی حدیث میں عمل کے لیے نیت کی جو شرط رکھی گئی ہے اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نیت بجائے خود کافی ہے۔ مسلک مالکی میں یہ امر اختلافی ہے کہ ہم بستری کی صورت میں لفظ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ان مسائل کا تعلق صریح الفاظ طلاق کے احکام سے تھا۔

طلاق کے وہ الفاظ جو صریح نہیں ہیں اُن میں سے بعض امام مالک کے نزدیک ظاہر اور واضح کنایہ ہیں اور بعض احتمالی کنایہ ہیں امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کنایہ ظاہرہ میں اگر شوہر یہ دعویٰ کرے کہ اس کی مراد طلاق نہیں تھی تو وہ قابل قبول نہ ہوگا اِلّا یہ کہ اس کے حق میں کوئی واضح قرینہ ہو۔ یہی رائے امام موصوف کی صریح الفاظ کے سلسلہ میں بھی تھی۔ اسی طرح اُن کے نزدیک ظاہر کنایہ میں اگر شوہر تین طلاقوں سے کم تر کا دعویٰ کرے تو وہ بھی قابل قبول نہ ہوگا۔ یہ اُس عورت کے سلسلہ میں ہے جس سے ہم بستری ہو چکی ہو اِلّا یہ کہ وہ دعویٰ خلع میں کرے۔ جس بیوی سے ہم بستری نہیں ہوئی ہے اس کے سلسلہ میں کنایہ ظاہرہ کی صورت میں تین سے کم طلاقوں میں شوہر کا دعویٰ قابل قبول ہوگا کیوں کہ جس سے ہم بستری نہیں ہوئی ہے اس کو طلاق بائن ہی شمار ہوگی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے تیری ڈور تیرے حوالے یا جیسے طلاقِ البتہ (قطعی طلاق) یا جیسے تو 'فارغ' ہے اور بری الذمہ ہے۔

کنایہ ظاہرہ کے بارے میں امام شافعی کی رائے ہے کہ اس میں شوہر کی نیت معتبر ہوگی۔ اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہے تو ایک طلاق شمار ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین شمار ہوں گی۔ اس معاملہ میں شوہر کی تصدیق کافی ہوگی۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے امام شافعی جیسی ہے مگر شوہر نے ایک یا دو طلاق کی نیت کی ہے تو اُن کے نزدیک ایک ہی بائن طلاق واقع ہوگی اور اگر اس کے ساتھ قرینہ ہو جو طلاق پر دلالت کرے اور شوہر کا دعویٰ یہ ہو کہ اس نے طلاق کی نیت نہیں کی ہے تو شوہر معتبر نہیں ہوگا۔ یہ اُس وقت کی بات ہے جبکہ شوہر کی گفتگو میں لفظ طلاق موجود ہو۔ امام ابوحنیفہ تمام کنایوں سے طلاق مراد لیتے ہیں جبکہ اس کے ساتھ قرینہ ہو سوائے چار کنایوں کے اور وہ یہ ہیں: ''تیری ڈور تیرے حوالے'' تو ''عدت گزارے تو بری الذمہ ہو جا'' تو ''چادر اوڑھ لے'' یہ کنائے امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہر نہیں احتمالی ہیں۔

طلاق کے وہ الفاظ جو احتمالی ہیں ظاہر نہیں ہیں' ان کے بارے میں امام مالک نیت کا اعتبار کرتے ہیں جس طرح امام شافعی کنایہ ظاہرہ میں نیت کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس معاملہ میں جمہور علما ان کے خلاف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح کے الفاظ بے معنیٰ ہیں خواہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو۔

کنایہ ظاہرہ کے سلسلہ میں علما کے تین اقوال ہو گئے: ایک قول یہ ہے کہ شوہر کا قول مطلقاً معتبر ہوگا، یہ امام شافعی کی رائے ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر کا قول مطلقاً معتبر نہیں ہوگا الاّ یہ کہ کوئی قرینہ ہو، یہ امام مالک کی رائے ہے۔

تیسرا قول ہے کہ شوہر کی بات قابل اعتبار ہوگی الاّ یہ کی باہمی گفتگو میں طلاق کا لفظ مستعمل ہو، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

مسلک مالکی میں اُن میں باہمی اختلاف ہے جو ظاہر بھی ہو سکتے ہیں اور احتمالی بھی' اور صفت بائن پر دلالت میں ضعیف بھی ہو سکتے ہیں اور قوی بھی۔ ان احتمالات کی وجہ سے اختلاف رونما ہوا۔ اور یہ سارے اختلافات انہی اصولوں کی پیداوار ہیں۔ امام مالک نے کنایہ ظاہرہ میں یہ رائے دی ہے کہ شوہر کا یہ قول قابل قبول نہ ہوگا کہ اس نے طلاق مراد نہیں لی تھی کیوں کہ لغت و شریعت دونوں کا عرف اس پر گواہ ہے عوام الناس عام طور پر ان الفاظ کا استعمال کرتے ہیں اور ان سے مراد طلاق کو لیتے ہیں الاّ یہ کہ اس کے برخلاف کوئی قرینہ ہو۔ تین طلاقوں سے کم تر کے دعوے میں شوہر کا قول امام مالک کے نزدیک اس لئے معتبر نہیں ہے کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم تفریق کا ہے اور تفریق اُن کے مشہور قول کے مطابق یا تو خلع میں ہوتی ہے یا تین طلاق میں، یہاں خلع تو ہے نہیں کیوں کہ کوئی معاوضہ نہیں ہے، اس لئے تین طلاق کی صورت ہی باقی رہتی ہے۔ یہ مسئلہ اُس عورت کا ہے جس کے ساتھ ہم بستری ہوئی ہو۔ مسلک مالکی کے اس قول سے کہ طلاق بائن بغیر معاوضہ اور تعداد کے واقع ہو جائے گی' یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ اس معاملہ میں شوہر کی بات معتبر ہوگی اور ایک طلاق ہی بائن ہوگی۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب صریح الفاظ کی صورت میں تین سے کم تعداد طلاق میں شوہر کی بات معتبر ماننے پر اجماع ہے تو کنایہ کی صورت میں اس کی بات بدرجۂ اولیٰ معتبر ہونی چاہئے کیوں کہ لفظ صریح کی دلالت کنایہ کی دلالت سے قوی تر ہے۔ مالکیہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ طلاق اگر چہ معنیٰ میں صریح ہو مگر تعداد میں وہ یقیناً صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی کے حق میں حدیث رکانہ جاتی ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔ یہی مسلک حضرت عمرؓ کا اس جملہ کے بارے میں ہے کہ ''تیری ڈور تیرے حوالے'' امام شافعی نے حدیث رکانہ کی وجہ سے یہ رائے قائم کی ہے کہ ظاہر کنایہ میں شوہر نے اگر تین سے کم طلاق کی نیت کی ہے تو وہ طلاق رجعی شمار ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ نے اسے طلاق بائن شمار کیا ہے کیوں کہ اس سے مقصود قطعِ نکاح ہے۔ امام موصوف نے اسے تین طلاق نہیں مانا کیوں کہ یہ ان کے نزدیک تفریق میں ایک زائد مفہوم ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا عرف لفظ کو نیت پر ترجیح دی جائے یا نیت کو عرفِ لفظ پر؟ اور اگر ہم عرفِ لفظ ہی کو غالب مانیں تو کیا اس کا تقاضا محض تفریق ہے یا تعداد بھی اس میں شامل ہے؟ جن فقہا نے نیت کو ترجیح دی انہوں نے عرفِ لفظ کو فیصلہ کن نہیں مانا اور جنہوں نے عرفِ لفظ کو مقدم رکھا انہوں نے نیت پر توجہ نہیں دی۔

صدر اوّل میں جو اختلافی مسائل اس باب میں رہے ہیں ان میں ایک لفظ حرام کا مسئلہ بھی ہے یعنی شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ تم مجھ پر حرام ہو' تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

امام مالک کہتے ہیں کہ ہم بستری کی صورت میں اسے طلاقِ البتہ پر محمول کیا جائے گا یعنی تین طلاقیں شمار ہوں گی اور اگر شوہر نے ہم بستری نہیں کی ہے تو نیت کا اعتبار ہوگا۔ یہ کنایہ ظاہرہ کے سلسلہ میں امام مالک کے گزشتہ قول پر قیاس ہے۔ یہی قول ابن ابی لیلیٰ' حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت علیؓ کا ہے۔ اصحاب مالک میں ابن الماجشون کے سوا سب نے یہی رائے دی ہے۔ ابن الماجشون کا قول یہ ہے کہ جس عورت کے ساتھ ہم بستری نہیں ہوئی ہے اس کے معاملہ میں بھی تین طلاق شمار ہوں گی اور نیت قابل اعتبار نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں یہ ایک قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر لفظ تحریم کے ذریعہ شوہر نے تین طلاقیں مراد لی ہیں تو تین طلاقیں شمار ہوں گی اور اگر ایک طلاق مراد لی ہے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم مراد لی ہے تو قسم شمار ہوگی اور اس کا کفارہ لازم ہوگا اور اگر اس نے طلاق کی نیت نہیں کی اور نہ قسم کی نیت کی ہے تو کچھ لازم نہ آئے گا بلکہ جھوٹ بولنے کا وہ گناہ گار ہوگا۔ یہ ثوری کا قول ہے۔

تیسرا قول ہے کہ نیت قابل اعتبار ہوگی۔ ایک یا تین جس کی تعداد طلاق کی اس نے نیت کی ہوگی وہی واقع ہوگی اور اگر کچھ نیت نہیں کی ہے تو وہ قسم شمار ہوگی اور کفارہ کی ادائیگی اس پر واجب ہوگی۔ یہ اوزاعی کا قول ہے۔

چوتھے قول کے مطابق طلاق کے ارادہ اور اس کے تعداد کے سلسلہ میں نیت قابل اعتبار ہوگی۔ اگر ایک طلاق کی نیت کی ہے تو وہ رجعی شمار ہوگی اور اگر بغیر طلاق دیئے بیوی کو حرام کرنے کا اس نے ارادہ کیا ہے تو اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

پانچویں قول کے مطابق طلاق اور تعداد کے سلسلہ میں نیت قابل اعتبار ہوگی۔ اگر ایک طلاق کی نیت کی ہے تو وہ طلاق بائن شمار ہوگی اور اگر اس نے طلاق کی نیت نہیں کی ہے تو وہ قسم شمار ہوگی اور ایلاء کا مسئلہ درپیش ہوگا۔ اگر شوہر نے کذب بیانی کی نیت کی ہے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

چھٹا قول ہے کہ یہ قسم شمار ہوگی اور کفارہ یمین لازم ہوگا۔ ان فقہا کا ایک گروہ اسے یمین مغلظ تصور کرتا ہے یہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمرؓ حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس بابت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الاحزاب: ۲۱)

(تمہارے لئے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ ہے۔)

اس حدیث کی تخریج بخاری اور مسلم نے کی ہے۔ انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے:

يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاأَحَلَّ اللهُ لَكَ (التحریم: ۱)

(اے نبیؐ تم کیوں اس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہے؟)

ساتواں قول یہ ہے کہ عورت کو حرام کرنا ایسا ہے جیسے پانی کو حرام کرلیا جائے۔ نہ اس سے طلاق واقع ہوتی ہے نہ کفارہ لازم آتا ہے، اللہ کا حکم ہے:

لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَاأَحَلَّ اللهُ لَكُم (المائدہ: ۸۷)

(جو پاک چیزیں اللہ نے تمہارے لئے حلال کیں ہیں انہیں حرام نہ کرلو۔)

یہ مسروق، الاجدع، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور شعبی وغیرہ کا قول ہے

جن فقہانے اس جملہ کو غیر مغلظ مانا ہے اُن میں سے بعض نے اس پر وہی واجب کیا ہے جو ظہار پر واجب ہے اور بعض نے ایک غلام کی آزادی واجب کی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ یمین ہے یا کنایہ؟ یا یمین اور کنایہ دونوں نہیں ہے؟ الفاظ طلاق سے متعلق پر اصولی احکام ہیں۔

دوسری فصل

طلاق کے مقید الفاظ

طلاق مقید کی دو قسمیں ہیں:

قید شرط اور قید استثنا

طلاق دینے والا اپنے فعل کو کسی صاحب اختیار کی مرضی کے ساتھ یا مستقبل کے کسی فعل کے ساتھ مشروط کر دے یا کسی نامعلوم شئے کے وجود میں آنے سے مشروط کر دے جس کا علم اسی وقت ہو جبکہ وہ احساس یا وجود کے دائرہ میں آجائے یا طلاق کو کسی ایسی چیز پر معلق کر دے جس سے واقفیت کی کوئی سبیل نہ ہو اور جس کے وجود میں آنے یا نہ آنے کا امکان پایا جاتا ہو۔

صاحب اختیار کی مرضی پر طلاق کو معلق کرنے کا عمل یا تو خدا کی مرضی سے مشروط ہوگا یا بندوں کی مرضی سے مشروط ہوگا۔ اگر خدا کی مرضی کے ساتھ طلاق مشروط ہے خواہ مرد نے شرط کی صورت میں طلاق دی ہے جیسے وہ کہے 'أَنتِ طَالِق'' إن شاء اللّٰه' (اللہ نے چاہا تو تجھے طلاق) یا استثناء کی صورت میں طلاق دی ہے جیسے وہ کہے'أنت طالِق ''إلاَّ أَنْ يَشآء اللّٰه' (تجھے طلاق ہے الّا یہ کہ اللہ کچھ اور چاہے) امام مالک کے نزدیک طلاق ہر حال میں واقع ہوگی اور استثناء کچھ موثر نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر مرد نے خدا کی مرضی کا استثناء کیا ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا موجود افعال کا استثناء اسی طرح ہے جس طرح مستقبل کے افعال کا استثناء یا نہیں؟ کیوں کہ طلاق ایک موجود فعل ہے۔ جن فقہا کے نزدیک فعل حاضر میں استثناء نہیں ہوسکتا اُن کے ہاں طلاق میں نہ کوئی استثناء اور نہ مرضی کی کوئی شرط موثر ہوگی اور جن فقہا کے نزدیک فعل حاضر میں استثناء ہوسکتا ہے اُن کے یہاں یہ استثناء موثر ہوگا۔

اگر طلاق کسی ایسے شخص کو مرضی سے مشروط ہو جس کی مرضی درست ہو اور عورت کو اس کا علم ہو تو اس امر میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلاق اُس شخص کے اختیار پر موقوف ہوگی جس کی مرضی پر طلاق معلق ہے۔

اگر طلاق کسی ایسے شخص کی مرضی سے مشروط ہو جس کی مرضی بے معنی ہے تو اس میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ اس قول کے مطابق طلاق لازم ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق لازم نہیں ہوگی۔ بچہ اور مجنون اسی معنیٰ میں داخل ہیں جن حضرات نے اسے طلاق ہزل (ٹھٹھا اور مذاق) کے مشابہ قرار دیا اور طلاق ہزل ان کے نزدیک داقع ہو جاتی ہے' وہ اس طلاق کے بھی واقع ہونے کے قائل ہیں۔ جن فقہا نے شرط کے وجود کا اعتبار کیا اُن کے نزدیک یہ طلاق واقع نہیں ہوگی کیوں کہ یہاں شرط معدوم ہے۔

طلاق کو مستقبل کے افعال پر معلق کرنے کی تین نوعیتیں ہیں:

بعض افعال وہ ہیں جن کے واقع ہونے اور واقع نہ ہونے کا یکساں امکان ہے جیسے گھر میں داخل ہونا' زید کا آنا وغیرہ' اس طرح کے افعال میں اگر شرط وجود میں آجائے تو بلا اختلاف طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

وہ افعال جن کا وقوع ناگزیر ہے جیسے کل سورج کا طلوع ہونا ان میں امام مالک کے نزدیک طلاق فوراً واقع ہو جاتی ہے اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرط کے وجود تک طلاق موقوف رہے گی۔ جن فقہا نے اسے ممکن الوقوع شرط کے مشابہ سمجھا اُن کے نزدیک طلاق اسی وقت واقع ہوگی جبکہ شرط موجود ہو اور جن فقہا نے اس کی تشبیہ اُس ہم بستری سے دی جو نکاح متعہ میں ایک متعین مدت میں واقع ہوتی ہے اُن کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

تیسری نوعیت کے افعال وہ ہیں جو معمول کے مطابق عام طور سے واقع ہو جاتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ واقع نہیں ہوتے۔ جیسے طلاق کو وضع حمل کے ساتھ اور حیض اور طہر کی آمد کے ساتھ مشروط قرار دینا۔ اس طرح کے افعال میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک یہ کہ طلاق فی الفور واقع ہو جائے گی۔ دوسری یہ کہ شرط موجود ہو تو طلاق واقع ہوگی۔ یہ دوسری روایت امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے قول کے مطابق ہے۔ اس میں فی الفور طلاق واقع ہونے کا قول کمزور ہے کیوں کہ اسے ان افعال کے مشابہ سمجھا گیا ہے جو لازماً واقع ہوتے ہیں۔ اس میں اختلاف قوی ہے۔

طلاق کو کسی ایسی شرط پر معلق کرنا جس کا وجود نامعلوم ہو اور جس کے معلوم ہونے کی کوئی سبیل نہ ہو بغیر کسی اختلاف کے واقع ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی مرد یہ کہے کہ اگر اللہ نے بحر قلزم میں اس قسم کی مچھلی پیدا کر دی تو تجھے طلاق ہے۔ اس طرح کی طلاق کے واقع ہونے میں میرے علم کی حد تک کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر وہ فعل ایسا ہے جس کے وجود میں آنے کا علم ہو سکتا ہے جیسے کوئی کہے کہ اگر تو نے لڑکی پیدا کی تو تجھے طلاق ہے' تو یہ طلاق مشروط شے کے وجود میں آنے پر موقوف ہے۔ اور اگر اس نے طلاق کی قسم کھائی کہ وہ لڑکی ہی جنے گی تو طلاق امام مالک کے نزدیک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اگرچہ وہ بعد میں لڑکی جنے۔ اس میں گویا شدت اختیار کی گئی ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ مشروط چیز یا اس کی ضد کے خروج پر طلاق موقوف ہو۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر نے اپنے اوپر اس شرط کے ساتھ طلاق واجب کی کہ وہ کوئی فعل کرے گا تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) شمار نہیں ہوگا تا آنکہ وہ فعل کر گزرے اور اگر اپنے اوپر اس شرط کے ساتھ طلاق واجب کی کہ وہ فلاں فعل نہیں کرے گا تو وہ حانث شمار ہوگا تا آنکہ وہ فعل کر لے اور وہ اپنی بیوی سے ہم بستری موقوف رکھے گا۔ اگر اُس نے ایلاء کی مدت سے زیادہ عرصہ تک وہ کام نہیں کیا تو اس پر ایلاء کی مدت لازم آ جائے گی مگر طلاق واقع نہیں ہوگی تا آنکہ وہ فعل ختم ہو جائے بشرطیکہ وہ ختم ہونے والا فعل ہو۔ بعض علما کہتے ہیں کہ وہ بری الزمہ ہے تا آنکہ فعل فوت ہو جائے اور اگر وہ فعل فوت ہونے والا نہیں تو وہ موت تک بری الزمہ ہے۔

اس باب میں علما کے یہ اختلافی مسائل ہیں کہ مطلقہ کی تبعیض درست ہے یا نہیں یا طلاق کی تبعیض جائز ہے یا نہیں؟ اور طلاق پر طلاق دینے کا حکم کیا ہے؟

تبعیض مطلقہ (عورت کے بعض حصوں کو طلاق دینا) کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ اگر شوہر کہے کہ تیرے ہاتھ کو یا تیرے پیر کو یا تیرے بال کو طلاق ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ طلاق اُسی عضو کے تذکرہ سے ہوگی جو پورے بدن کی تعبیر کرے جیسے سر' دل اور شرمگاہ اگر ان اعضاء کے بعض جزو جیسے اُن کی تہائی یا چوتھائی کو طلاق دیدے تو بھی امام حنیفہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام داؤد کہتے ہیں کہ اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک کے نزدیک اگر کوئی نصف طلاق دے تو وہ بھی واقع ہو جائے گی

کیوں کہ اُن کے نزدیک یہ کل ہے اور اس کے حصے نہیں کئے جاسکتے۔ فریق مخالف کے نزدیک اگر عضو کے حصے کر دیئے جائیں تو طلاق نہیں ہوگی۔

جس عورت سے ہم بستری نہ کی گئی ہو اُسے اگر شوہر مسلسل کہے کہ تجھے طلاق، طلاق، طلاق تو امام مالک کے نزدیک یہ تین طلاق ہوگی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے ایک طلاق مانتے ہیں جن فقہا نے الفاظ کے تکرار کو عدد کی صراحت سے یعنی میں نے تجھے تین طلاقیں دیں سے مشابہ قرار دیا اُن کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوگئیں۔ اور جن فقہا کے نزدیک ایک ہی لفظ سے عورت اور مرد کے درمیان تفریق ہوگئی اُن کے ہاں دوسری اور تیسری طلاق واقع نہیں ہوئی۔ اگر طلاق رجعی ہو تو یکے بعد دیگرے طلاق دینے میں مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وہ طلاق جو استثناء کے ذریعہ مقید ہو صرف تعداد میں قابل تصور ہے۔ جب مرد تعداد میں طلاق دے گا تو اس کی تین صورتیں ہونگی

یا تو تعداد وہی بعینہٖ مستثنیٰ ہو جیسے وہ کہے کہ تجھے تین طلاق ہے سوائے تین کے یا تجھے دو طلاق ہے سوائے دو کے۔

یا مذکورہ تعداد سے کم کو مستثنیٰ کرے۔

اگر مذکور تعداد سے کم کو مستثنیٰ کیا گیا ہے تو یہ استثناء یا تو اکثر سے اَقل کا استثناء ہوگا یا اَقل سے اکثر کا استثناء ہوگا۔ اگر اکثر سے اَقل کا استثناء کیا گیا ہے تو میرے علم کے مطابق اس استثناء کے درست ہونے اور مستثنیٰ کے ساتھ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے مرد کہے کہ تجھے تین طلاق ہے سوائے ایک کے۔

اگر کم تر سے اکثر کو مستثنیٰ کیا گیا ہے تو اس میں دو قول ملتے ہیں: ایک قول یہ ہے کہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ یہ اُن لوگوں کی رائے پر مبنی ہے جو کم تر سے اکثر کے استثناء کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ دوسرے قول کے مطابق استثناء صحیح ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔

اگر بعینہٖ مذکور تعداد کا استثناء ہے جیسے مرد کا، یہ جملہ کہ تجھے تین طلاق ہے سوائے تین کے تو امام مالک کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کے ساتھ کہ اس میں رجوع کی مہلت موجود ہے اور اگر تہمت موجود نہ ہو اور مرد کی نیت وقوع طلاق کو ناممکن بنانا ہو تو طلاق واقع نہیں ہوگی جیسے کوئی کہئے کہ أنتِ طالق لا طالق (تجھے طلاق ہے طلاق نہیں ہے) اس لئے کسی چیز اور اس کی ضد دونوں کا ایک ساتھ واقع ہونا محال ہے۔

امام ابومحمد بن حزم کی شاذ رائے ہے کہ طلاق کسی صفت سے واقع نہیں ہوتی جو وجود میں نہ آئی ہو نہ کسی ایسے فعل سے طلاق واقع ہوتی ہے جو وقوع نہ ہوا ہو اس لئے کہ طلاق اپنے وقت میں اس وقت واقع ہوئی ہے جبکہ مرد اسی وقت میں اسے دے اور کتاب وسنت اور اجماع کی کوئی دلیل اس حق میں نہیں ہے کہ طلاق ایسے وقت میں واقع ہو جائے جس میں مرد نے طلاق نہیں دی بلکہ اپنے اوپر لازم کر لیا۔ اگر ہم لازم کرنے کی بات کہیں تو یہ بھی لازم ہوگا کہ طلاق موقوف رہے تا آنکہ اُس وقت میں طلاق دی جائے۔ یہ میرے نزدیک امام ابن حزم کی رائے کا قیاس اور ان کی دلیل ہے اور مجھے اس وقت ان کی کوئی دوسری دلیل یاد نہیں ہے۔

باب ۔۲

کس کی طلاق جائز ہے اور کس کی ناجائز

اس امر پر اتفاق ہے کہ آزاد عاقل و بالغ شوہر جسے مجبور نہ کیا گیا ہو' کا طلاق دینا جائز ہے۔ البتہ جو مجبور کیا گیا ہو' نشہ کی حالت میں ہو' مریض ہو یا بلوغ کے قریب ہو اس کی طلاق کے جائز ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔

فقہا کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ مریض کی طلاق واقع ہو جائے گی اگر وہ تندرست ہو جائے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر اس کی موت ہو جائے تو بیوی اس کی وارث ہو گی یا نہیں۔

مجبور شوہر کی طلاق امام مالک' امام شافعی' امام احمد' امام داؤد اور ایک جماعت کے نزدیک واقع نہیں ہوتی صحابہ کرام میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ ابن الزبیرؓ عمر بن الخطابؓ علی بن ابی طالبؓ اور ابن عباسؓ کا یہی قول ہے۔ امام شافعی کے اصحاب میں اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ مجبور شوہر نے طلاق کی نیت کی تھی یا نہیں؟ طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں اُن سے دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں۔ ان میں صحیح قول طلاق کے لازم ہونے کا ہے۔ نیت نہ کرنے کی صورت میں اُن سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں۔ صحیح تر قول طلاق کے لازم نہ ہونے کا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مجبور شخص اگر غلام آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا مگر اس مجبور کا خرید و فروخت کرنا درست نہ ہو گا۔ ان فقہا نے بیع' طلاق اور آزادی میں فرق کیا ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ جبر و اکراہ کی صورت میں مرد مختار رہتا ہے یا نہیں؟ کیوں کہ لفظ کی ادائیگی پر اسے مجبور نہیں کیا جاتا۔ اس کے منہ سے الفاظ تو اس کے اختیار سے ہی نکلتے ہیں جبکہ مکروہ اور مجبور درحقیقت وہ ہے جس کو کوئی اختیار سرے سے حاصل نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی بنائے استدلال درج ذیل حدیث ہے:

رُفِعَ عَن اُمَّتِي الخطأ وَالنِّسَانُ وَمااستكرِهُوا عَليهِ

(میری امت سے خطاء ونسیان اور جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو اس کی ذمہ داری ہٹالی گئی ہے۔)

مگر زیادہ واضح یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ اور مجبور اگرچہ لفظِ طلاق کی زبان سے ادائیگی اپنے اختیار سے کرتا ہے' شریعت میں اُس پر مکرہ کا اطلاق کیا جائے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ (النحل : ١٠٦)

(مگر جو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔)

امام ابوحنیفہ نے بیع اور طلاق میں فرق کیا ہے کیوں کہ طلاق کی بات زیادہ سخت ہوتی ہے اسی لئے اُن کے نزدیک سنجیدگی اور مذاق کی دونوں حالتوں کی طلاق یکساں درجہ میں واقع ہو جاتی ہے۔

بچہ کی طلاق کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ جب تک وہ بالغ نہ ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ انہوں نے مختصراً ایک

بات کہی ہے جو بہر حال مختصر نہیں ہے وہ یہ کہ اگر وہ بلوغت کے قریب ہے تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہی قول امام احمد کا ہے بشرطیکہ وہ ماہ رمضان کے روزے رکھنے کی طاقت رکھتا ہو۔ عطاء کہتے ہیں کہ اگر وہ بارہ سال کا ہے تو اس کی طلاق جائز ہے۔ یہ قول حضرت عمرؓ سے مروی ہے۔

مدہوش شخص کی طلاق جمہور فقہا کے نزدیک واقع ہو جاتی ہے مگر ایک گروہ کے نزدیک واقع نہیں ہوتی۔ اس میں المزنی اور بعض اصحاب ابوحنیفہ شامل ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا اس پر مجنون کا حکم لگے گا یا دونوں میں فرق ہے؟ جن فقہا نے مدہوش اور مجنون کو یکساں قرار دیا کیونکہ دونوں عقل سے محروم ہوتے ہیں اور شریعت کے مکلّف ہونے کے لئے عقل کا وجود ضروری ہے' اُن کے نزدیک مدہوش کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ جن فقہا کے نزدیک دونوں میں فرق ہے، مدہوش اپنے ارادہ سے اپنی عقل خراب کرتا ہے جبکہ مجنون کا معاملہ مختلف ہے' انہوں نے مدہوش کے طلاق کو لازم قرار دیا کہ یہ سختی اور شدت کے باب سے ہے۔

مدہوش پر کون سے احکام اس ضمن میں لازم ہوتے ہیں اور کون سے لازم نہیں ہوتے؟ اس میں فقہا کے مابین اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر طلاق عتق (آزادی) اور قتل وزخم کاری پر قصاص کے احکام لازم ہوتے ہیں مگر نکاح اور بیع کے احکام اس پر لازم نہیں آتے۔ امام ابوحنیفہ مدہوش پر سارے احکام کو لازم قرار دیتے ہیں۔ لیث کہتے ہیں کہ کلام کے نتیجہ میں واجب ہونے والے احکام اس پر لازم نہیں ہیں جیسے طلاق' نکاح' عتق اور بیع کے احکام اور قذف کی حد یہ سب اس پر لازم نہ ہونگے البتہ اس نے جو افعال اپنے اعضاء سے کئے ہوں اس کے احکام اس پر جاری ہوں گے جیسے شراب نوشی' قتل' زنا اور چوری وغیرہ۔ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے کہ وہ مدہوش کے طلاق کو طلاق مانتے تھے۔ بعض اہل علم کا دعویٰ ہے کہ صحابہ کرام میں سے کسی کی رائے اس کے برخلاف نہ تھی۔

یہ قول کہ سوائے مغلوب العقل کے ہر شخص کی طلاق جائز ہے' اس امر کو لازم نہیں کرتا کہ مدہوش کی طلاق لازم ہو کیونکہ مدہوش بھی کسی قدر مغلوب العقل ہوتا ہے۔ داؤد' ابوثور' اسحٰق اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔ ان کے نزدیک مدہوش کی طلاق لازم نہ ہوگی۔

امام شافعی سے دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔ اُن کے اکثر اصحاب نے اسی قول کو اختیار کیا ہے جو جمہور سے ہم آہنگ ہے۔ البتہ المزنی کی رائے ہے کہ مدہوش کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وہ مریض جو طلاق بائن دے چکا ہو اور اسی مرض میں اس کا انتقال ہو جائے تو امام مالک اور ایک جماعت کے نزدیک بیوی اس کی وارث ہوگی۔ امام شافعی اور ایک جماعت کے نزدیک بیوی وارث نہیں ہوگی۔ جو فقہا بیوی کے وارث ہونے کے قائل ہیں وہ مزید تین گروہوں میں منقسم ہو گئے ہیں: ایک گروہ کے مطابق بیوی جب تک عدت میں ہے اسے میراث ملے گی۔ اس کے قائل امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور ثوری ہیں۔ دوسرے گروہ کے مطابق بیوی کو وراثت ملے گی جب تک کہ وہ دوسری شادی نہ کر لے۔ امام احمد اور ابن ابی لیلیٰ اس کے قائل ہیں۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ بیوی وارث ہوگی خواہ وہ عدت میں ہو یا نہ ہو' اس نے شادی کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہ امام مالک اور لیث کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ سد ذرائع سے عمل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ کیوں کہ اس کا خدشہ بہر حال موجود ہے کہ حالت مرض میں مرد نے بیوی کو طلاق اس لئے دی ہو کہ وراثت سے محروم رہے۔ جن فقہا نے سد ذرائع کی تاثیر کو تسلیم کیا انہوں نے بیوی کی میراث واجب قرار دی اور جن لوگوں نے سد ذرائع کی اہمیت نہ مانی اور طلاق کے وجوب کو تسلیم کیا انہوں نے بیوی کے لئے میراث کو واجب

نہیں مانا۔ یہ گروہ کہتا ہے کہ اگر طلاق واقع ہوئی ہے تو اسے اپنے تمام احکام سمیت واجب ہونا چاہئے' کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ بیوی مر جائے تو وہ شوہر وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر طلاق واقع نہیں ہوئی ہے تو رشتہ ازدواج اپنے تمام احکام کے ساتھ باقی رہے گا۔ ان کے مخالفین کو جواب دہی کرنی ہوگی کیوں کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ شریعت میں طلاق کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس میں بعض احکام طلاق کے ہوتے ہیں اور بعض احکام زوجیت کے ہوتے ہیں۔ اس سے زیادہ مشکل کام یہ فرق کرنا ہے کہ کون مریض درست ہو گیا ہے اور کون تندرست نہیں ہوا ہے کیوں کہ اس طلاق کے حکم کا انحصار اس کے تندرست ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔ ان تمام باتوں کی گنجائش شریعت میں نہیں ہو سکتی۔ البتہ اس کے حامی فقہا یہ کہتے ہیں کہ یہ حضرت عثمانؓ وعمرؓ کا فتویٰ ہے یہاں تک کہ مالکیہ اس پر صحابہ کے اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں۔ مگر یہ قول بے معنی ہے کیوں کہ اس مسئلہ میں حضرت ابن زبیرؓ کا اختلاف مشہور ہے۔

جن فقہا نے دوسری شادی تک بیوی کے وارث ہونے کی وکالت کی ہے انہوں نے مسلمانوں کے اس اجماع کی رعایت کی ہے کہ ایک عورت دو شوہروں کی وارث نہیں ہو سکتی۔ اور میراث کو واجب کرنے والے علما شوہر پر تہمت کو علت قرار دیتے ہیں۔

اگر بیوی طلاق کا مطالبہ کرے یا تملیک کے بعد بیوی از خود اپنے کو طلاق دے دے تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت سرے سے وارث نہیں ہوگی۔ امام اوزاعی نے تملیک اور طلاق میں فرق کیا ہے۔ تملیک میں بیوی وارث نہیں ہوگی جبکہ طلاق میں وہ وارث ہوگی۔ امام مالک نے ان سب کو یکساں قرار دیا ہے یہاں تک کہ وہ کہتے ہیں: بیوی مر جائے تو شوہر اس کا وارث نہیں ہوگا اور بیوی وارث ہوگی اگر وہ خود فوت ہو جائے یہ اصول فقہ کے سراسر خلاف ہے۔

باب۔۳

کن خواتین پر طلاق واقع ہوتی ہے

علما کا اتفاق ہے کہ اُن خواتین پر طلاق واقع ہوتی ہے جو اپنے شوہروں کے عقد نکاح میں ہیں یا اگر طلاق رجعی انہیں مل چکی ہے تو ان کی عدت مکمل نہیں ہوئی ہے۔ طلاق اجنبی خواتین پر واقع نہیں ہوتی لیکن اگر طلاق مقید ہو یعنی شادی کی شرط کے ساتھ اجنبی خاتون کو طلاق دی جائے جیسے کوئی کہے کہ اگر میں نے فلاں عورت سے شادی کی تو اُسے طلاق ہے تو اس میں تین اقوال ہیں:

طلاق کسی اجنبی عورت پر اصلاً واقع نہیں ہوتی خواہ وہ عام ہو یا خاص یہ امام شافعی، امام احمد، داؤد اور ایک جماعت کا قول ہے۔

دوسرا قول ہے کہ شادی کی شرط کے ساتھ اجنبی عورت پر طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ مرد نے عام طلاق دی ہو یا مخصوص طلاق دی ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

تیسرا قول ہے کہ اگر مرد نے طلاق کو عام رکھا ہے تو وہ لازم نہیں ہوگی اور اگر مخصوص خاتون کو طلاق دی ہے تو لازم ہوگی۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ مثال کے طور پر مرد کہے کے فلاں قبیلہ یا فلاں شہر کی جن خواتین سے شادی کروں گا انہیں طلاق ہے یا کہے کہ فلاں وقت میں جو شادی کروں گا اسے طلاق ہے تو امام مالک کے نزدیک تمام خواتین شادی کے بعد مطلقہ ہو جائیں گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ ملکیت کا وجود طلاق پر زمانی طور پر مقدم ہو یا یہ شرط نہیں ہے؟ جو فقہا اسے شرط مانتے ہیں اُن کے نزدیک اجنبی عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور جو فقہا صرف ملکیت کا وجود شرط مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ تعمیم اور تخصیص میں جو فرق کیا گیا ہے وہ استحسان بر بنائے مصلحت ہے۔ کیوں کہ اگر مرد نے تعمیم کی اور ہم نے اس پر تعمیم واجب کر دی تو اب اس کے لیے نکاح حلال کی کوئی سبیل نہیں رہ جائے گی اور وہ سخت زحمت و مشقت میں مبتلا ہو جائے گا۔ گویا اس کا تعلق معصیت کی نذر ماننے کے باب سے ہے۔ تخصیص کے معاملہ میں طلاق کو لازم کرنے سے یہ زحمت نہیں آئے گی۔

امام شافعی نے حدیث عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدّہ سے استدلال کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لاَ طلاَقَ إلاَّمِنْ نِكَاحٍ

(طلاق نہیں ہے مگر نکاح کے بعد۔)

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

لاَ طلاقَ فِيما لاَ يَملِكُ وَلاَ عِتقَ فِيمَا لاَ يَملكُ

(نامملوک عورت کو طلاق نہیں ہے اور نامملوک غلام کو آزاد نہیں کیا جا سکتا۔)

یہ حضرت علیؓ، معاذؓ، جابر بن عبداللہ، ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے ثابت ہے۔ اور حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ کا قول امام ابوحنیفہ کی حمایت میں ہے۔ ایک گروہ محدثین نے حضرت عمرؓ سے اس قول کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔

تیسرا موضوع: طلاق کے بعد رجوع کرنا

چونکہ طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق بائن اور طلاق رجعی اور دونوں کے احکام ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس لئے اس جملہ میں دو ابواب ناگزیر ہیں:

باب (۱) طلاق رجعی میں رجوع کرنے کے احکام

باب (۲) طلاق بائن میں رجوع کرنے کے احکام

باب۔۱

طلاقِ رجعی میں رجوع کے احکام

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ طلاق رجعی میں شوہر بیوی کی مرضی کا اعتبار کیئے بغیر رجوع کر سکتا ہے جب تک کہ بیوی عدت میں ہے۔ارشاد خداوندی ہے:

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ (البقرہ:۲۲۸)

(ان کے شوہر انہیں پھر زوجیت میں لینے کے حقدار ہیں۔)

اس طلاق کی شرط یہ ہے کہ ہم بستری ہو چکی ہو۔اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ طلاق قول سے اور گواہ بنا کر ہو۔البتہ اس میں اختلاف ہے کہ گواہ بنانا طلاق کے صحیح ہونے کی شرط ہے یا نہیں؟اسی طرح یہ امر بھی اختلافی ہے کہ کیا؟(ہم بستری) کے ذریعہ سے رجوع کرنا درست ہے یا نہیں؟ گواہی کے سلسلہ میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے اور امام شافعی اسے واجب مانتے ہیں۔

اختلاف کا سبب قیاس اور ظاہر میں تعارض ہے۔قرآن کہتا ہے:

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (الطلاق:۲)

(اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو تم میں سے صاحب عدل ہوں۔)

اس فرمان کا تقاضا ہے کہ گواہی واجب ہو۔اس حق کو دوسرے انسانی حقوق کے مشابہ قرار دیا جائے تو گواہی واجب نہیں ٹھہرتی۔ اس لئے آیت اور قیاس کو جمع کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آیت کو استحباب پر محمول کیا جائے۔

طلاق سے رجوع کا کیا طریقہ ہو؟ اس میں اختلاف ہے۔ایک گروہ کے نزدیک رجوع قول ہی کے ذریعہ ہوگا یہ امام شافعی کی رائے ہے۔دوسرے قول کے مطابق ہم بستری کے ذریعہ رجوع ہوسکتا ہے۔اس میں دو گروہ ہیں۔ایک گروہ کے مطابق ہم بستری کے ذریعہ رجوع اسی وقت ہوگا جبکہ مرد نے رجوع کی نیت کی ہو کیونکہ اس گروہ کے نزدیک نیت کی موجودگی میں فعل قول کا قائم مقام ہے۔یہ امام مالک کا قول ہے۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہم بستری کے ذریعہ رجوع جائز ہے بشرطیکہ ہم بستری ہی کو اس نے رجوع مراد لیا ہو خواہ اس نے نیت نہ کی ہو۔امام شافعی نے رجوع کو نکاح پر قیاس کیا۔اور کہا کہ اللہ نے گواہ بنانے کا حکم دیا ہے اور یہ گواہی قول ہی پر ہوتی ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ ایلاء اور ظہار پر قیاس کر کے خود ہم بستری کو رجوع قرار دیتے ہیں اور اس لئے کہ اُن کے نزدیک ملکیت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے اسی لئے دونوں کے درمیان میراث چلتی ہے۔

امام مالک کے نزدیک طلاق رجعی کے بعد عورت سے ہم بستری حرام ہے تا آنکہ مرد رجوع کر لے اور اس لئے نیت ناگزیر ہے۔رجعت کے صحیح ہونے کی شرائط کے بارے میں علما کا یہی اختلاف ہے۔

علما کے درمیان یہ امر بھی اختلافی ہے کہ طلاق رجعی کے بعد دوران عدت مرد عورت کے کن حصوں کو دیکھ سکتا ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ مرد خلوت میں نہیں جا سکتا نہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے کمرے میں داخل ہوسکتا ہے۔وہ عورت کے بالوں کو بھی نہیں

دیکھ سکتا۔ اگر دوسرے لوگ موجود ہوں تو عورت کے ساتھ ساتھ کھانا کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم نے بیان کیا ہے کہ امام مالک کے عورت کے ساتھ کھانے کی اباحت سے رجوع کر لیا تھا۔

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ طلاق رجعی کے بعد عورت اپنے شوہر کے لیے زینت کر سکتی ہے' خوشبو استعمال کر سکتی ہے' اُسے جھانک سکتی ہے' اس کے سامنے اپنی انگلی اور سرمہ وغیرہ ظاہر کر سکتی ہے۔ یہ قول ثوریؒ، ابو یوسفؒ اور اوزاعیؒ کا بھی ہے۔ ان سب علما کا کہنا ہے کہ مرد عورت کے کمرے میں اسی وقت جائے گا جبکہ مرد کی کسی حرکت، گفتگو، کھنکار یا جوتوں کی آواز سے عورت کو اس کی آمد کا علم ہو جائے۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ شوہر غائب ہو اور اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے دے اور اس کے بعد وہ رجوع کر لے مگر بیوی کو طلاق کا علم ہو اور شوہر کے رجوع کرنے کا علم نہ ہو چنانچہ عدت گزار کر وہ دوسری شادی کر لے تو امام مالک کہتے ہیں کہ وہ عورت اُس دوسرے شوہر کی ہوگی جس نے اس سے عقد کیا ہے خواہ اس نے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہ قول کتاب المؤطا میں موجود ہے۔ یہی اوزاعی اور لیث کا بھی قول ہے۔ ابن القاسمؒ کی روایت ہے کہ امام موصوف نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔ اُن کا مسلک یہ تھا کہ پہلا شوہر زیادہ حقدار ہے اِلّا یہ کہ دوسرے شوہر نے ہم بستری کر لی ہو۔ پہلے قول کا حامی ان کے مدنی اصحاب ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس سے رجوع نہیں کیا تھا کیوں کہ ان کی تصنیف الموطا میں یہ موجود ہے اور تا حیات وہ اس کا درس دیتے رہے۔ یہ حضرت عمر ابن الخطابؓ کا قول ہے اور انہی سے امام مالک نے الموطاؔ میں روایت کی ہے۔

امام شافعی' امام ابوحنیفہ اور فقہا کوفہ کہتے ہیں کہ پہلا شوہر جس نے رجوع کر لیا ہے زیادہ حقدار ہے خواہ دوسرے شوہر نے اس سے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ داؤد اور ابوثور کی بھی یہی رائے ہے اور حضرت علیؓ سے یہی مروی ہے۔ یہی قول زیادہ واضح ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اس مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ جس شوہر نے رجوع کیا ہے اسے اختیار ہے کہ عورت کو اپنی بیوی بنا لے یا دی ہوئی مہر اس سے واپس لے لے۔

پہلے قول میں امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن وہب نے ابن شہاب سے انہوں نے سعید بن المسیب سے بیان کی ہے کہ طریقہ یہی مروج تھا کہ جو بیوی کو طلاق دے پھر اس سے رجوع کرے اور اسے چھپا لے تا آنکہ بیوی حلال ہو جائے اور کسی دوسرے مرد سے شادی کر لے تو اسے عورت پر اب کوئی اختیار حاصل نہیں رہا اور عورت اس مرد کی ہوگی جس نے شادی کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث صرف ابن شہاب سے مروی ہے۔

فریق اوّل کا استدلال یہ ہے کہ علما کا اس امر پر اجماع ہے کہ رجعت صحیح ہے اگرچہ عورت کو اس کا علم نہ ہو کیوں کہ علما اس پر متفق ہیں کہ دوسری شادی سے قبل پہلا شوہر زیادہ حقدار ہے اور جب رجعت صحیح ہے تو دوسرے مرد سے شادی فاسد ہوگی اور دخول سے پہلے اور بعد ہر دو صورت میں غیر مرد سے نکاح رجوع کو باطل کرنے میں غیر موثر ہے۔ یہی زیادہ واضح ہے اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی تخریج ترمذی نے سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أَيُّما امْرَأَةٍ تَزَوَّجَهَا اثْنَانِ فَهِيَ لِلأَوَّلِ مِنْهُمَا وَمَنْ بَاعَ بَيْعاً مِنْ رَجُلَيْنِ فَهُوَ لِلأَوَّلِ مِنْهُمَا

(اگر کسی عورت سے دو آدمیوں نے شادی کی تو وہ پہلے شوہر کی بیوی ہوگی اور جس نے دو آدمیوں سے سودا کیا تو وہ پہلے آدمی کے لیے درست ہوگا۔)

باب ۔۲

طلاق بائن میں رجوع کے احکام

طلاق بائن تین سے کم طلاق کے ذریعہ بھی واقع ہوتی ہے جبکہ بیوی سے ہم بستری نہ ہوئی ہو۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے' خلع کے ذریعہ بھی طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور اس میں اختلاف ہے اور کیا یہ بغیر معاوضہ واقع ہوتی ہے؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ اس طلاق کے بعد رجوع کرنے کا حکم وہی ہے جو از سر نو نکاح کا حکم ہے یعنی مہر ولی اور رضامندی کی شرائط وہی ہیں۔البتہ اس میں جمہور کے نزدیک عدت کی تکمیل ضروری نہیں ہے۔ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ خلع شدہ عورت سے عدت شوہر یا اور کوئی شادی نہیں کر سکتا۔ان لوگوں نے گویا عدت میں نکاح کی ممانعت کو عبادت تصور کیا ہے۔

تین طلاقوں سے جو بائن طلاق واقع ہوتی ہے اس کے بارے میں تمام علما کا اتفاق ہے کہ تین طلاق یافتہ اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی اِلاّ یہ کہ دوسرے شوہر سے ہم بستری کے بعد اسے طلاق نہ مل جائے۔رفاعہ بن سموءل کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے دور میں اپنی بیوی تمیمہ بنت وہب کو تین طلاق دی۔اس کے بعد بیوی نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کر لیا مگر یہ اُس سے باز رہے اور محبت نہ کر سکے اور اسے طلاق دے دی۔اب اس کے پہلے شوہر رفاعہ نے اس سے شادی کی خواہش ظاہر کی اور اللہ کے رسول ﷺ سے اس کا ذکر کیا آپؐ نے انہیں منع کر دیا اور فرمایا:

لاتَحِلُّ لَکَ حَتّٰی تَذُوقَ العُسیلَةَ

(وہ تمہارے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے شوہر کا مزہ نہ چکھ لے۔)

سعید بن المسیبؒ کی شاذ رائے ہے کہ پہلا شوہر اُسی عقد نکاح کے ذریعہ رجوع کر سکتا ہے کیوں کہ قرآن کا یہ حکم عام ہے:

حَتَّی تَنکِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰)

(تا آنکہ وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے۔)

یہاں نکاح کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کا اطلاق عقد پر ہوتا ہے۔

تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ عورت دونوں ختنوں کے باہم مل جانے سے حلال ہو جاتی ہے البتہ حسن بصری کی رائے ہے کہ ہم بستری ہو اور انزال ہو تب عورت حلال ہوگی۔جمہور علما کہتے ہیں کہ جس ہم بستری پر حد واجب ہوتی ہے' روزہ اور حج فاسد ہو جاتے ہیں' مطلقہ حلال ہوتی ہے' زن و شو حصانت میں آتے ہیں' قرار پاتے ہیں اور مہر واجب ہو جاتی ہے وہ دونوں ختنوں کا باہم مل جانا ہے۔

امام مالک اور ابن القاسم کے نزدیک مطلقہ صرف مباح ہم بستری ہی کے ذریعہ حلال ہوگی جو عقد صحیح میں ہوتی ہے یعنی جبکہ روزہ، حج، حیض یا اعتکاف کی حالت نہ ہو۔ان دونوں کے نزدیک کسی ذمی شوہر کی ہم بستری سے کوئی ذمی عورت کسی مسلمان کے لیے نہ ہوگی نہ کسی نابالغ کی ہم بستری سے وہ حلال ہو سکتی ہے۔ان دونوں کے برعکس رائے امام شافعی' امام ابو حنیفہ' ثوری اور اوزاعی کی ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہم بستری سے عورت حلال ہو جاتی ہے خواہ فاسد عقد کے ذریعہ یا غیر مباح وقت میں ہوئی ہو۔اسی طرح قریب

البلوغ کی ہم بستری سے بھی ان کے نزدیک عورت حلال ہو جاتی ہے۔اسی طرح کسی ذمی کی ہم بستری سے بھی ذمی عورت مسلمان کے لیے حلال ہو جاتی ہے۔ یہی معاملہ ان کے نزدیک مجنون کا بھی ہے۔اُس خصی کی ہم بستری سے بھی عورت حلال ہو جاتی ہے جس کا اتنا عضو باقی ہو جو شرمگاہ کے اندر جا سکے۔

ان تمام اختلافات کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ ناقص ہم بستری کی اصناف پر لفظ نکاح کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں؟

نکاح حلالہ کے بارے میں اختلاف ہے۔کوئی مرد عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ وہ پہلے شوہر کے لیے اسے حلال کردے گا تو امام مالک اسے فاسد قرار دیتے ہیں اور ہم بستری سے پہلے اور بعد ہر دو صورت میں یہ نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ یہ شرط خود فاسد ہے اس سے عورت حلال نہ ہوگی۔ان کے نزدیک اس میں عورت کا ارادہ معتبر نہیں ہے بلکہ مرد کا ارادہ معتبر ہے۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نکاح حلالہ کو جائز مانتے ہیں اور اس میں نیت کو موثر تسلیم نہیں کرتے۔ یہی داؤد اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔وہ کہتے ہیں کہ نکاح حلالہ کا یہ جواز تین طلاق دینے والے شوہر کے پاس ہے۔

بعض فقہا کہتے ہیں کہ نکاح حلالہ جائز ہے مگر شرط باطل ہے یعنی شرط سے عورت حلال نہ ہوگی۔ یہ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے اور یہی ثوری سے بھی مروی ہے۔

امام مالک اور ان کے اصحاب نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو علی بن ابی طالبؓ ابن مسعودؓ ابو ہریرہؓ اور عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَعنَ اللهُ الُمحَلّلِ وَالمحلل لَهُ

(اللہ نے حلالہ کرنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت فرمائی ہے۔)

یہ لعنت ایسی ہے جیسی سود کھانے والے اور شرابی پر کی گئی ہے اور یہ ممانعت پر دلالت کرتی ہے اور ممانعت ممنوع چیز کے فاسد ہونے پر گواہ ہے۔اور نکاح شرعی کا اطلاع ممنوع نکاح پر نہیں ہوتا۔

دوسرا فریق آیت قرآنی کے عموم سے استدلال کرتا ہے۔

حَتّٰی تَنکِحَ زَوْجاً غَیْرَہٗ (البقرہ: ۲۳۰)

(تا آنکہ وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کرلے۔)

یہ آیت عام ہے اور نکاح حلالہ میں نکاح ہوتا ہے۔ان فقہا کا استدلال ہے کہ حلالہ کے ارادہ کی حرمت سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ صحت نکاح کے لیے حلالہ کا ارادہ نہ ہونا مشروط ہے۔جیسے غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنے کی ممانعت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نماز کی صحت کے لیے اُس جگہ کا مالک ہونا یا مالک سے اجازت لینا شرط ہے۔ جب اس ممانعت سے عقد نکاح کا فاسد ہونا ثابت نہیں ہوتا تو حلالہ کا باطل ہونا اس سے بدرجۂ اولیٰ ثابت نہیں ہوگا۔

امام مالک نے عورت کے ارادہ حلالہ کا اعتبار اس لئے نہیں کیا ہے کہ اگر شوہر اس کے ارادہ سے متفق نہ ہو تو اس کا ارادہ بے معنی ہو جائے گا اور طلاق عورت کے ہاتھ میں ہے بھی نہیں۔

یہ امر اختلافی ہے کہ شوہر تین سے کم طلاقوں کی کالعدم کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کالعدم کر سکتا ہے۔امام مالک

اور امام شافعی کے نزدیک وہ کالعدم نہیں کر سکتا۔ یعنی تیسری طلاق سے پہلے اگر بیوی کسی دوسرے مرد سے شادی کر لے پھر پہلا شوہر رجوع کر لے تو کیا پہلی طلاق شمار ہو گی یا نہیں؟

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ سابقہ طلاقوں کا کالعدم کرنا شرع کی روشنی میں تین کے ساتھ مخصوص ہے، اُن کے نزدیک شوہر تین سے کم طلاقوں کو کالعدم نہیں کر سکتا۔ جن فقہا نے یہ قیاس کیا کہ جب شوہر تین طلاقوں کو کالعدم کر سکتا ہے تو اس سے کم تر کہ بدرجہ اولیٰ کالعدم کردے گا تو اُن کے نزدیک تین سے کم طلاقیں بھی منہدم ہو جائیں گی۔

چوتھا موضوع: عدت اور متعہ

اس موضوع میں دو ابواب ہیں:

باب ۱۔ عدت

باب ۲۔ متعہ

باب۔۱

عدت

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

پہلی فصل: بیویوں کی عدت

دوسری فصل: لونڈیوں کی عدت

پہلی فصل

بیوی کی عدت

یہ بحث دو قسموں میں منقسم ہے:

پہلی قسم: عدت کی تعریف

دوسری قسم: عدت کے احکام

پہلی قسم: عدت کی تعریف

ہر بیوی یا تو آزاد ہوگی یا لونڈی ہوگی۔ یہ دونوں طرح کی بیویاں طلاق کی صورت میں یا تو صحبت شدہ ہوں گی یا غیر صحبت شدہ غیر صحبت شدہ بیوی کے اوپر عدت واجب نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ ارشاد الٰہی ہے

فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا (الاحزاب: ۴۹)

(تمہاری طرف سے ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے۔)

جو بیوی صحبت شدہ ہوگی وہ یا تو حیض والی ہوگی یا حیض والی نہیں ہوگی۔ جو بیوی حیض والی نہیں ہوگی وہ یا تو کم سن ہوگی یا یائسہ (جس کی حیض کی عمر گزر چکی ہو) ہوگی۔ حیض والی یا تو حاملہ ہوگی یا معمول کے مطابق اس کا حیض جاری ہوگا یا حیض رکا ہوگا یا مستحاضہ ہوگی۔ حیض کی عمر میں جس عورت کا حیض رکا ہوا ُسے یا تو حمل کا شبہ ہوگا یعنی وہ پیٹ میں حمل محسوس کر رہی ہوگی یا حمل کا شبہ نہیں ہوگا۔ جن عورتوں کو حمل کا شبہ نہ ہو اُن کے حیض رکنے کا سبب یا تو معلوم ہوگا جیسے رضاعت یا بیماری یا سبب معلوم نہ ہوگا۔

وہ بیوی جو حیض والی ہو، آزاد ہو اور معمول کے مطابق اس کا حیض جاری ہو اس کی عدت تین قروء ہے اس میں سے حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور یائسہ کی عدت تین ماہ ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ فرمان الٰہی میں اس کی صراحت ہے۔

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرہ: ۲۲۸)

(جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو روکے رکھیں۔)

وَالّٰئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ

(الطلاق: ۴)

(اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر تمہیں شک ہو تو اُن کی عدت تین مہینے ہے۔)

آیت بالا میں علما کا اختلاف ہے کہ قروء سے کیا مراد ہے؟

ایک گروہ کے نزدیک اس سے حالت طُہر (دو حیضوں کے درمیان پاکی کی مدت) مراد ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک قروء سے مراد حیض کا خون ہے۔ پہلے قول کے حامل فقہا میں سے امام شافعی، جمہور اہل مدینہ، ابو ثور اور ایک اور گروہ ہیں اور صحابہ کرام میں سے ابن عمرؓ زید بن ثابتؓ اور عائشہؓ اس قول کے علم بردار ہیں۔ دوسرے قول کے حامیوں میں امام ابو حنیفہ، ثوری، اوزاعی، ابن ابی لیلیٰ اور ایک اور جماعت ہے اور صحابہ کرام میں سے علیؓ، عمر بن الخطابؓ، ابن مسعودؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ ہیں۔ الأثرم نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اکابر صحابہ کرام قروء سے حیض مراد لیتے تھے۔ شعبی سے بھی منقول ہے کہ یہ گیارہ یا بارہ صحابہ کا قول ہے۔

امام احمد بن حنبل سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ زید بن ثابتؓ، ابن عمرؓ اور عائشہؓ کی حمایت میں قروء سے حالت طُہر مراد لیتے تھے مگر پھر ابن مسعودؓ اور علیؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ اس سے مراد حیض ہے انہوں نے توقف اختیار کر لیا۔

ان دونوں مسلکوں کا فرق یہ ہے کہ جو لوگ قروء سے طُہر مراد لیتے ہیں ان کی رائے میں اگر طلاق رجعی والی عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو شوہر کو رجوع کا حق حاصل نہیں رہتا اور اب وہ دوسرے نکاح کے لیے حلال ہو جاتی ہے اور جو فقہا قروء سے حیض مراد لیتے ہیں اُن کے نزدیک عورت اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کہ تیسرا حیض ختم نہ ہو۔

اختلاف کا سبب لفظ قروء کا لغوی اشتراک ہے۔ کلام عرب میں یہ حیض اور طُہر دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فریقین نے اس سے جو معنیٰ مراد لئے ہیں اس پر انہوں نے دلائل دیئے ہیں کہ آیت میں یہی معنی مراد ہے۔

جو فقہا کہتے ہیں کہ قروء سے مراد طُہر ہے ان کے نزدیک یہ جمع اسی لفظ قـــرء کے ساتھ مخصوص ہے جس کی معنی پاکی اور طہر کے ہیں کیوں کہ جس قرء کے معنیٰ حیض کے ہیں اس کی جمع قروء نہیں اقرا آتی ہے۔ یہ قول لوگوں نے ابن الأنباری سے نقل کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ حیضة مونث ہے اور طُـهر مذکر ہے۔ اگر قروء سے مراد حیض ہوتی تو اس کی جمع ثلاثۃ میں تا مدورہ نہ ہوتی کیوں کہ دس سے کم کی گنتی میں مونث کی جمع میں تاء مدوّرہ نہیں آتی۔ یہ بھی ان کی دلیل ہے کہ اشتقاق بھی یہی تقاضا کرتا ہے۔ قـــرء مشتق ہے قـرأت الـمـاءَ فـي الـحـوض سے (یعنی میں نے حوض میں پانی جمع کیا) اس لئے خون کے اجتماع کا زمانہ وہی طہر کا زمانہ ہے۔ ظاہر آیت سے فریق اول نے جو استدلال کیا ہے اس کے مضبوط ترین دلائل یہی ہیں۔

ظاہر آیت سے فریق ثانی نے جو استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ آیت ہر طرح کے قروء کے مکمل ہونے کے معنیٰ میں واضح ہے کیوں کہ قروء کا لفظ بعض کے معنیٰ میں مجازی طور سے ہی ہو سکتا ہے۔ جب قروء کو حیض کے معنی میں لیا جائے گا تو اس کا امکان ہے کہ عدت دو قروء اور تیسرے قرء کے بعض حصوں پر مشتمل ہو کیوں کہ ان فقہا کے نزدیک عدت اُس طہر سے شمار ہوتی ہے جس میں طلاق دی جاتی ہے اگرچہ اس کا اکثر حصہ گزر چکا ہو جب صورت حال یہ ہے تو لفظ قروء کی جمع یعنی تین کے عدد کا اطلاق اس پر مجازی طور سے ہوگا

اور تین ثلاثۃ کا لفظ ہر قروء کی تکمیل چاہتا ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ قروء سے حیض مراد لیا جائے۔ اس لئے کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ اگر حالت حیض میں عورت کو طلاق دی گئی ہے تو وہ عدت میں شمار نہ ہو گی۔

لفظ قروء کی جمع سے فریقین کے دلائل یکساں حیثیت کے حامل ہیں۔ ماہرین کا کہنا ہے کہ آیت قرآنی اس سیاق میں مجمل ہے۔ دوسری جہت سے دلیل مطلوب ہے۔ قروء سے طُہر مراد لینے والوں کی قوی ترین دلیل حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتّٰى تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ يُطَلِّقْهَا إِنْ شَاءَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّهَا فَتِلْكَ العِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللّٰهُ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا النِّسَآءُ

(اُن سے کہو کہ رجوع کر لیں تا آنکہ اسے حیض آئے پھر پاک ہو جائے پھر حیض آئے اور وہ پاکی حاصل کر لے پھر اگر چاہے تو صحبت کرنے سے پہلے طلاق دے۔ یہ ہے وہ عدت جس کے لیے اللہ نے خواتین کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ طلاق سنت حالت طہر ہی میں دی جاتی ہے جس میں اس نے بیوی سے صحبت نہ کی ہو۔ حدیث کے الفاظ فَتِلْكَ العِدَّةُ واضح طور پر دلالت کرتے ہیں کہ عدت طُہر ہی سے شروع ہو گی تا کہ طلاق عدت سے متصل ہو سکے۔ حدیث کے الفاظ فَتِلْكَ العِدَّةُ کی تاویل بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ عدت کے استقبال کی مدت ہے تا کہ حیض میں طلاق کی وجہ سے قرء کے ٹکڑے نہ ہوں۔

فریق دوم کی قوی ترین دلیل یہ ہے کہ عدت کا قانون برأت رحم کے لیے ہے اور برأت رحم طہر سے نہیں حیض سے ہوتی ہے، اسی لئے جن خواتین کا حیض رک گیا ہو ان کی عدت ایام سے شمار ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قروء میں عدت کا سبب حیض ہے اس لئے قروء کو حیض کے معنیٰ میں لینا واجب ٹھہرا قروء سے طہر مراد لینے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ برأت رحم میں معتبر حیض کا خاتمہ نہیں بلکہ طہر سے حیض تک منتقلی ہے اس لئے آخری حیض کا اعتبار نہیں ہو گا۔ جب معاملہ یہ ہے تو لفظ ثلاثۃ میں معتبر تکمیل ہے یعنی مشروط وہ طہر ہے جو دو حیضوں کے درمیان ہوتا ہے۔ فریقین کے طویل دلائل ہیں احناف کا مسلک معنی کی رو سے زیادہ واضح ہے اور سماعی دلیل کی رو سے فریقین مساوی یا تقریباً مساوی ہیں۔

طُہر کو عدت قرار دینے والوں میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت تیسرے حیض میں داخل ہونے سے ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ حیض کو عدت قرار دینے والوں میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق تیسرے حیض کا خون رکتے ہی عدت ختم ہو جاتی ہے اوزاعی کا مسلک یہی ہے۔

دوسرے قول کے مطابق تیسرے حیض سے فراغت کے بعد جب عورت غسل کر لے تو عدت مکمل ہو گئی صحابہ کرام میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابن مسعودؓ کا اور فقہا میں سے ثوری اور اسحٰق بن عبید کا مسلک یہی ہے۔

تیسرا قول ہے کہ عدت اس وقت مکمل ہو گی جبکہ اس نماز کا وقت ختم ہو جائے جس کے وقت میں عورت پاک ہوئی تھی۔

چوتھا قول ہے کہ شوہر اس سے رجوع کر سکتا ہے خواہ بیوی بیس سال تک کوتاہی کر کے غسل نہ کرے یہ قول شریک سے منقول ہے۔

پانچواں قول ہے کہ تیسرے حیض میں داخل ہوتے ہی عدت ختم ہو جاتی ہے۔ یہ شاذ ہے۔

یہ حیض والی خواتین کے مسائل تھے۔

وہ عورت جسے حیض نہ آ رہا ہو حالانکہ اس کی عمر حیض کی ہو اور اسے طلاق ہو جائے' نہ اس پر حمل کا شبہ ہو اور نہ رضاعت اور بیماری کا کوئی سبب موجود ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کے نزدیک وہ نو ماہ تک انتظار کرے گی۔ اگر اس دوران اسے حیض نہ آیا تو وہ تین ماہ کی عدت گزارے گی۔ اگر تین ماہ کی تکمیل سے پہلے اسے حیض آ جائے تو وہ حیض کا اعتبار کرے گی اور اس کے انتظار میں رہے گی۔ دوسرا حیض آنے سے پہلے اگر نو ماہ گزر جائیں تو وہ تین ماہ کی عدت شمار کرے گی۔ اگر دوسرے سال میں تین مہینوں کی تکمیل سے پہلے اسے حیض آ جائے تو وہ تیسرے حیض کا انتظار کرے۔ اگر حیض آنے سے پہلے نو ماہ گزر جائیں تو وہ تین ماہ کی عدت شمار کرے۔ اگر تین مہینوں میں تیسرا حیض آ جائے تو اب اس نے عدت حیض مکمل کر لی اور اس کی عدت پوری ہوگئی اور شوہر اس سے رجوع کر سکتا ہے جب تک کہ وہ حلال نہ ہو۔

امام مالک سے اس سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں کہ عورت نو ماہ کب سے شمار کرے گی؟ الموطا میں ہے کہ جس دن سے اسے طلاق ہوئی ہے ابن القاسم ان سے نقل کرتے ہیں کہ جس دن سے اس کا حیض رکا۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، اور جمہور کہتے ہیں کہ جس عورت کا حیض رک گیا ہو مگر وہ یائسہ نہ ہو کہ وہ دائمی انتظار میں رہے گی تا آنکہ وہ اس عمر میں داخل ہو جائے جس میں عورت حیض سے مایوس ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ مہینوں کو شمار کرے گی اور اس سے پہلے حیض کو امام مالک کا قول حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے جبکہ جمہور کا قول حضرت ابن مسعودؓ اور زیدؓ سے مروی ہے۔ مفہوم کی رو سے امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ عدت کا مقصود رحم کے بارے میں قطعی فیصلہ ہونا ہے کیوں کہ حاملہ کو بھی بسا اوقات حیض آ جاتا ہے جب صورت یہ ہے تو حمل کی عدت برأت رحم سے واقف ہونے کی کے لیے کافی ہے بلکہ یہ قطعی فیصلہ کر دے گی پھر وہ یائسہ کی تین ماہ والی عدت گزارے۔ اگر سال مکمل ہونے سے پہلے اسے حیض آ جائے تو اس پر حیض والی خواتین کا حکم نافذ ہوگا اور وہ اس سے قروء کا حساب کرے گی پھر دوسرے قروء یا سال کا انتظار کرے گی تا آنکہ تین قروء گزر جائیں۔

جمہور نے استدلال کی بنیاد فرمان الٰہی پر رکھی ہے۔

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ

(الطلاق: ۴)

(اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں' اُن کے معاملہ میں اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہے۔)

جو خواتین حیض والی ہیں انہیں یائسہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس رائے میں تنگی اور زحمت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ تین ماہ کی عدت شمار کرے تو بہتر ہے جبکہ یائسہ سے وہ عورت مراد لی جائے جس کے حیض رکنے کا قطعی فیصلہ نہ کیا جا سکے۔ اور آیت إِرْتَبْتُم کا تعلق حیض سے نہیں بلکہ حکم سے ہو جیسا کہ امام مالک نے یہی تاویل اختیار کی ہے۔ گویا امام مالک کا مسلک اُن کی تاویل آیت سے ہم آہنگ نہیں ہے کیوں کہ انہوں نے آیت میں یائسہ سے اس عورت کو مراد لیا ہے جس کا حیض رک گیا ہو اور وہ حیض والی خواتین میں سے نہ ہو اور یہ عمر کی جہت ہی سے ممکن ہے اسی لیے آیت کے حصہ انِ ارتبتُمْ کو حیض سے نہیں بلکہ حکم سے متعلق مانا ہے یعنی اگر اُن کے حکم کے معاملہ

میں تمہیں شک ہوتو اُن کی عدت تین ماہ ہے۔ انہوں نے اس کے بعد کہا ہے کہ نو ماہ تک حیض نہ آئے جبکہ اس کی عمر حیض کی ہوتو ہو مہینوں کو شمار کرلے۔ البتہ امام مالک کے دوسرے اصحاب اسماعیل اور ابن بکیر کی رائے ہے کہ آیت میں شک کا تعلق حیض سے ہے اور کلام عرب میں یائسہ اُس عورت کو کہتے ہیں جس کی حیض سے مایوسی کا قطعی فیصلہ نہ کیا جاسکے۔ انہوں نے آیت کی تاویل کر کے مسلک مالکی کی حمایت کی ہے اور یہ بہترین تاویل ہے کیوں کہ اگر آیت میں یائسہ سے مراد قطعی مایوس عورت لی جائے تو واجب ہوگا کہ وہ حیض کا انتظار کرے اور اسی سے عدت کا شمار کرے تا آنکہ وہ یائسہ کی عمر کو پہونچ جائے۔ جن فقہا نے یائسہ سے قطعی مایوس عورت کو مراد نہیں لیا ہے اُن کے نزدیک وہ عورت جو حیض کی عمر میں ہے مگر خلاف معمول اس کا حیض رک گیا ہے' مہینوں کو شمار کرے گی۔ یہ علما ظاہر کا قیاس ہے کیوں کہ طرفین کے ہاں یائسہ کا جو مفہوم ہے اس کے مطابق ظاہر یہ کے نزدیک وہ نہ قروء کے حساب سے عدت گزارے گی نہ مہینوں کے حساب سے اس سیاق میں نو ماہ سے قبل اور بعد کا جو فرق ہے وہ بطور استحسان ہے۔

کسی معلوم سبب جیسے رضاعت یا بیماری کی وجہ سے اگر حیض رکا ہے تو امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ وہ حیض کی منتظر رہے گی خواہ زمانہ کم ہو یا زیادہ ایک قول یہ ہے کہ مریضہ کا حکم وہی ہوگا جو اُس عورت کا حکم ہے جس کا حیض بغیر سبب کے رک گیا ہو۔

مستحاضہ کے بارے میں امام مالک کی رائے ہے کہ اس کی عدت ایک سال ہے جبکہ وہ دونوں خون میں تمیز نہ کر سکے۔ اگر وہ تمیز کرلے تو امام مالک کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس کی عدت ایک سال ہے۔ دوسرے قول کے مطابق وہ تمیز پر عمل کرے گی اور قروء سے عدت گزارے گی۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر وہ تمیز کرلے تو عدت قروء کے مطابق ہے اور اگر تمیز نہ کر سکے تو عدت تین ماہ کی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب خون رک جائے تو تمیز کے حساب سے عدت گزارے۔ حیض کا رنگ گہرا سرخ ہوتا ہے اور طہر کا ہلکا پیلا ہوتا ہے۔ اگر اس پر خون کا اطلاق ہو تو ایام صحت میں اس کی حیض کے جو دن ہوتے ہیں اس کے حساب سے عدت شمار کرے۔

امام مالک نے سال بھر کی جو بات کہی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اسے اُس عورت کے مماثل قرار دیا ہے جو حیض والی ہو مگر اسے حیض نہ آتا ہو۔ امام شافعی نے ایام حیض سے واقف عورت کو اپنی واقفیت پر عمل کرنے کا مشورہ دیا ہے کیوں کہ انہوں نے اسے نماز پر قیاس کیا ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے مستحاضہ سے فرمایا تھا:

أُترُ كِي الصَّلٰوۃَ أيَامَ أَقرائِکِ فإذا ذَهَبَ عَنکِ قَذَرُها غسِلِي الدَّمَ

(قروء ایام میں نماز چھوڑ دو جب اس کی گندگی دور ہو جائے تو خون کو دھولو۔)

عورت کی تمیز کا اعتبار کرنے والوں کی دلیل فاطمہ بنت حبیش کے لیے اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان ہے:

إذَا كَانَ دمُ الحَيْضِ فَإِنَّهُ دَمٌ أسوَدُ يُعرَفُ فإذَا كانَ ذالکِ فَأَمسِكِي عَنِ الصَّلوٰۃِ فإذَا كَانَ الأخرُ فَتوضَّئِيْ وَصَلِّيْ فإنَّما هُوَعَرَق

(جب حیض کا خون ہو تو یہ کالا خون ہے معروف ہے۔ یہ صورت حال ہو تو نماز سے باز رہو اور جب یہ ختم ہو جائے تو وضو بناؤ اور نماز پڑھ کیوں کہ یہ محض عرق ہے۔)

اس حدیث کی تخریج ابو داؤد نے کی ہے۔

حیض کا معاملہ واضح نہ ہو تو مہینوں سے عدت شمار کرنے کی رائے فقہا نے اس لئے اختیار کی ہے کہ عام طور سے معلوم ہے کہ عورت ہر ماہ ایام ماہواری سے گزرتی ہے اور حیض رک جانے کی صورت میں اللہ نے عدت کو مہینوں کے حساب سے شمار کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور حیض کا مخفی رہنا اس کے رک جانے کے مفہوم میں ہے۔

جو عورت اپنے بارے میں مشکوک ہو یعنی جو اپنے پیٹ میں کچھ محسوس کرے اور اسے حمل کا گمان ہو تو وہ مدت حمل سے زیادہ انتظار کرے۔ وہ زیادہ مدت کیا ہو؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق مسلک مالکی میں چالیس سال کی مدت ہے۔ دوسرے قول کے مطابق پانچ سال کی مدت اہل ظاہر کے نزدیک نو ماہ کی مدت ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حاملہ مطلقات کی عدت وضع حمل ہے کیوں کہ فرمان الٰہی ہے:

وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق: ۴)

(اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ اُن کا وضع حمل ہو جائے۔)

جو بیوی لونڈی ہو وہ بھی بعینہ انہی اقسام میں منقسم ہے یعنی حیض والی، یائسہ، مستحاضہ، حیض کی عمر ہو مگر اس کا حیض رک گیا ہو۔ اگر لونڈی سے حیض ہو تو جمہور کا مسلک ہے کہ اس کی عدت دو حیض ہے۔ داؤد اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ آزاد عورت کی مانند اس کی عدت بھی تین حیض ہوگی۔ ابن سیرین کی بھی یہی رائے ہے۔

اہل ظاہر نے آیت قرآنی کی عموم کو بنیاد بنایا ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرہ: ۲۲۸)

(جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو روکے رکھیں۔)

یہاں مطلقہ کا لفظ استعمال ہوا ہے جس میں لونڈی بھی شامل ہے۔

جمہور فقہا نے آیت کے عموم کو قیاس میں شبہ سے مخصوص کر دیا ہے۔ انہوں نے حیض کو طلاق اور حد کے مشابہ قرار دیا ہے یعنی غلامی کی حالت میں عدت بھی نصف ہو جائے گی۔ دو حیض کی حد اس لئے مقرر کی ہے کہ ایک حیض کا حصہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔

یائسہ یا کم سن مطلقہ لونڈی کے بارے میں امام مالک اور اکثر اہل مدینہ کی رائے ہے کہ اس کی عدت تین ماہ ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، ثوری، ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کی عدت آزاد عورت کا نصف یعنی ڈیڑھ مہینے ہے۔

جب ہم عموم کی تخصیص کی بات کرتے ہیں تو یہ ایک قیاس ہی ہے۔ گویا امام مالک کے قول میں اضطراب پایا جاتا ہے کبھی آیت کے عام کو اختیار کرتے ہیں جیسے یائسہ کے بارے میں اور کبھی قیاس کا سہارا لیتے ہیں جیسے حیض والی خواتین کے بارے میں جبکہ دونوں جگہوں میں قیاس ایک ہے۔

جس لونڈی کا حیض بغیر کسی سبب کے رک گیا ہو تو اس کا مسئلہ آزاد عورت ہی کی طرح ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے یہی حال مستحاضہ کا ہے اس پر علما کا اتفاق ہے کہ ہم بستری سے قبل مطلقہ پر کوئی عدت نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ دوران عدت طلاق رجعی سے رجوع کر لے پھر صحبت کرنے سے پہلے اس کو طلاق دے دے تو وہ از سر نو عدت گزارے گی یا نہیں؟ تمام فقہا کہتے ہیں کہ از سر نو عدت گزارے گی۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ پہلے طلاق کی عدت وہ باقی رہے گی یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔ داؤد کہتے ہیں کہ اس

پر نہ عدت کی تکمیل واجب ہے نہ از سر نو عدت گزارنا واجب ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ امام مالک کے نزدیک ہر رجوع عدت کو منہدم کر دیتا ہے اگر چہ صحبت نہ ہوئی ہو۔ سوائے ایلاء میں رجعت کے ایام شافعی کہتے ہیں کہ اگر رجوع کرنے کے بعد ہم بستری سے پہلے طلاق دی ہے تو عورت اپنی پہلی عدت پر باقی رہے گی۔ امام شافعی کا قول زیادہ واضح ہے۔ اسی طرح امام مالک کے نزدیک تنگ دست شوہر کے رجوع کی صحت انفاق پر منحصر ہے۔ اگر بیوی کا نفقہ دیتا ہے تو اس کا رجوع درست ہے اور عدت منہدم ہو جاتی ہے اگر طلاق ہوگئی ہے۔ اور اگر نفقہ نہیں دے سکتا تو بیوی اپنی پہلی عدت پر باقی رہے گی اور اگر دوران عدت اس نے دوسرے مرد سے شادی کر لی ہے تو اس سلسلہ میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک دونوں عدتوں کو باہم ملا دینے کی ہے اور دوسری روایت اس کی نفی کی ہے۔ پہلی روایت کی وجہ برأت رحم کا اعتبار کرنا ہے کیوں کہ دونوں عدتوں کی ملانے سے یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ دوسری روایت کی وجہ مدت کی عبادت قرار دینا ہے اس لئے ہم بستری کے تعدد کی وجہ سے عدت کا تعدد واجب ہو گیا۔

اگر لونڈی عدت طلاق کے دوران آزاد ہو جائے تو امام مالک کے نزدیک وہ لونڈی کی عدت پر باقی رہے گی۔ وہ آزاد عورت کی عدت کی پابند نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ طلاق بائن میں نہیں البتہ طلاق رجعی میں وہ آزاد عورت کی عدت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں وہ منتقل ہو جائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عدت کا تعلق احکام زوجیت سے ہے یا احکام تفریق سے؟ جن فقہا نے احکام زوجیت سے اس کا رشتہ جوڑا، انہوں نے کہا کہ اس کی عدت منتقل نہیں ہوگی اور جن کے نزدیک اس کا تعلق احکام تفریق سے ہے اُن کے مطابق عدت اسی طرح منتقل ہو جائے گی جیسے بیوی ہوتے ہوئے وہ آزاد ہوگئی ہوتی اور پھر اسے طلاق دی جاتی۔

فقہا نے طلاق بائن اور طلاق رجعی میں جو فرق کیا ہے وہ واضح ہے کیوں کہ طلاق رجعی میں احکام نکاح سے مشابہت ہے، اسی لئے اس میں متفقہ طور پر میراث چلے گی اگر شوہر مر جائے اور بیوی طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو۔ پھر یہ عدت وفات میں منتقل ہو جائے گی۔ یہ عدت پر بحث پہلی قسم تھی۔

دوسری قسم: احکام عدت

فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طلاق رجعی کی عدت گزارنے والی بیوی کے لیے نفقہ اور رہائش کی فراہمی شوہر پر واجب ہے، اسی طرح حاملہ خواتین کے لیے بھی فرمان الٰہی ہے:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ (الطلاق: ٦)

(ان کو (زمانہ عدت میں) اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو جیسی کچھ بھی جگہ تمہیں میسر ہو۔)

وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق: ٦)

(اور اگر وہ حاملہ ہوں تو اُن پر اس وقت تک خرچ کرتے رہو جب تک ان کا وضع حمل نہ ہو جائے۔)

البتہ فقہا کے درمیان طلاق بتہ (بائن طلاق) حاصل کرنے والی خاتون کی رہائش اور نفقہ کے بارے تین جبکہ وہ حاملہ نہ ہو تین رایوں کے مطابق اختلاف ہے:

ایک قول کے مطابق اسے نفقہ اور رہائش دونوں ملے گا۔ یہ کوفیوں کی رائے ہے۔

دوسرے قول کے مطابق اسے نہ نفقہ ملے گا نہ رہائش۔ یہ امام احمدؒ، داؤدؒ، ابوثورؒ، اسحٰقؒ اور ایک جماعت کی رائے ہے۔

تیسرا قول ہے کہ اسے رہائش فراہم ہوگی مگر نفقہ نہیں ملے گا۔ یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت میں اختلاف اور ظاہر کتاب کا اس سے تعارض ہے۔ نفقہ اور رہائش دونوں کو واجب نہ ماننے والے حدیث فاطمہ بنت قیسؓ سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتی ہیں کہ ''رسول اللہ ﷺ کے دور میں میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں۔ میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی مگر آپؐ نے میرے لئے نہ تو رہائش کا حکم دیا نہ نفقہ کا، اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

إِنَّمَا السُّکْنیٰ وَ النَّفَقَةُ لِمَنْ لِزَوْجِها عَلَیها الرَّجْعَةُ

(رہائش اور نفقہ اس بیوی کے لیے ہے جس کے شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہو۔)

یہ قول صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور جابر بن عبداللہؓ سے منقول ہے۔

جن فقہا نے رہائش کو واجب قرار دیا ہے نفقہ نہیں، انہوں نے امام مالک کی الموطا کی روایت سے استدلال کیا ہے جو حدیث فاطمہؓ کے سلسلہ میں منقول ہے۔ اس روایت کے مطابق اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَیسَ لَکِ عَلَیهِ نَفَقَةٌ

(شوہر پر تمہارا نفقہ واجب نہیں ہے۔)

اور انہیں ابن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کا حکم دیا۔ اس روایت میں رہائش فراہم نہ کرنے کا تذکرہ نہیں ہے اس لئے آیت قرآنی کا عام مفہوم باقی رہا۔

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ (الطلاق : ٦)

(ان کو (زمانہ عدت میں) اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو جیسی کچھ بھی جگہ تمہیں میسر ہو۔)

ابن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کے حکم نبوی کی توجیہ فقہا نے یہ کی ہے وہ بدزبان تھیں۔

نفقہ اور رہائش دونوں کو واجب قرار دینے والے قرآن کے عام حکم سے استدلال کرتے ہیں۔ سورہ طلاق آیت ۶ میں رہائش فراہم کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے وہ بالکل عام ہے۔ اور نفقہ واجب اس لئے ہے کہ طلاق رجعی میں، حاملہ خاتون کے معاملہ میں اور خود زوجیت میں رہائش کی فراہمی کا جو حکم ہے یہ اسی کے تابع اور ماتحت ہے۔ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے اس حدیث فاطمہؓ کے بارے میں فرمایا کہ ''ہم ایک عورت کی وجہ سے اپنے نبی کی کتاب اور اس کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے'' آپ کا ارشاد آیت أَسْكِنُوهُنَّ کی جانب تھا۔ معروف سنت نبوی یہی ہے کہ جہاں رہائش واجب ہوئی آپ نے وہاں نفقہ کو بھی واجب ٹھہرایا۔ اس لئے اس مسئلہ میں بہتر یہی ہے کہ یا تو ظاہر کتاب اور معروف سنت پر عمل کرتے ہوئے دونوں چیزوں کو واجب کیا جائے یا حدیث فاطمہ کی روشنی میں اس عام کو خاص کیا جائے۔ نفقہ اور رہائش میں فرق کرنا دشوار ہے اور اس دشواری نے دلیل کو کمزور کر دیا ہے۔

یہ بات علم میں رہنی چاہئے کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ عدت تین چیزوں میں ہوتی ہے: طلاق میں، شوہر کی وفات میں،

آزادی کے بعد لونڈی کے اپنے آپ کو اختیار کرنے میں البتہ فسخ نکاح کی صورت میں عدت ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے واجب مانتے ہیں۔

عدت ہی سے عدتِ وفات کے احکام ہیں اسی لئے اس مقام پر ہم ان کا بھی تذکرہ کر رہے ہیں:

مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آزاد شوہر سے طلاق پانے والی آزاد بیوی کی عدت چار ماہ دس دن ہے قرآن کہتا ہے:

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً (البقرہ: ۲۳۴)

(وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دن روکے رکھیں۔)

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حاملہ اور لونڈی کی عدت کیا ہو جبکہ چار ماہ دس دن میں اس کا حیض نہ آئے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس عدت کی شرط تکمیلی یہ ہے کہ اس مدت میں ایک حیض نہ آئے تو اس کا معاملہ مشکوک ہے اور وہ مدت حمل تک رکی رہے گی۔ آپ سے ایک اور قول منقول ہے کہ بسا اوقات اس کے حیض نہ آنے کا امکان ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسے شک نہ ہو اور یہ اُس صورت میں ہوگا جبکہ حیض میں اس کا معمول عدت کی مدت سے زیادہ کا ہو۔ اور اس کی دو شکلیں ہوسکتی ہیں: یا تو یہ موجود نہ ہوگی یعنی چار ماہ سے زائد کی مدت میں حیض والی عورت نہ ہوگی یا شاذ و نادر ہوگی اور اگر اس طرح کی کوئی عورت موجود ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے ایک قول کے مطابق حیض آنے تک انتظار کرے گی۔ ابن القاسم نے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ شادی کرلے گی جبکہ عدت وفات مکمل کرلے اور حمل ظاہر نہ ہوا ہو۔ جمہور فقہا امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ثوری کا یہی مسلک ہے۔

جس حاملہ کا شوہر وفات پا چکا ہو، اس کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ اس کی عدت وضع حمل کی مدت ہے۔

أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق: ۴)

(اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ اُن کا وضع حمل ہوجائے۔)

قرآن کی یہ آیت اگرچہ طلاق کے بارے میں ہے۔ مگر اس کا حکم عام ہے۔ ان کی دلیل امّ سلمہؓ کی یہ حدیث بھی ہے کہ سبیعہ الأسلمیہ نے اپنے شوہر کی وفات کے پندرہ دن کے بعد بچہ دیا۔ پھر وہ اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں تو آپؐ نے فرمایا

قَدْ حَلَلْتِ فَانْكِحِيْ مَنْ شِئْتِ

(تم حلال ہوگئی ہو اب جس سے چاہو نکاح کرلو۔)

امام مالک نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس کی عدت دونوں میں سے آخری مدت ہوگی۔ اُن کی مراد حمل اور عدت وفات کی تکمیل میں سے جو طویل ترین مدت ہو۔ اسی طرح کا قول حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے۔ ان کے حق میں دلیل یہ ہے کہ حاملہ والی آیت اور عدت وفات والی آیت کو اسی طرح جمع کیا جاسکتا ہے۔

لونڈی جس شخص کے لئے حلال ہو اگر اس کی وفات ہوجائے تو یہ لونڈی یا تو بیوی ہوگی یا ملک یمین ہوگی یا اُمّ ولد ہوگی یا اُمّ ولد کے علاوہ ہوگی۔ اگر وہ بیوی ہے تو جمہور فقہا اس کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف قرار دیتے ہیں۔ جمہور نے اسے عام عدت پر قیاس کیا ہے۔ اہل ظاہر کے نزدیک اس کی عدت آزاد عورت کی عدت ہے یہی معاملہ ان کے نزدیک تعمیم پر عمل کرنے کی وجہ سے عدتِ طلاق کا بھی ہے۔

اُمّ ولد کے بارے میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، لیث، ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کی عدت ایک حیض ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا یہی قول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر وہ حیض والی عورت نہ ہو تو تین ماہ کی عدت گزارے گی اور اسے رہائش فراہم ہوگی۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور ثوری کی رائے ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہے۔ یہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا قول ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کی عدت اُس آزاد عورت کی نصف عدت ہوگی جس کا شوہر وفات پا چکا ہو۔ ایک اور گروہ کی رائے ہے کہ اس کی عدت آزاد عورت کی عدت یعنی چار ماہ دس دن ہوگی۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ وہ بیوی نہیں ہے کہ عدت وفات گزارے، نہ وہ مطلقہ ہے کہ تین حیض شمار کرے۔ بس اُس کی برأت رحم کا معاملہ رہ جاتا ہے اور یہ ایک حیض سے حاصل ہوتا ہے۔ گویا اس لونڈی سے مشابہت ہوگئی جس کا آقا مر گیا ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال ہے کہ اس پر عدت واجب ہوگئی جبکہ وہ آزاد تھی۔ وہ اب بیوی نہیں ہے کہ عدت وفات گزارے اور نہ لونڈی ہے کہ لونڈی کی عدت شمار کرے اب تو آزاد عورت کی عدت سے اس کی برأت رحم ہوگی۔

جن فقہا نے اُمّ ولد پر عدت وفات واجب کی ہے اُنہوں نے اس حدیث کو پیش نظر رکھا ہے جو عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ ''ہم پر ہمارے نبی کی سنت کو گڈمڈ نہ کرو، اُمّ ولد کا آقا مر جائے تو اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے'' امام احمد نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس سے استدلال نہیں کیا ہے۔

جن فقہا نے اس پر آزاد عورت کی نصف عدت واجب کی ہے انہوں نے اس کی تشبیہ لونڈی بیوی سے دی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ شریعت اس میں خاموش ہے اور اس میں لونڈی اور آزاد عورت دونوں سے مشابہت پائی جاتی ہے مگر جن فقہا نے لونڈی کو بیوی کے مشابہ قرار دیا ہے اُن کا قول کمزور ہے اور اس سے بھی کمزور اُن لوگوں کا قول ہے جو اسے آزاد مطلقہ کی عدت کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

(دوسری فصل ملک یمین کی عدت پر فاضل مصنف نے الگ سے کلام نہیں کیا ہے بلکہ اس کے تمام مسائل پہلی فصل ہی میں سمو دیئے ہیں اس لئے یہ ایک طرح کا سہو ہے۔ مترجم)

باب ۔۲

مُتعہ طلاق

جمہور کی رائے ہے کہ مُتعہ (شوہر کی طرف سے مطلقہ کو جو سامان دیا جائے) ہر مطلقہ کے لیے واجب نہیں ہے۔ اہل ظاہر کا ایک گروہ کہتا ہے کہ متعہ ہر مطلقہ کو دینا واجب ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک متعہ دینا واجب نہیں مستحب ہے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔

بعض مطلقہ خواتین کے لیے متعہ کے وجوب کے قائل فقہا آپس میں مختلف رائے رکھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک متعہ اُس عورت کے لیے واجب ہے جسے ہم بستری سے قبل طلاق دی گئی ہو اور اس کا مہر متعین نہ ہوا ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مُتعہ ہر مطلقہ کے لیے واجب ہے جبکہ تفریق کی پہل شوہر کی جانب سے ہوئی ہو اِلّا یہ کی اس کا مہر متعین ہو گیا ہو اور ہم بستری سے قبل طلاق دے دی گئی ہو۔ یہی جمہور علما کی رائے ہے۔

امام ابوحنیفہ نے قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً (الأحزاب: ۴۹)

(اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہاری طرف ان پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کے پورا ہونے کا تم مطالبہ کر سکو۔ لہٰذا انہیں کچھ مال دو اور بھلے طریقے سے رخصت کرو۔)

اس آیت میں متعہ کو ہاتھ لگانے سے مشروط کر دیا گیا ہے۔ نیز فرمایا:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ (البقرہ: ۲۳۷)

(اور اگر تم نے ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دی ہو لیکن مہر مقرر کیا جا چکا ہو تو اس صورت میں نصف مہر دینا ہو گا۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مہر کی تعیین ہو چکی ہو اور صحبت نہ ہوئی ہو تو عورت کے لیے کوئی متعہ نہیں ہے اس لئے کہ جب مہر اس کے لیے واجب نہیں ہے تو متعہ کا واجب نہ ہونا بدرجۂ اولیٰ ثابت ہو گا۔ مگر یہ بخدا محض خیالی ہے کیوں کہ جہاں مہر واجب نہیں کیا گیا ہے وہاں اس کا قائم مقام متعہ کو قرار دیا گیا ہے۔ اور جہاں نصف مہر کی واپسی کا حکم ہے وہاں کچھ واجب نہیں کیا گیا ہے۔

امام شافعی درج ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ (البقرہ: ۲۳۶)

(اس صورت میں انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہئے۔ خوشحال آدمی اپنی مقدرت کے مطابق اور غریب اپنی مقدرت کے

مطابق معروف طریقہ سے دے۔)

اُن کے نزدیک یہاں متعہ دینے کا جو حکم ہے وہ تمام مطلقہ خواتین کے لیے عام ہے سوائے اُس عورت کے جس کا مہر متعین ہو اور ہم بستری سے قبل اُسے طلاق دے دی گئی ہو۔

علما ظاہر یہ حکم خداوندی کو عموم پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی رائے ہے کہ خلع یافتہ کو متعہ نہیں ملے گا کیوں کہ وہ خود معاوضہ ادا کرتے ہیں گویا اُس عورت کا معاملہ ہو گیا جس کا مہر متعین ہو گیا اور ہم بستری سے قبل اسے طلاق دے دی گئی۔

علما ظاہر یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم شرعی ہے اور خلع یافتہ لین دین دونوں کرے گی۔

امام مالک نے متعہ دینے کے حکم خداوندی کو استحباب پر محمول کیا ہے کیوں کہ آیت کا آخری حصہ کہتا ہے:

حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (البقرہ: ۲۳۶)

(یہ حق ہے نیک آدمیوں پر۔)

اور جو بطور احسان ہو وہ واجب نہیں ہوتا۔

عدت گزار مطلقہ پر ترک زینت واجب ہے یا نہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک ترک زینت لازم نہیں ہے۔

باب ۔۳

دو حکم مقرر کرنے کا اصول

علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ زوجین میں اگر اختلاف ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کون حق پر ہے اور کون باطل پر تو دو حکم متعین کئے جا سکتے ہیں۔ فرمان الٰہی ہے:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا (النساء : ۳۵)

(اور اگر تم لوگوں کو کہیں میاں اور بیوی کے تعلقات بگڑ جانے کا اندیشہ ہو تو ایک حکم مرد کے رشتہ داروں میں سے اور ایک عورت کے رشتہ داروں میں سے مقرر کرو۔)

اس پر اجماع ہے کہ دونوں حکم طرفین کی جانب سے ہوں یعنی ایک مرد کے رشتہ داروں میں سے ہو اور دوسرا عورت کے رشتہ داروں میں سے ہو اِلّا یہ کہ کسی فریق کے پاس مناسب حال آدمی نہ ہو تو دوسرے فریق سے دونوں حکم لئے جا سکتے ہیں۔ اس پر بھی علما کا اجماع ہے کہ اگر دونوں حکم مختلف الرّائے ہوں تو دونوں کی رائے نافذ نہ ہوگی۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ دونوں حکم متفق ہوں تو ان کا مصالحانہ فیصلہ بغیر کسی وکیل کے نافذ ہوگا۔

اس میں اختلاف ہے کہ دونوں حکم اگر زوجین میں تفریق کرانے پر متفق ہو جائیں تو اس کے لیے شوہر کی اجازت درکار ہوگی یا نہیں؟

امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ تفریق و مصالحت کی دونوں صورتوں میں بغیر کسی وکیل کے اور بغیر زوجین کی اجازت کے دونوں حکم اپنی رائے نافذ کر سکتے ہیں۔

امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان دونوں کے اصحاب کی رائے ہے کہ حکم تفریق اسی وقت کرا سکتے ہیں جبکہ شوہر نے تفریق کی اجازت دے دی ہو۔

امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت علیؓ سے منقول ہے۔ آپ نے دونوں حکم کے بارے میں فرمایا کہ دونوں کو مصالحت اور تفریق کرانے کا حق حاصل ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار صرف شوہر کو یا اس کے وکیل کو حاصل ہو۔

اگر حکمین تین طلاق کا فیصلہ کریں تو اس بابت مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم اسے ایک طلاق قرار دیتے ہیں اور اشہب اور المغیرہ کہتے ہیں کہ تین طلاق مانی جائے گی۔ اصل یہ ہے کہ طلاق کا حق صرف مرد کو حاصل ہے اِلّا یہ کہ اس کے برخلاف دلیل ہو۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اس حدیث علیؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے حکمین سے سوال کیا کہ تمہیں معلوم ہے کہ تمہیں کیا کرنا ہے؟ اگر دونوں میں مصالحت ہو جائے تو مصالحت کرا دینا اور اگر دونوں میں تفریق کی نوبت آئے تو تفریق کرا دینا۔ چنانچہ عورت نے کہا کہ میں کتاب اللہ کے فیصلہ پر راضی ہوں خواہ میرے حق میں ہو یا خلاف، مرد نے کہا، میں تفریق پر راضی نہیں ہوں۔ تب حضرت علیؓ نے فرمایا: بخدا، تم یہاں سے نہیں جا سکتے جب تک کہ عورت کی طرح تم بھی اقرار نہ کرلو۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح آپؓ نے شوہر کی اجازت کا اعتبار کیا امام مالک حکمین کی تشبیہ سلطان سے دیتے ہیں اور اگر معاملہ واضح ہو تو سلطان ضرر کی وجہ سے طلاق دے سکتا ہے۔

کتاب الایلاء

اس باب میں اصل یہ فرمان الٰہی ہے:

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ (البقرہ:۲۲۶)

(جولوگ اپنی عورتوں سے تعلق نہ رکھنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں اُن کے لیے چار مہینے کی مہلت ہے۔)

ایلاء کے معنیٰ ہیں کہ مرد اپنی بیوی سے چار ماہ یا چار ماہ سے زائد یا غیر متعین مدت تک تعلق زن وشونہ رکھنے کی قسم کھالے۔فقہا نے ایلاء کے مسئلہ میں مختلف مواقع پر اختلاف کیا ہے۔جیسے یہ کہ کیا قرآن میں متعین چار ماہ کی مدت ختم ہونے پر عورت کو طلاق ہو جائے گی یا طلاق اس طرح ہوگی کہ چار ماہ گزرنے پر مرد کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو طلاق دے دے اور چاہے تو بیوی کو اپنے پاس رکھے؟

کیا ایلاء ہر قسم سے واقع ہو جاتا ہے یا صرف اُن قسموں سے واقع ہوتا ہے جو شریعت میں مباح ہیں؟

بغیر قسم کے ہم بستری سے پرہیز کرنے لگے تو کیا شوہر ایلاء کے حکم میں داخل ہوگا؟

کیا مولی (ایلا کرنے والا) وہ ہے جو چار ماہ یا اس سے زائد کی مدت سے اپنی قسم کو مقید کرے؟ یا مولی وہ ہے جس کی قسم سرے سے کسی مدت کے ساتھ مشروط نہ ہو؟

ایلاء میں طلاق بائن واقع ہوگی یا طلاق رجعی؟

اگر شوہر طلاق اور رجوع سے انکار کرے تو کیا قاضی طلاق دے سکتا ہے؟

ایلاء کے بعد اگر شوہر طلاق دینے کے بعد رجوع کرلے تو کیا ایلاء مکرر ہوگا یا نہیں؟

ایلاء میں رجوع کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ مرد نے دوران عدت ہم بستری کی ہو؟

کیا غلام کے ایلاء کا وہی حکم ہے جو آزاد مرد کے ایلاء کا ہے؟

مدت ایلاء ختم ہونے کے بعد اگر طلاق دی ہے تو کیا کوئی اور عدت بیوی پر لازم ہے؟

ایلاء کے مسئلہ میں فقہا کے اختلافی مسائل یہی ہیں جن کی نوعیت اصولی ہے۔ہم ہر مسئلہ میں علما کا اختلاف بیان کریں گے اور ان کے دلائل اور اسباب اختلاف کا حسب معمول تجزیہ کریں گے۔

پہلا مسئلہ: مدّت ایلاء

چار ماہ کی مدت کے خاتمہ سے طلاق ہوگی یا نہیں؟ اس اختلافی مسئلہ میں امام مالک، امام شافعیؒ امام احمد، ابوثور، داؤد اور لیث کی رائے ہے کہ یہ منحصر ہوگا شوہر پر کہ چار ماہ گزرنے کے بعد وہ رجوع کرلے یا طلاق دے دے۔حضرات صحابہ میں سے علیؓ اور ابن عمرؓ کی بھی یہی رائے ہے۔اگرچہ دوسرے اقوال بھی ان سے مروی ہیں مگر صحیح روایت یہی ہے۔

امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب، ثوری اور تمام کوفی فقہا کہتے ہیں کہ چار ماہ ختم ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے الاّ یہ کہ وہ رجوع کرلے یہ حضرت ابن مسعودؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔

سبب اختلاف قرآن کی اس آیت کا مفہوم ہے:

فَإِنْ فَآؤُو فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (البقرہ: ۲۲۶)

(اگر انہوں نے رجوع کر لیا تو اللہ معاف کرنے والا رحیم ہے۔)

اختلاف اس میں ہے کہ فَإِنْ فَآءُو کا مطلب کیا ہے؟ چار ماہ کے ختم ہونے سے قبل رجوع مراد ہے یا اس کے بعد کا رجوع مراد ہے؟ جن فقہا نے چار ماہ کی مدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کرنا مراد لیا ہے اُن کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے اور آیت قرآنی:

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (البقرہ: ۲۲۷)

(اور اگر انہوں نے طلاق ہی کی ٹھان لی ہو تو جانے رہیں کہ اللہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔)

میں عزم، کا مطلب یہ لیا ہے کہ مدت ختم ہونے سے پہلے رجوع نہ کرے۔

جن فقہا نے رجوع کی شرط کو مدت ایلاء کے خاتمہ کے بعد منطبق کیا انہوں نے عَزَمُوا الطَّلَاق کا معنیٰ یہ سمجھا ہے کہ اب شوہر زبان سے بھی طلاق دے دے۔

مندرجہ بالا آیت میں مالکی فقہا کے لیے چار دلائل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت میں چار ماہ کی مہلت شوہر کے لیے ہے بیوی کے لیے نہیں۔ مدت اس اعتبار سے دین موجل میں مدت اُجل کے مشابہ ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے طلاق کو شوہر کے فعل سے متعلق کیا ہے اور احناف کے نزدیک شوہر کی جانب طلاق کی نسبت مجازاً ہی کی جاسکتی ہے مگر ظاہر کو چھوڑ کر مجاز اختیار کرنے کے لیے کوئی دلیل چاہئے۔

تیسری دلیل یہ آیت ہے:

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (البقرہ: ۲۲۷)

اس آیت کا تقاضا ہے کہ طلاق اس طرح واقع ہو جس کی سماعت ممکن ہو سکے۔ اور یہ مدت کے خاتمہ سے نہیں بلکہ لفظ کی ادائیگی سے ہو سکتی ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ آیت فَإِنْ فَآءُو میں ف تعقیب کے معنی میں واضح ہے اس سے معلوم ہوا کہ رجوع مدت کے بعد ہے۔ بسا اوقات مالکیہ نے اس مدت کو مدت عتق سے تشبیہ دی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے اس مدت ایلاء کو رجعی طلاق کی عدت سے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ عدت کا قانون اسی لئے بنایا گیا کہ بعد میں ندامت نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ احناف نے ایلاء کو طلاق رجعی سے مشابہ سمجھا ہے اور مدت ایلاء کو عدت کے مشابہ قرار دیا ہے۔ یہ مشابہت قوی ہے۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

دوسرا مسئلہ: ایلاء کی قسم

جس قسم سے ایلاء واقع ہوتا ہے اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک ہر قسم سے ایلاء واقع ہو جاتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ انہی قسموں سے ایلاء واقع ہو گا جو شرع میں جائز ہیں یعنی اللہ یا اس کی کسی صفت کی قسم۔

امام مالک نے آیت ایلاء کے عموم کا اعتبار کیا ہے اور امام شافعی نے ایلاء کو کفارہ کی قسم سے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ دونوں قسموں پر شرعی حکم عائد ہوتا ہے اس لئے واجب ہے کہ دونوں قسمیں ایک نوعیت کی ہوں۔

تیسرا مسئلہ: ترک صحبت پر ایلاء کا حکم

بغیر قسم کھائے ہم بستری سے پرہیز کرنے لگے تو کیا یہ ایلاء کے حکم میں داخل ہوگا یا نہیں؟ جمہور کی رائے ہے کہ بغیر قسم کے شوہر پر ایلاء کا حکم لازم نہیں ہوگا۔ امام مالک اسے لازم قرار دیتے ہیں جبکہ ہم بستری ترک کر کے شوہر بیوی کو زک دینا چاہتا ہو خواہ اس نے قسم نہ کھائی ہو، جمہور نے ظاہر پر اعتماد کیا ہے اور امام مالک نے معنیٰ پر کیونکہ حکم تو اسی وقت لازم ہوگا جبکہ اس نے ترک صحبت کی نیت کی ہو خواہ اس نیت میں قسم کا اضافہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، ضرر دونوں حالتوں میں موجود ہے۔

چوتھا مسئلہ: ایلاء کی مدت

امام مالک اور ان کے ہم نوا کہتے ہیں کہ ایلاء کی مدت کا چار ماہ سے زائد ہونا ضروری ہے کیوں کہ ان کے نزدیک رجوع چار ماہ کے بعد ہی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایلاء کی مدت فقط چار ماہ ہے کیوں کہ ان کے نزدیک رجوع ان چار ماہ کے اندر ہے حسن اور ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ جب شوہر نے کسی مدت کی قسم کھالی خواہ وہ چار ماہ سے کم کی مدت ہو تو وقت قسم سے لے کر چار ماہ کے خاتمہ تک کی مدت اس کے لیے متعین ہوگی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ ہے جو قسم کھائے کہ کبھی اپنی بیوی کو ہاتھ نہیں لگائے گا۔

مدت کے سلسلہ میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت قرآنی بالکل مطلق ہے۔ رجوع کے وقت میں قسم کی نوعیت اور اس کی مدت میں اختلاف اس لئے ہے کہ ان تمام معانی کے سلسلہ میں آیت بالکل عام یا مجمل ہے۔ یہی حال ایلاء کرنے والے مرد اور اس کی بیوی کے وصف اور طلاق کی نوعیت میں اختلاف کا بھی ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ان میں شریعت خاموش ہے اور وہ ہیں ایلاء کے ارکان یعنی قسم کی معرفت رجوع کا وقت' مدت' ایلاء کرنے والے مرد اور اس کی بیوی کے وصف اور اس کی طلاق کی نوعیت۔

پانچواں مسئلہ: طلاق ایلاء کی نوعیت

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک طلاق ایلاء رجعی ہوگی کیوں کہ اس میں اصول یہ ہے کہ شرع میں جو طلاق واقع ہوا سے رجعی شمار کیا جائے اِلّا یہ کہ اس کے بائن ہونے کی دلیل موجود ہو۔

امام ابوحنیفہ اور ابوثور اسے طلاق بائن مانتے ہیں کیوں کہ رجعی ماننے کی صورت میں ضرر کا اندیشہ موجود ہے اس لئے کہ شوہر بیوی کو رجوع پر مجبور کر سکتا ہے۔

اختلاف کا سبب ایلاء سے مقصود مصلحت اور طلاق کے معروف اصول کے درمیان تعارض ہے۔ جن فقہا نے اصول کو غالب سمجھا انہوں نے ایلاء کو طلاق رجعی مانا اور جن کے نزدیک مصلحت غالب ہے وہ اسے طلاق بائن تصور کرتے ہیں۔

چھٹا مسئلہ: قاضی کا حقِ طلاق

اگر شوہر رجوع یا طلاق سے مکر جائے تو کیا قاضی طلاق دے سکتا ہے یا طلاق پر اس کے آمادہ ہونے تک اسے قید کر سکتا ہے؟ امام مالک

کہتے ہیں کہ قاضی طلاق دے سکتا ہے۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ قاضی اسے قید میں رکھے گا تاآنکہ وہ خود طلاق دینے پر آمادہ ہو جائے۔

ساتواں مسئلہ: ایلاء کی تکرار

ایلاء کے بعد اگر طلاق دے کر پھر رجوع کر لے تو کیا اس پر ایلاء کی تکرار لازم ہوگی؟

امام مالک کہتے ہیں کہ اگر رجوع کر لے پھر ہم بستری کرے تو اس پر ایلا کی تکرار لازم ہوگی اور طلاق رجعی اور طلاق بائن دونوں میں یہ لازم ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق بائن سے ایلاء ساقط ہو جائے گی۔ یہ امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ اسی قول کو المزنی اور علما کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے کہ طلاق کے بعد ایلاء کی تکرار نہیں ہوگی الّا یہ کہ قسم کا اعادہ کیا گیا ہو۔

اختلاف کا سبب مصلحت اور شرط ایلاء کے ظاہر میں تعارض ہے۔ اس لئے کہ شرع میں ایلاء معتبر نہیں ہے الّا یہ کہ خود اسی نکاح میں (دوسرے نکاح میں نہیں) قسم بھی ہو۔ لیکن اگر ہم اس کی رعایت کر لیں تو وہ ضرر باقی رہے گا جس کا ازالہ کرنا حکم ایلاء کا مقصد ہے۔ اسی لئے امام مالک کی رائے ہے کہ اگر ایلاء کا مفہوم موجود ہو تو بغیر قسم کے بھی ایلاء کا حکم نافذ ہوگا۔

آٹھواں مسئلہ: ایلاء کی عدت

ایلاء میں کیا بیوی پر عدت واجب ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ عدت واجب ہے۔ جابر بن زید کہتے ہیں کہ عدت واجب نہیں ہے جبکہ چار ماہ کی مدت میں تین حیض آ چکے ہوں۔ علما کا ایک گروہ ان کا ہم نوا ہے۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عدت کا مقصود برأت رحم ہے اور یہاں براءت حاصل ہو چکی ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وہ مطلقہ ہے اس لئے دوسری خواتین کی طرح اسے بھی عدت گزارنا چاہئے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ عدت میں عبادت و مصلحت دونوں جمع ہیں۔ جن حضرات نے مصلحت پر توجہ دی انہوں نے عدت کو واجب نہیں مانا اور جن فقہا نے اسے عبادت تصور کیا انہوں نے عدت کو واجب تسلیم کیا۔

نواں مسئلہ: غلام کا ایلاء

امام مالک کہتے ہیں کہ غلام کا ایلاء آزاد مرد کا نصف یعنی دو ماہ کا ہے۔ انہوں نے غلام پر حدود طلاق کے مسائل کے اطلاق پر قیاس کیا ہے۔ امام شافعی اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ غلام کا ایلاء آزاد کے ایلاء کی طرح ہے یعنی آیت عموم پر عمل کرتے ہوئے چار ماہ کی مدت ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمین کا تعلق غلام اور آزاد سے یکساں ہے اور ایلاء بھی ایک قسم ہے۔ انہوں نے اسے نامرد کی مدت پر بھی قیاس کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ایلاء سے جو نقص لازم آتا ہے اس میں مردوں کا نہیں عورتوں کا اعتبار کیا جائے گا جیسے عدت کا معاملہ ہے۔ اگر عورت آزاد ہے تو ایلاء آزاد مرد کا نافذ ہوگا اگر چہ شوہر غلام ہو۔ اور اگر وہ لونڈی ہے تو آزاد مرد کا نصف قابل نفاذ ہوگا۔ ایلاء کو حدود پر قیاس کرنا اچھا نہیں ہے کیوں کہ غلام کی حد آزاد کی حد سے کم ہے کیوں کہ غلام کی بدکرداری کی شناعت کم ہے جبکہ آزاد شخص کی بدکرداری کی شناعت بہت سخت ہے۔ ایلاء کی مدت میں شوہر کے لئے وسعت و سہولت اور بیوی کے نقصان کے ازالہ کو جمع کر دیا گیا

ہے۔ اگر ہم اس سے کم مدت کو مان لیں تو اس شوہر کی زحمت بڑھ جائے گی اور بیوی کا نقصان بھی کم نہیں ہوگا اور آزاد شخص رفع ضرر اور سہولت کا زیادہ حقدار ہے اس لئے اس قیاس کی روشنی میں واجب ہوگا کہ ایلاء میں کوئی کمی صرف اسی وقت ہو جبکہ شوہر غلام اور بیوی آزاد ہو مگر یہ بات کسی نے نہیں کہی ہے اس لئے دونوں کو برابر قرار دینا واجب ہے۔

جو فقہا ایلاء کی مدت میں غلامی کی تاثیر کے قائل ہیں اُن کے درمیان ایلاء کے بعد غلامی کے ختم ہونے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ مرد آزاد کے ایلاء میں منتقل ہوگا یا نہیں؟

امام مالک کے نزدیک غلامی کا ایلاء آزادی کے ایلاء میں تبدیل نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ تبدیلی جائز ہے۔ چنانچہ لونڈی اگر آزاد ہو جائے جبکہ اس کے شوہر نے اس سے محبت نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو مرد آزاد کا ایلاء اس پر نافذ ہوگا۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ کم سن لڑکی جس سے ہم بستری نہیں کی جا سکتی اس پر ایلاء نافذ نہیں ہوگا اور اگر شوہر نے قسم کھالی ہے اور اس کی مدت طویل ہے تو جس دن وہ بالغ ہوگی اُس دن سے چار ماہ شمار کرے گی کیوں کہ اس لڑکی سے ہم بستری نہ کی جائے تو اسے کوئی نقصان نہیں ہے۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ خصّی پر ایلاء نہیں ہے اور نہ اُس شخص پر ایلاء ہے جو ہم بستری کی قدرت نہ رکھتا ہو۔

دسواں مسئلہ: عدت میں رجوع کی شرط

کیا ایلاء کرنے والے کے لیے رجوع کی شرط یہ ہے کہ وہ عدت میں ہم بستری کرے یا نہیں؟ جمہور فقہا کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیماری یا اس کی طرح کسی اور عذر کے بغیر شوہر نے دوران عدت ہم بستری نہیں کی تو شوہر کو اب رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اور بیوی اپنی عدت میں رہے گی اور عدت ختم ہونے کے بعد شوہر کے لیے رجوع کی کوئی سبیل نہ ہوگی۔

جمہور فقہا کا استدلال یہ ہے کہ دوران عدت رجوع کرنے سے ایلاء پھر ہوگا یا نہیں ہوگا اگر دوبارہ ایلاء ہوا تو قابل اعتبار نہ ہوگا اور رجوع کے وقت ہی سے ایلاء کا شمار ہوگا اور اگر دوبارہ ایلاء نہ ہوا تو سرے سے اس کا اعتبار نہیں ہوگا سوائے اس ملک کے جس کے مطابق ایلاء بغیر قسم کے بھی واقع ہو جاتا ہے۔ بہرحال صورت جو بھی ہو چار مہینوں کا اعتبار وقت رجوع ہی سے ہوگا۔

امام مالک کا استدلال یہ ہے کہ طلاق سے رجوع رفع ضرر کے لیے ہے اگر ضرر رفع ہو جائے تو رجوع کی صحت معتبر ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال نفقہ نہ دینے والے تنگ دست شوہر کی ہے اگر وہ طلاق دینے کے بعد رجوع کرلے تو اس کی خوشحالی کی بنا پر اس کا رجوع صحیح مانا جائے گا۔

اختلاف کا سبب قیاس شبہ ہے۔ جن فقہا نے رجوع کو از سر نو نکاح کے مشابہ قرار دیا انہوں نے اس میں ایلاء کی تجدید کو واجب قرار دیا۔ اور جن فقہا نے اسے طلاق دینے والے کے رجوع سے مشابہ تصور کیا کیونکہ ضرر رفع ہوا ہے۔ انہوں نے اسے اصل پر باقی رکھا۔

کتاب الظّہار

ظہار کی اصل کتاب وسنت میں موجود ہے قرآن کریم صراحت کرتا ہے:

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا (المجادلة:۳)

(جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر اپنی اس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔)

سنت میں حضرت خولہ بنت مالک بن ثعلبہؓ کی حدیث ہے۔ وہ بیان کرتی ہیں کہ میرے شوہر اویس بن الصامت نے مجھ سے ظہار کیا۔ میں نے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی۔ اللہ کے رسول ﷺ مجھ سے اس بارے میں بحث کر رہے تھے۔ آپؐ نے کہا کہ "اللہ سے ڈرو، تمہارا چچازاد ہے" میں وہاں سے نکلی ہی تھی کہ اللہ نے یہ آیت نازل کی:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا (المجادلة: ۱)

(اللہ نے سن لی اس عورت کی بات جو اپنے شوہر کے معاملے میں تکرار کر رہی ہے اور اللہ سے فریاد کئے جاتی ہے، اللہ تم دونوں کی گفتگو سن رہا ہے۔)

آپؐ نے فرمایا "شوہر ایک غلام آزاد کرے" خولہؓ نے کہا ان کے پاس نہیں ہے۔ آپؐ نے فرمایا "پھر دو مسلسل مہینوں کے روزے رکھے" انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول وہ بہت بوڑھے ہیں روزہ نہیں رکھ سکتے۔ آپ نے فرمایا "تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے" انہوں نے عرض کیا: صدقہ کے لیے ان کے پاس کچھ نہیں ہے۔ آپؐ نے فرمایا: میں ایک مشک کھجور سے اس کی مدد کرتا ہوں، انہوں نے کہا میں بھی ایک مشک کھجور کے لیے تیار ہوں آپؐ نے فرمایا: بہت خوب جاؤ اور ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا انتظام کرو۔ اس حدیث کی تخریج ابوداؤد نے کی ہے اور ایک حدیث مسلمہ بن صخر البیاض سے بھی مروی ہے۔

ظہار کے مسائل پر گفتگو سات فصلوں میں منقسم ہے:

پہلی فصل	ظہار کے الفاظ
دوسری فصل	کفارہ واجب ہونے کی شرائط
تیسری فصل	کس سے ظہار درست ہے
چوتھی فصل	ظہار کرنے والے کے لیے ممنوع اُمور
پانچویں فصل	کیا نکاح کی تکرار سے ظہار مکرر ہو سکتا ہے؟
چھٹی فصل	کیا اس پر ایلاء داخل ہو سکتا ہے؟
ساتویں فصل	کفارۂ ظہار کے احکام

پہلی فصل

ظہار کے الفاظ

فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنی بیوی سے کہے کہ تو میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے' تو یہ ظہار ہے البتہ امر اختلافی ہے کہ وہ پیٹھ کے علاوہ کسی اور عضو کا نام لے لے یا ماں کے علاوہ ان خواتین کی پیٹھ کا تذکرہ کرے جن سے نکاح کرنا ابدی طور سے حرام ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک اسے بھی ظہار مانتے ہیں۔ علما کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ماں اور پیٹھ کے الفاظ جب تک نہ ہوں وہ ظہار نہیں ہوسکتا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر اس عضو کا نام لینے سے ظہار ہوگا جس کی طرف دیکھنا حرام ہے۔

اختلاف کا سبب معنی اور ظاہر میں تعارض ہے۔ تحریم کے معنیٰ میں خواہ ماں کا ذکر ہو یا دوسری محرم خواتین کا، پیٹھ کا لفظ بولا جائے یا کوئی اور عضو، سب یکساں ہیں اور شرع کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ اسی جملے کو لیا جائے جس میں پیٹھ اور ماں کے الفاظ موجود ہوں۔

اگر شوہر کہے کہ بیوی میری ماں کی طرح ہے اور پیٹھ کا لفظ استعمال نہ کرے تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا کیوں کہ اس جملے سے بیوی کی تعظیم و تکریم بھی مراد ہوسکتی ہے۔ امام مالک اسے ظہار مانتے ہیں۔

اگر کوئی اپنی بیوی کو کسی ایسی اجنبی خاتون کے مشابہ قرار دے جو اس کے لیے دائمی طور سے حرام نہ ہو تو امام مالک کے نزدیک یہ بھی ظہار ہے جبکہ ابن لماجشون کے نزدیک یہ ظہار نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دینا جو ابدی طور سے حرام نہ ہو کیا اُس عورت سے مشابہ قرار دینے کی مانند ہے جو دائمی طور پر حرام ہے۔

دوسری فصل

وجوب کفارہ کی شرطیں

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اگر مرد رجوع کرلے تو ظہار میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ مجاہد اور طاؤس کی شاذ رائے ہے کہ رجوع نہ کرنے کے باوجود کفارہ واجب ہے۔ جمہور کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا (المجادلة:۳)

(جولوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر اپنی اس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔)

یہ آیت کفارہ کے رجوع سے متعلق ہونے میں نص ہے۔ قیاس کے طریقہ سے استدلال یہ ہے کہ ظہار کفارہ یمین کے مشابہ ہے جس طرح کفارہ مخالفت ہی سے یا ارادہ مخالفت ہی سے لازم ہوتا ہے اسی طرح ظہار کا معاملہ بھی ہے۔

مجاہد اور طاؤس کی دلیل یہ ہے کہ ایک ایسا معنی ہے جو بڑا کفارہ واجب کرتا ہے اس لئے ظہار خود موجب کفارہ ہے کسی زائد مفہوم کی وجہ سے موجب نہیں ہے جیسے قتل اور روزہ توڑنے کا کفارہ ہے۔ ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ یہ دور جاہلیت کے طلاق کا طریقہ تھا

جس کی حرمت کفارہ کی ادائیگی سے منسوخ ہوگئی۔ اور آیت کے حصہ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ اب یہ اسلام کی طرف پلٹ آئے ہیں تو کفارہ ادا کر کے ظہار کو ختم کرلیں۔

وجوب کفارہ کے لیے رجوع کی شرط کے قائل فقہا اس امر میں اختلاف رکھے ہیں کہ رجوع سے کیا مراد ہے؟

امام مالک سے اس سلسلہ میں تین روایتیں منقول ہیں:

ایک روایت کے مطابق مرد بیوی کو رکھنے کا عزم کرے اور صحبت بھی کرے۔ دوسری روایت کے مطابق مرد بس ہم بستری کا عزم کرلے۔ ان کے اصحاب سے منقول مشہور صحیح روایت یہی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی بھی یہی رائے ہے۔ تیسری روایت یہ ہے کہ ہم بستری خود رجوع کے ہم معنیٰ ہے۔ ان کے اصحاب کے نزدیک یہ روایت سب سے کمزور ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ رجوع خود بیوی کو روکے رکھنا ہے۔ اتنا عرصہ ظہار کے بعد گزرا جس میں وہ بیوی کو طلاق دے سکتا تھا مگر اس نے طلاق نہیں دی تو اس سے خود ثابت ہوگیا کہ اس نے رجوع کرلیا ہے اور اس پر کفارہ لازم ہوگا کیوں کہ ایک ایسے زمانہ تک اس کی اقامت جس میں وہ طلاق دے سکتا تھا مگر طلاق نہیں دی' خود بیوی کی روکنے کا قائم مقام ہے یا اس کی دلیل ہے۔

داؤد اور اہل اظہار کہتے ہیں کہ آیت میں لفظ عوذ' کا مطلب دوبارہ ظہار کے الفاظ کو ادا کرنا ہے۔ اگر مرد نے دوبارہ ظہار نہیں کیا ہے تو اس پر 'عوذ' کا اطلاق نہیں ہوگا اور نہ کفارہ واجب ہوگا۔

امام مالک کی مشہور روایت کی دلیل دو اصولوں پر قائم ہے:

پہلا اصول یہ ہے کہ آیت ظہار سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ اس میں کفارہ کا وجوب اسی وقت ہو جبکہ ظہار سے اُس نے جس چیز کو حرام کرلیا تھا اسے دوبارہ عمل میں لانے کا ارادہ کرے اور وہ ہم بستری ہے۔ جب صورت یہ ہے تو رجوع یا تو خود ہم بستری سے ہو جائے گا۔ یا ہم بستری کا عزم و ارادہ کرنے سے رجوع واقع ہوگا۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ خود ہم بستری کو رجوع تسلیم کرنا ممکن نہ ہوگا کیوں کہ آیت میں صراحت ہے کہ

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا (المجادلة: ۳)

(قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔)

اس لئے کفارہ کی ادائیگی سے پہلے ہم بستری حرام ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اگر رجوع خود بیوی کو روکنے کا ہم معنیٰ ہوتا تو خود ظہار بیوی کو روکنے کو حرام قرار دیتا۔ اور ظہار طلاق کا ہم معنیٰ ہو جاتا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اس مسئلہ میں فقہا کی بحث کی بنیاد وہ طریقہ ہے جسے وہ طریقہ سبر و تقسیم کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ 'عوذ' یا تو تکرار لفظی کے ہم معنیٰ ہوگا جیسا کہ داؤد کہتے ہیں یا خود صحبت اور ہم بستری کے معنی میں ہوگا یا بیوی کو روکنے کے معنیٰ میں ہوگا یا ہم بستری کا ارادہ کرنے کے معنیٰ میں ہوگا مگر یہاں لفظی تکرار کا معنیٰ نہیں لیا جاسکتا کیوں کہ یہ تاکید کے ہم معنیٰ ہے اور تاکید سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ بیوی کو روکنے کا ارادہ بھی یہاں مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ پہلے سے موجود ہے اب ہم بستری کے ارادہ کا معنیٰ ہی بچتا ہے۔ اگر بیوی کو روکنا ہم بستری کے لیے ہو تو گویا اس نے ہم بستری کا ارادہ کرلیا۔ اس سے ثابت ہوا کہ 'عوذ' یہاں وطئی اور ہم بستری ہے۔

شوافع نے جو بیوی کو روکنے کے ارادہ کو یا خود بیوی کو روکنے کو ہم بستری کے ارادہ کے برابر قرار دیا ہے تو ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو روکنے سے ہم بستری لازم آتی ہے اس لئے انہوں نے لازم وملزم کو ایک قرار دیا اور ان کا حکم یکساں ٹھہرایا۔ یہ دوسری روایت سے قریب تر ہے۔ بسا اوقات شوافع کا استدلال ہوتا ہے کہ بیوی کو روکنا ہی وجوب کفارہ کا سبب ہے اور یہ سبب ختم ہو جائے تو کفارہ بھی ختم ہو جاتا ہے اور یہ اُس وقت کی بات ہے جب کہ ظہار کے بعد طلاق دی گئی ہو۔ اسی لئے امام مالک نے دوسری روایت میں احتیاط برتی ہے اور ہم بستری اور بیوی کو روکنا دونوں کو 'عوذ' میں شامل کیا ہے۔ مگر ہم بستری کو 'عوذ' سے تعبیر کرنا کمزور بھی ہے اور نص کے خلاف بھی اس کی دلیل ظہار کو یمین سے مشابہ قرار دینا ہے یعنی جس طرح یمین کا کفارہ قسم توڑنے سے واجب ہو جاتا ہے اسی طرح یہ معاملہ بھی ہے۔ یہ قیاس شبہ ہے جس کی مخالفت خود نص کر رہی ہے۔

داؤد ظاہری نے آیت ثُمَّ یَعُودُونَ قَالُوا میں ظاہر لفظ سے دلچسپی لی ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ خود قول کی طرف رجوع کرے امام ابوحنیفہ کے نزدیک آیت کا مطلب دور جاہلیت کے ظہار سے اسلام کی طرف واپس ہونا ہے اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک آیت کا مطلب اپنے قول سے شوہر کا رجوع کرنا ہے۔

مختصراً اختلاف کا سبب ظاہر کا معنیٰ سے متعارض ہونا ہے جن فقہا نے معنیٰ کا اعتبار کیا انہوں نے 'عوذ' کو ہم بستری کے ارادہ یا بیوی کو روکنے کے معنیٰ میں لیا اور آیت لِمَا قَالُوا میں لام کی تاویل ف سے کی یعنی فِیمَا قَالُوا جن فقہا نے ظاہر سے استدلال کیا انہوں نے 'عوذ' کو لفظی تکرار کے معنیٰ میں لیا اور یہ کہ دوسرا رجوع دور جاہلیت ہی کے ظہار کی طرف رجوع کے معنیٰ میں ہے۔ جن فقہا نے ان دو میں سے کسی ایک تاویل کو اختیار کیا ہے اسے بہ نظر یہ اختیار کرنا چاہئے کہ خود ظہار سے کفارہ واجب ہوتا ہے جیسا کہ مجاہد نے سمجھا ہے مگر آیت میں انہوں نے ایک محذوف مانا ہے اور وہ بیوی کو روکنے کا ارادہ ہے۔ اس طرح یہاں تین مسلک ہو گئے:

یا تو 'عوذ' کے معنیٰ لفظی تکرار کے ہوں گے

یا بیوی کو روکنے کے ارادہ کے معنیٰ ہوں گے

یا زمانہ اسلام میں واپسی کے معنیٰ ہوں گے

اور پہلی اور دوسری صورت کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ آیت میں محذوف کو مقدر مانیں اور وہ روکنے کا ارادہ ہے اور یہ ارادہ کفارہ واجب ہونے کے لیے مشروط ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی محذوف نہ تسلیم کیا جائے اور خود ظہار سے کفارہ واجب ہو۔

اس باب کے چند اور فروعی مسائل میں علما کا اختلاف ہے وہ یہ کہ روکنے کا ارادہ کرنے سے قبل اگر شوہر طلاق دے دے یا اس کی بیوی مر جائے تو شوہر پر کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟ جمہور علما کی رائے ہے کہ کوئی کفارہ نہیں ہے اِلاّ یہ کہ واپسی کے ارادہ کے بعد یا ایک طویل زمانہ تک روکنے کے بعد طلاق دے جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے۔ عثمان البتی سے منقول ہے کہ طلاق کے بعد اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر رجوع کے ارادہ سے قبل بیوی مر جائے تو اس کی وراثت کا حقدار شوہر کفارہ کے بعد ہی ہوگا۔ یہ شاذ رائے ہے اور نص کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

تیسری فصل

کس عورت سے ظہار درست ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ جو عورت نکاح میں ہو اس سے ظہار درست ہے مگر لونڈی سے اور اُس عورت سے جو نکاح میں نہ ہو' ظہار کی صحت میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح عورت کا مرد سے ظہار کرنا بھی مختلف فیہ ہے۔

لونڈی سے ظہار کے بارے میں امام مالک، ثوری اور ایک جماعت کا قول ہے کہ آزاد بیوی کی طرح اُس سے ظہار بھی لازمی ہے یہی حال مدبرہ اور اُمّ الولد کا بھی ہے۔

امام شافعی' امام ابوحنیفہ' امام احمد اور ابوثور کی رائے ہے کہ لونڈی سے ظہار نہیں ہوتا۔ اوزاعی کہتے ہیں کہ اگر مرد اپنی لونڈی سے ہم بستری کرتا تھا تو وہ اس سے ظہار کرسکتا ہے اور اگر ہم بستری نہیں کرتا تھا تو یہ قسم متصور ہوگا اور اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ عطاء کے نزدیک ظہار درست ہے مگر نصف کفارہ واجب ہوگا۔

لونڈی کے ظہار کو درست ماننے والے آیت سے استدلال کرتے ہیں:

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ (المجادلة:۳)

(جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں۔)

اور لونڈیاں بھی خواتین میں شامل ہیں۔

لونڈیوں سے ظہار کو درست نہ کہنے والے کہتے ہیں کہ آیت ذیل کے بارے میں

لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ (البقرہ:۲۲۶)

(جو لوگ اپنی عورتوں سے تعلق نہ رکھنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں اُن کے لیے چار مہینے کی مہلت ہے۔)

علما کا اجماع ہے کہ عورتوں سے مراد بیویاں ہیں۔ یہی معاملہ آیت ظہار میں لفظ نساء (خواتین) کا ہے۔

اختلاف کا سبب قیاس شبہ اور عموم میں تعارض ہے یعنی ظہار کی ایلاء سے تشبیہ اور لفظ نساء کے عموم میں تصادم ہے۔ لفظ' نساء عام ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ لونڈیوں کو ظہار کے حکم میں شامل کیا جائے اور ایلاء سے اس کی تشبیہ متقاضی ہے کہ انہیں ظہار کے حکم سے فارغ رکھا جائے۔

کیا ظہار کی شرط ہے کہ عورت مرد کے نکاح میں ہو یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ظہار کے لیے عورت کا زیرنکاح ہونا ضروری نہیں ہے۔ کسی بھی متعین عورت سے مستقبل میں شادی کی شرط پر اگر مرد نے ظہار کرلیا تو وہ درست ہوگا اسی طرح بغیر کسی تعین کے اگر مرد نے ہر عورت سے شادی کی شرط پر ظہار کرلیا تو واقع ہو جائے گا یہ معاملہ طلاق کے برعکس ہے: ظہار میں امام مالک کا جو موقف ہے اس کی تائید امام ابوحنیفہ' ثوری اور اوزاعی نے بھی کی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ظہار انہی خواتین میں واقع ہوگا جن کی ملکیت مرد کے لیے ثابت ہو۔ اس کے قائل امام شافعی، ابوثور اور داؤد ہیں۔ ایک گروہ نے فرق کیا ہے کہ اگر مرد نے مطلق جملہ استعمال کیا تو ظہار واقع ہوگا یعنی وہ کہے کہ ہر وہ عورت جس سے شادی کروں گا وہ میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے اور اگر اس نے مقید جملہ استعمال کیا تو ظہار لازم

ہوگا یعنی وہ کہے کہ اگر میں نے فلاں عورت سے یا فلاں گاؤں یا قبیلہ کی عورت سے شادی کی تو وہ میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہوگی۔ اس کے قائل ابن ابی لیلیٰ اور الحسن بن حیی ہیں۔

فریق اوّل کی دلیل یہ آیت ہے:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ: ۱)

(عہد کی پوری پابندی کرو۔)

یہاں مرد نے ملکیت کی شرط پر وعدہ کیا ہے گویا مالک ہونے کی حالت میں اس نے عہد کیا ہے اور مومنین کو اپنی شرطیں پوری کرنی چاہئیں۔ یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے۔

امام شافعی کی دلیل حدیث عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدّہ یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَاطَلَاقَ إِلَّا فِيْمَا يَمْلِكُ وَلَا عِتْقَ إِلَّا فِيْمَا يَمْلِكُ وَلَا بَيْعَ إِلَّا فِيْمَا يَمْلِكُ وَلَا وَفَاءَ بِنَذْرٍ إِلَّا فِيْمَا يَمْلِكُ

(طلاق صرف وہاں درست ہے جہاں ملکیت ہو، آزادی اسی غلام کی ہے جو ملک ہو، بیع وہیں جائز ہے جو زیر تصرف ہو' نذر اسی میں پوری کی جائے گی جس کا آدمی مالک ہو)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد امام ترمذی کی ہے۔

ظہار طلاق کے مشابہ ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔

جن فقہا نے تعمیم اور تعیین میں فرق کیا ہے اُن کی رائے یہ ہے کہ تعمیم سے ظہار کے مسئلہ میں بڑی دقتیں آئیں گی جبکہ اللہ کا فرمان ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ (الحج: ۷۸)

(اس نے دین میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔)

عورت مرد سے ظہار کرسکتی ہے یا نہیں؟ اس باب میں اختلاف ہے۔ علما سے اس سیاق میں تین اقوال مروی ہیں:

سب سے مشہور قول یہ ہے کہ عورت کی طرف سے ظہار واقع نہیں ہوگا۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

دوسرا قول ہے کہ عورت پر کفارہ یمین لازم ہوگا۔

تیسرا قول ہے کہ اس پر کفارہ ظہار لازم ہوگا۔

جمہور کی دلیل ظہار کو طلاق کے مشابہ قرار دینا ہے۔ عورت کے ظہار کو لازم کرنے والے فقہا نے اسے یمین سے مشابہ تصور کیا ہے اور فرق کرنے والوں نے یہ رائے قائم کی عورت پر اس سیاق میں سب سے کم جو چیز عائد ہوسکتی ہے وہ کفارہ یمین ہے۔ یہ ضعیف ہے۔ اختلاف کا سبب اس معنیٰ میں اشباہ و نظائر کا باہمی تعارض ہے۔

چوتھی فصل

ظہار کرنے والے کے لیے ممنوع امور

علما کا اتفاق ہے کہ ظہار کرنے والے پر ہم بستری حرام ہے۔ اس سے کم تر افعال جیسے چھونا، شرم گاہ کو چھوڑ کر ہم بستری کرنا، لذت وشہوت سے دیکھنا وغیرہ، کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہم بستری کرنا اور اس کے علاوہ افعال جیسے شرم گاہ کو چھوڑ کر ہم بستری کرنا' ایک دوسرے کو چھونا' بوسہ لینا اور لذت وشہوت سے دیکھنا سب حرام ہیں البتہ چہرہ ہتھیلی اور دونوں ہاتھوں کو دیکھ سکتا ہے۔ یہی رائے امام ابوحنیفہ کی ہے مگر دیکھنے کے معاملہ میں انہوں نے صرف شرم گاہ کے دیکھنے کو مکروہ کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ظہار سے بس ہم بستری حرام ہے جس پر اجماع ہے اس کے علاوہ کوئی چیز حرام نہیں ہے۔ یہی قول امام احمد' ثوری اور ایک جماعت کا ہے۔

امام مالک کی دلیل آیت مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَآسَّاَ ہے۔ اس میں لفظ التمائش کا تقاضا ہے کہ مباشرت اور اس کے علاوہ تمام افعال ممنوع قرار پائیں اور یہ ایسے الفاظ ہیں جن کی وجہ سے بیوی اس پر حرام ہوئی ہے اس لئے وہ طلاق کے مشابہ ہو گیا۔

امام شافعی کی دلیل ہے کہ لفظ مباشرۃ یہاں جماع کا کنایہ ہے کیوں کہ یہ لفظ یا تو جماع پر دلالت کرے گا یا جماع کے علاوہ افعال پر دلالت کرے گا اور جب جماع پر دلالت کرے گا تو جماع کے علاوہ افعال پر دلالت نہیں کرے گا کیوں کہ دو ہی صورتیں ہوں گی یا تو جماع پر دلالت کرے گا یا جماع کے علاوہ دوسرے افعال پر۔ اور یہ مجازی دلالت ہوگی۔ مگر علما کا اتفاق ہے کہ یہ الفاظ جماع پر دلالت کرتے ہیں اس لئے مجازی دلالت کی نفی ہوگئی۔ کیوں کہ ایک ہی لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کا معنیٰ دے، یہ ممکن نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ جو فقہا مشترک لفظ کو عام مانتے ہیں ان کے نزدیک بعید نہیں ہے کہ ایک لفظ حقیقت اور مجاز کے دونوں معنوں پر مشتمل ہو، اگر چہ عربوں میں اس کا چلن نہیں ہے۔ اسی لئے یہ قول حد درجہ کمزور ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ شریعت نے اسے جائز مانا ہے تو جائز ہو جائے گا۔ یہ پہلو بھی اہم ہے کہ ان فقہا نے ظہار کی تشبیہ ایلاء سے دی ہے اس لئے اسے شرمگاہ تک مخصوص رکھنا واجب ہے۔

پانچویں فصل۔

تکرار نکاح سے ظہار کی تکرار

ظہار کے بعد کفارہ ادا کرنے سے قبل اگر مرد عورت کو طلاق دے دے پھر رجوع کر لے تو کیا عورت پر ظہار کی تکرار ہوگی یعنی کفارہ ادا کرنے سے پہلے کیا شوہر اس سے صحبت نہیں کر سکے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں اگر تین سے کم کی طلاق دی ہے پھر عدت میں یا اس کے بعد رجوع کر لیا ہے تو اس پر کفارہ واجب ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر عدت میں اس نے رجوع کر لیا ہے تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر عدت کے علاوہ دوسرے اوقات میں رجوع کیا ہے تو اس پر کفارہ نہیں۔ امام مالک سے ایک قول امام شافعی کی حمایت میں بھی منقول ہے۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں ظہار برقرار رہے گا خواہ تین طلاق کے بعد اس نے نکاح کیا ہو یا ایک طلاق کے بعد۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا طلاق تمام احکام زوجیت کو ختم کر دیتی ہے یا نہیں؟ بعض فقہا سمجھتے ہیں کہ طلاق بائن تمام احکام زوجیت کو ختم کر دیتی ہے اور تین سے کم طلاق ختم نہیں کرتی۔ بعض فقہا کی رائے یہ ہے کہ ہر قسم کی طلاق احکام زوجیت کو ختم نہیں کرتی میرے خیال میں بعض ظاہری فقہا یہ رائے رکھتے ہیں کہ ہر قسم کی طلاق احکام زوجیت کو ختم کر دیتی ہے۔

چھٹی فصل

ظہار میں حکم ایلاء کا داخل ہونا

کیا ایلاء کے حکم میں ظہار داخل ہو جائے گا جبکہ شوہر کی نیت ضرر رسانی کی ہو؟ یعنی کفارہ پر قادر ہونے کے باوجود کفارہ ادا نہ کرے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں کے احکام مختلف ہیں، انہیں ایک دوسرے میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ خواہ شوہر ضرر رسانی کی نیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ یہی قول امام احمد اوزاعی اور ایک جماعت کا بھی ہے۔

امام مالک کے نزدیک ایلاء کے حکم میں ظہار کا حکم تبدیل ہو جائے گا بشرطیکہ شوہر بیوی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہو۔ ثوری کہتے ہیں ظہار ایلاء میں تبدیل ہو جائے گا چار ماہ گزرنے کے بعد خواہ ضرر رسانی کی نیت ہو یا نہ ہو۔ اس طرح تین اقوال ہو گئے:

۱: ظہار ایلاء میں مطلقاً تبدیل ہو جائے گا۔

۲: ظہار ایلاء میں کسی صورت میں تبدیل نہیں ہوگا۔

۳: ضرر رسانی کی صورت میں ایلاء میں تبدیل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

اختلاف کا سبب معنی کی رعایت اور ظاہر کا اعتبار ہے۔ جس نے ظاہر کا اعتبار کیا اس نے ظہار کے ایلاء میں تبدیل نہ ہونے کا فیصلہ کیا اور جس نے معنی کی رعایت کی اس کا فیصلہ یہ ہوا کہ ایلاء کے حکم میں ظہار تبدیل ہو جائے گا جبکہ مقصد ضرر رسانی ہو۔

ساتویں فصل

کفارۂ ظہار کے احکام

کفارۂ ظہار پر گفتگو مختلف چیزوں کے بارے میں ہوگی:

کفارہ کی انواع اور ان کی ترتیب۔

ہر نوع کی شرطیں (یعنی صحت کی شرائط۔)

کب ایک کفارہ واجب ہوگا اور کب ایک سے زائد کفارے واجب ہوں گے؟

علما کا اجماع ہے کہ کفارۂ ظہار تین نوعیت کا ہوتا ہے: غلام آزاد کرنا' دو ماہ روزے رکھنا یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اور ترتیب یہی رہے گی۔ پہلے غلام آزاد کرنا ہے اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو روزہ رکھنا ہے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو کھانا کھلانا ہے یہ کفارہ مرد آزاد پر ہے۔

غلام کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ آزادی کا کفارہ پہلے یا کھانا کھلانے کا جبکہ روزہ سے اس ترتیب کے شروع ہونے

پر سب کا اتفاق ہے۔ اگر مالک اجازت دے دے تو ابوثور اور داؤد کے نزدیک غلام آزاد کر سکتا ہے۔ دوسرے علما نے اس کا انکار کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر آقا اجازت دے تو غلام مسکینوں کو کھانا کھلا سکتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ غلام کے لیے ملکیت ثابت ہے یا نہیں؟

شرائط صحت میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اگر دو مہینوں کے روزے میں ظہار کرنے والے نے ہم بستری کر لی تو کیا از سرنو روزے شمار کرے گا؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک از سرنو روزے شمار کرے گا۔ البتہ امام ابوحنیفہ نے اس میں جان بوجھ کر ہم بستری کی شرط لگائی ہے اور امام مالک نے عمد اور نسیان میں فرق نہیں کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ کسی حال میں بھی از سرنو شمار نہیں کرے گا۔

اختلاف کا سبب کفارۂ ظہار کو کفارۂ یمین کے مشابہ قرار دینا اور اس شرط کو پیش نظر رکھنا ہے جو کفارہ ظہار کے سلسلے میں وارد ہے یعنی یہ کہ ظہار سے رجوع صحت سے قبل ہوا ہو۔ جن فقہا نے اس شرط کا اعتبار کیا ہے اُن کے نزدیک از سرنو روزوں کو شمار کرے گا اور جن فقہا نے اسے کفارۂ یمین کے مشابہ قرار دیا ہے اُن کے نزدیک روزہ از سرنو شمار نہیں کرے گا۔ کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وعدہ کی خلاف ورزی ہو جائے تو کفارہ کی ادائیگی سے گناہ رفع ہو جاتا ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ غلام جس کی آزادی مطلوب ہے کیا اس کا مسلمان ہونا شرط ہے؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جواز کے لیے یہ شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافر غلام کی آزادی بھی کافی ہے۔ مگر ان تمام کے نزدیک بت پرست عورت اور مرتد عورت کی آزادی کافی نہیں ہے۔

فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ یہ قیاس کے باب سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے ہے۔ یعنی کفارۂ قتل میں غلام کی آزادی ہے۔ بسا اوقات وہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس کے باب سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے ہے۔ یعنی کفارہ قتل میں یمین کے ساتھ غلام کی آزادی مقید ہے جبکہ کفارۂ ظہار میں یہ مطلق ہے اس لئے مطلق کو مقید کی طرف پھیرنا واجب ہے۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی اس نوع میں اختلاف ہے۔ احناف اسے جائز نہیں مانتے کیوں کہ دونوں مسائل اسباب جدا جدا ہیں۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل ظاہر کا عام ہونا ہے اور ان کے نزدیک مطلق اور مقید میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے ہر ایک کا لفظی معنی باقی رکھنا واجب ہے۔

ایک اختلافی شرط صحت یہ ہے کہ کیا غلام کا عیوب سے محفوظ ہونا ضروری ہے؟ اور اگر ضروری ہے تو وہ کون سے عیوب ہیں جن سے محفوظ رہنے کی شرط ہے؟ جمہور کا مسلک ہے کہ غلام کی آزادی میں عیوب موثر ہیں۔ ایک گروہ انہیں موثر نہیں مانتا۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ قربانی کے جانوروں سے مشابہت رکھتا ہے کیوں کہ دونوں میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ دوسرے فریق کی دلیل ہے کہ آیت میں لفظ مطلق ہے۔ سبب اختلاف ظاہر اور قیاس شبہ میں تعارض ہے۔

جو فقہا کفارۂ ظہار میں غلام کی آزادی میں عیوب کو موثر مانتے ہیں ان کے درمیان ہر عیب کے موثر ہونے میں اختلاف ہے۔ اندھے پن اور دونوں ہاتھوں یا پیروں کے قطع و برید کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ اگر اس سے کم تر درجہ کا عیب ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ کیا ایک ہاتھ کے قطع میں کفارہ جائز ہے؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور امام مالک

اور امام شافعی اسے ناجائز کہتے ہیں۔ کانا غلام کا کفارہ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے اور عبدالملک کے نزدیک کافی ہے۔ اگر غلام دونوں کانوں کا کٹا ہوا ہو تو اس کا کفارہ امام مالک کے نزدیک ناکافی اور اصحاب شافعی کے نزدیک کافی ہے۔ بہرے گونگے کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ ایک قول اس کے جواز کا اور دوسرا عدم جواز کا ہے۔ گونگے کا کفارہ امام مالک کے نزدیک کافی نہیں ہے۔ امام شافعی سے اس سلسلہ میں دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں۔ مجنون غلام کا کفارہ بہر حال کافی نہیں ہے۔

خصّی کے بارے میں ابن القاسم کہتے ہیں کہ وہ مناسب نہیں ہے۔ دوسرے فقہا اسے ناکافی قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک وہ جائز ہے۔ کم سن غلام کا کفارہ عام فقہا کے ہاں جائز ہے البتہ بعض متقدمین نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ غلام اگر معمولی سا لنگڑا ہے تو مسلک مالکی میں جائز ہے اور اگر اس کا لنگ واضح ہے تو جائز نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب اس مقدار نقص میں اختلاف ہے جو عبادت میں موثر ہے۔ اور شرع میں قربانی کے جانور کے سوا کوئی اصل نہیں ہے۔

اسی طرح مسلک مالکی کے مطابق جس غلام میں حصہ داری ہو یا جزوی آزادی ہو، وہ جائز نہیں ہے جیسے مکاتب اور مدبر کیوں کہ اللہ نے فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ کہا ہے اور تحریر وہی ہے جس میں ابتدا آزادی سے ہو، اگر آزادی کا کوئی معاہدہ پہلے سے موجود ہے تو یہ از سر نو آزادی نہ ہوگی بلکہ پہلے سے کئے ہوئے معاہدہ کی تکمیل وتنفید ہوگی یہی حال حصہ داری اور شرکت کا ہے کیوں کہ جزوی آزادی، آزادی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر مکاتب نے کچھ مال ادا کر دیا ہے تو اس کا کفارہ جائز نہیں ہے اور اگر اس نے کوئی رقم ادا نہیں کی ہے تو اس کا کفارہ جائز ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا مدبر کا کفارہ جائز ہے؟ (اگر مالک اپنے غلام سے اپنی موت کے بعد آزادی کا معاملہ کرے تو یہ تدبیر اور غلام مدبر ہے) امام مالک کے نزدیک مدبر کا کفارہ کافی نہیں ہے۔ یہ مکاتب کے مشابہ ہے کیوں کہ یہ ایسا معاہدہ ہے جس کا حل اس کے پاس نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مدبر کا کفارہ کافی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اُمّ ولد کا کفارہ صحیح نہیں ہے، نہ اُس غلام کا کفارہ درست ہے جس کی آزادی ایک متعین مدت تک طے کر دی گئی ہو۔ اُم ولد کا کفارہ اس لیے درست نہیں ہے کہ یہ کتابت اور تدبیر کے معاہدے سے زیادہ موکد اور مستحکم ہے کیوں کہ کتابت اور تدبیر کے معاہدے فسخ بھی ہو سکتے ہیں۔ کتابت کا معاہدہ قسطوں کے ادا نہ ہونے سے اور تدبیر کا معاہدہ غلام کے ایک تہائی دولت سے زیادہ قیمتی ہونے کی وجہ سے فسخ کیا جا سکتا ہے اور ایک متعین مدت تک آزاد ہونے کا جو معاملہ ہے وہ بھی وقت سے پہلے ٹوٹ نہیں سکتا۔

امام مالک اور امام شافعی نے امام ابوحنیفہؒ سے اُس غلام کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کی آزادی مالک پر نسب کی وجہ سے لازم ہو۔ امام مالک اور امام شافعی اسے کافی نہیں سمجھتے جبکہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر ظہار میں اسے آزاد کرنے کی نیت کر لے تو کافی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اسے اس غلام کے مشابہ تصور کیا ہے جس کو آزاد کرنا واجب نہ ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ دونوں طرح کے غلاموں کو بطور آزاد کرنے کے خریدنا اور ان میں پیسہ خرچ کرنا واجب نہیں ہے اس لئے اگر کفارہ کی نیت کر لے تو جائز ہے۔ مالکیہ اور شوافع کہتے ہیں کہ اگر مالک کوئی ایسا غلام خریدے جو نسب کی وجہ سے خریدتے ہی بلا قصد وارادہ آزاد ہو جائے تو اس کا کفارہ کافی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ نے خریدنے کے ارادہ کو آزاد کرنے کا قائم مقام تصور کیا ہے اور یہ دونوں ائمہ خود آزادی کے ارادہ کو ناگزیر تصور کرتے ہیں۔ غرض فریقین کے نزدیک اصول یہ ہے کہ آزادی مرد کے اختیار سے ہو مگر ایک گروہ کے نزدیک اختیار اولین معتبر ہے اور دوسرے فریق کے نزدیک اختیار

کا لازم معتبر ہے گویا ارادۂ ثانیہ سے وہ آزاد ہوا۔ اور ارادہ وہ ہی ہے خریدا گیا جبکہ دوسرا مسلک اس کے برخلاف ہے۔

کفارہ میں دو غلاموں کا نصف نصف آزاد کرنا اختلافی مسئلہ ہے۔ امام مالک اسے جائز نہیں مانتے اور امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں کیوں کہ مطلب ایک ہی نکلتا ہے۔ امام مالک نے ظاہر لفظ کا اعتبار کیا ہے۔ یہ اختلافات غلام کی آزادی کی شرائط سے متعلق تھے۔

ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی جو صورت ہے اس میں بھی مقدار طعام میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک سے دو اقوال منقول ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ ہر مسکین کو مد ہشامی دیا جائے اور یہ دور نبوی کے دو مد کے برابر ہے۔ ایک قول کے مطابق اس سے کم ہو تو جائز ہے ایک اور قول کے مطابق ایک مد اور ایک تہائی مقدار ہے۔ دوسری روایت کے مطابق ہر مسکین کو دور نبوی کا ایک مد دیا جائے۔ یہی قول امام شافعی کا بھی ہے۔ پہلی روایت میں صبح و شام کے دونوں اوقات میں شکم سیری کا اعتبار کیا گیا ہے۔ دوسری روایت میں کفارۂ یمین کا لحاظ کیا گیا ہے۔ کفارۂ ظہار کے واجبات میں شرائط صحت کے بارے میں علما کا یہ اختلاف ہے۔

ایک کفارہ اور کئی کفارہ واجب ہونے میں جو اختلاف ہے تو اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ ظہار کرنے والا ایک ہی جملہ سے متعدد خواتین کو نشانہ بنائے تو کیا اس میں ایک کفارہ کافی ہے یا کفارے کی تعداد خواتین کی تعداد کے برابر ہوگی؟ امام مالک کے نزدیک ایک ہی کفارہ کافی ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفاروں کی تعداد خواتین کے برابر ہوگی۔ اگر دو خواتین سے ظہار کیا ہے تو دو کفارے' اگر تین عورتوں سے ظہار کیا ہے تو تین کفارے اور اگر اس سے زیادہ خواتین سے ظہار کیا ہے تو اس سے زیادہ کفارے لازم ہوں گے۔ جن فقہا نے طلاق سے تشبیہ دی ہے انہوں نے ہر اکائی پر ایک کفارہ واجب قرار دیا ہے اور جن فقہا نے ایلاء سے اس کی تشبیہ دی ہے انہوں نے تمام خواتین میں ایک ہی کفارہ واجب کیا ہے۔ یہ ایلاء کے مشابہ زیادہ ہے۔

ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر مختلف مجلسوں میں اس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا ہے تو کیا اس پر ایک کفارہ واجب ہوگا یا مختلف مجلسوں کے حساب سے مختلف کفارے واجب ہوں گے؟ امام مالک کہتے ہیں: اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہے إلّا یہ کہ وہ ظہار کرنے کے بعد کفارہ ادا کر دے پھر ظہار کرے تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا۔ یہی امام احمد' اوزاعی' اسحٰق کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی ہر ظہار پر ایک کفارہ واجب قرار دیتے ہیں۔ اگر یہ سب ایک ہی مجلس میں ہو تو امام مالک کے ہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک ہی کفارہ لازم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا انحصار نیت پر ہوگا۔ اگر اس کی مراد موکد بنانے کی ہے تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اور اگر اس کی نیت بار بار ظہار کرنے کی ہے تو ظہار کی تعداد کے حساب سے کفارے واجب ہوں گے۔ یحیٰی بن سعید کہتے ہیں کہ ظہار کی تعداد کے حساب سے کفارے لازم ہونگے خواہ ایک مجلس میں ظہار کیا ہو یا مختلف مجلسوں میں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حقیقت میں ایک ظہار وہ ہے جو ایک وقت میں ایک عورت سے ایک جملہ میں کیا گیا ہو۔ متعدد بلا اختلاف وہ ظہار ہے جو دو وقت میں دو عورتوں سے دو جملوں میں کیا گیا ہو۔ اگر ایک ہی عورت سے مکرر جملے میں ظہار کیا گیا ہو تو کیا جملوں کی تکرار سے ظہار کی تکرار لازم ہوگی یا اس میں تکرار لازم نہیں ہوگی؟ اسی طرح جملہ تو ایک ہو مگر خواتین زیر نشانہ متعدد ہوں؟ یہ مسئلہ طرفین کے درمیان بیچ بیچ کا ہے۔ جن پر ایک طرف کی مشابہت غالب ہے، اُس نے اسی کا حکم دیا ہے اور جس پر دوسری طرف کی مشابہت غالب ہے اُس نے دوسری طرف کا حکم دیا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی سے ظہار کرلے پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس سے صحبت کرلے تو اس پر ایک ہی

کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اکثر فقہا امام مالک' امام شافعی' امام ابوحنیفہ' امام احمد' ثوری' اوزاعی' اسحٰق' ابوثور' داؤد' طبری' ابوعبید سارے حضرات ایک ہی کفارہ مانتے ہیں۔ ان کی دلیل سلمہ بن صخر البیاضی کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں اپنی بیوی سے ظہار کیا پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے بیوی سے صحبت کرلی۔ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضری دی اور پورا ماجرا سنایا۔ آپ ؐ نے انہیں ایک ہی کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔

ایک گروہ کے نزدیک دو کفارے واجب ہونگے: ایک ارادہ صحبت کا اور دوسرا صحبت کرنے کا کیوں کہ اس نے حرام عورت سے ہم بستری کی ہے۔ یہ قول حضرات عمرو بن العاص ؓ قبیصہ بن ذویب' سعید بن جبیر اور ابن شہاب کا ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس پر کوئی کفارہ لازم ہے نہ رجوع کرنے کا اور نہ ہم بستری کرنے کا۔ کیوں کہ اللہ نے کفارہ کے لیے ہم بستری نہ کرنے کی شرط رکھی ہے اس نے ہم بستری کرلی تو کفارہ کا وقت نکل گیا، اب کسی نئے حکم سے ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور یہ اس مسئلہ میں معدوم ہے۔ یہ رائے شاذ ہے۔

ابومحمد بن حزم کہتے ہیں کہ جس پر مسکینوں کو کھلانا فرض ہے، کھلانے سے پہلے صحبت کرنا اس کے لیے حرام نہیں ہے۔ صحبت کرنا اس کے لیے حرام ہے جس پر غلام آزاد کرنا یا روزہ رکھنا فرض ہے۔

کتابُ اللّعان

لعان کے وجوب پر گفتگو کرنے کے بعد اس کے جملہ مباحث پانچ فصلوں پر مشتمل ہوں گے:

پہلی فصل: لعان کو واجب کرنے والے دعووں کی انواع وشرائط

دوسری فصل: لعان کرنے والے مرد اور عورت کی صفات

تیسری فصل: لعان کی صفت

چوتھی فصل: لعان سے انکار یا رجوع کا حکم

پانچویں فصل: لعان کی تکمیل کے لازمی احکام

لعان کے واجب ہونے کے سلسلہ میں اصل کتاب الٰہی میں موجود ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ ○ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ وَيَدْرَأُ ○ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ ○ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ (النور: ٦۔ ٩)

(اور جو لوگ اپنی بیویوں پر الزام لگائیں اور اُن کے پاس خود ان کے اپنے سوا دوسرے کوئی گواہ نہ ہوں تو اُن میں سے ایک شخص کی شہادت (یہ ہے کہ وہ) چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے کہ وہ (اپنے الزام میں) سچا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اُس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ (اپنے الزام میں) جھوٹا ہو اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر شہادت دے کہ یہ شخص (اپنے الزام میں) جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ کہے کہ اُس بندی پر اللہ کا غضب ٹوٹے اگر وہ (اپنے الزام میں) سچا ہو۔)

سنت نبوی سے دلیل وہ حدیث ہے جو امام مالک وغیرہ صحیح حدیث کی تخریج کرنے والوں نے عویمر العجلانی سے روایت کی ہے کہ عاصم بن عدی العجلانی کے پاس ان کا ایک ہم قوم آیا اور سوال کیا: اے عاصم تمہاری کیا رائے ہے اگر ایک شخص کسی کو اپنی بیوی کے ساتھ غلط حالت میں پائے تو وہ کیا کرے؟ کیا وہ اس شخص کو قتل کر دے کہ بدلے میں وہ لوگ بھی اسے مار ڈالیں؟ اے عاصم، رسول اللہ ﷺ سے جا کر استفسار کیجئے۔ چنانچہ عاصم نے اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر استفسار کیا۔ جب وہ اپنی قوم میں واپس گئے تو ان کے پاس عویمر آئے اور پوچھا اے عاصم، اللہ کے رسول ﷺ نے آپ کو کیا جواب دیا ہے؟ انہوں نے کہا تم میرے پاس کوئی اچھی

بات لے کر نہیں آئے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے اس مسئلہ کو پسند نہیں کیا جو میں نے آپ سے پوچھا۔ عویمر نے کہا میں باز نہ آؤں گا تا آنکہ آپؐ سے خود نہ پوچھ لوں۔ عویمر روانہ ہوئے اور لوگوں کے درمیان اللہ کے رسول ﷺ سے سوال کر لیا: اے اللہ کے رسول! بتائیے وہ شخص کیا کرے جو کسی کو اپنی بیوی کے ساتھ غلط حالت میں دیکھے' کیا وہ اُسے قتل کر دے اور لوگ بدلے میں اسے قتل کر دیں؟ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''تمہارے اور تمہاری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہوا ہے۔ جاؤ اُسے لیکر آؤ'' سہل کہتے ہیں: اُن دونوں نے لعان کیا اور میں لوگوں کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں موجود تھا۔ جب میاں بیوی لعان سے فارغ ہوئے تو عویمر نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اب اگر میں اسے اپنے پاس روکوں تو میں جھوٹا ہوں گا۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے حکم دینے سے پہلے انہوں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ابن شہاب کا قول ہے کہ یہی آج تک لعان کا طریقہ رہا ہے۔

معنیٰ کے اعتبار سے دلیل یہ ہے کہ چونکہ بستر ہی سے نسب کا الحاق ہوتا ہے اس لئے بستر خراب ہو جانے کی صورت میں لوگوں کو کسی ایسے طریقہ کے استعمال کی سخت ضرورت ہے جس سے وہ اس فساد اور خرابی کو دور کر سکیں اور وہ لعان کا طریقہ ہے۔ اس طرح کتاب سنت قیاس و اجماع سب سے لعان کا حکم ثابت ہے۔ میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ گفتگو تھی لعان کے حکم کو ثابت کرنے کے بارے میں۔

پہلی فصل

لعان کو واجب کرنے والے دعوے اور ان کی شرائط

لعان کو واجب کرنے والے دعووں کی دو صورتیں ہیں: ایک زنا کا دعویٰ اور دوسری حمل کا انکار

زنا کا دعویٰ یا تو مشاہدہ کے ساتھ ہوگا یعنی شوہر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے بیوی کو زنا کرتے دیکھا ہے جس طرح زنا کا گواہ گواہی دیتا ہے۔ یا مطلق دعویٰ ہوگا۔

حمل کا انکار بھی یا تو مطلق انکار ہوگا یا یہ دعویٰ ہوگا کہ بیوی کے استبراء رحم کے بعد اس نے اس سے صحبت نہیں کی۔ یہ چار عام قسم کے حالات ہیں اور تمام دعوے انہی سے ترکیب پاتے ہیں جیسے دعویٰ کہ بیوی نے زنا کیا ہے اور حمل کا انکار بھی کرے، یا حمل کو تسلیم کرے مگر زنا کا الزام لگائے۔

زنا کی تہمت لگانے کے بعد جبکہ شوہر مشاہدہ کا بھی مدعی ہو، لعان کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بشرطیکہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس کے بعد اس نے بیوی سے ہم بستری نہیں کی ہے۔ صرف تہمت لگانے سے لعان کے جائز ہونے میں جمہور متفق ہیں۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد، ثوری، داؤد سب کی یہی رائے ہے۔ امام مالک کا مشہور قول ہے کہ صرف تہمت لگانے سے لعان جائز نہیں ہے۔ ابن القاسم بھی اسے جائز جانتے ہیں۔ اس قسم کا ایک قول امام مالک سے بھی منقول ہے۔

جمہور فقہا کی دلیل آیت لعان وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ کا عام ہونا ہے۔ زنا میں کسی مخصوص صفت کا تذکرہ نہیں ہے جبکہ حد قذف کو واجب کرنے میں یہ ملحوظ رکھی گئی ہے۔

امام مالک کا استدلال اس سیاق میں وارد احادیث کے ظاہر سے ہے۔ حدیث سعدؓ کے الفاظ ہیں: آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی

شخص اپنی بیوی کے پاس کسی اور کو پائے؟ حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ وہ اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! بخدا میں نے اپنی آنکھ سے دیکھا ہے اور اپنے کانوں سے سنا ہے۔ انہوں نے جو کچھ بیان کیا وہ اللہ کے رسول ﷺ کو پسند نہ آیا اور آپ پر گراں گزرا چنانچہ آیت وَالَّذِيْنَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ نازل ہوئی۔ یہ دلیل بھی ہے کہ دعویٰ گواہی کی طرح بالکل واضح ہو۔

اس باب میں ایک فروعی مسئلہ ہے جس کے بارے میں امام مالک کے اقوال مختلف ہیں، وہ یہ کہ لعان کے بعد حمل ظاہر ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اس سیاق میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک یہ کہ حمل شوہر سے منسوب ہوگا، دوسری یہ کہ شوہر سے منسوب نہیں ہوگا۔

میرے خیال میں اس امر میں علما متفق ہیں کہ لعان کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس عورت پر زنا کا الزام لگایا گیا ہے وہ بیوی ہو اور زیر نکاح ہو۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مرد اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے پھر اسے تین طلاق دے دے تو کیا ان دونوں کے درمیان لعان ہوگا یا نہیں؟

امام مالک، امام شافعی، اوزاعی اور ایک جماعت کہتی ہے کہ دونوں میں لعان ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں میں لعان نہیں ہوگا اِلّا یہ کہ وہ بچے کا انکار کرے۔ اور کوئی حد نہیں ہے۔ مکحول، قتادہ اور حکم کہتے ہیں کہ اس پر حد جاری ہوگی، لعان نہیں ہوگا۔

اگر شوہر حمل کا انکار کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ بیوی کا استبراء رحم ہوگیا ہے اور اس کے بعد اس نے ہم بستری نہیں کی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ استبراء کے بارے میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے تین حیض بتایا اور کبھی ایک حیض بتایا۔

اگر حمل کا مطلق انکار ہے تو امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اس سے لعان واجب نہیں ہوتا جبکہ امام شافعی، امام احمد اور داؤد اس کے خلاف ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بے معنیٰ ہے کیوں کہ بسا اوقات حیض کا خون دیکھنے کے باوجود عورت حاملہ ہوتی ہے۔ عبدالوہاب نے اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے کہ بغیر تہمت کے حمل کا مطلق انکار جائز نہیں ہے۔

اس باب میں ایک اور فروعی مسئلہ میں اختلاف ہے اور وہ انکار حمل کا وقت ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ مرد حالت حمل میں اس کا انکار کرے۔ امام مالک نے یہ شرط رکھی ہے کہ جب حالت حمل میں اس نے انکار نہیں کیا تو اب ولادت کے بعد لعان کے ذریعہ اس کا انکار کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ شوہر ولادت کے بعد ہی بچے کا انکار کرسکتا ہے۔

امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کی دلیل وہ متواتر احادیث ہیں جو حضرات ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، انسؓ اور سہل بن سعدؓ سے مروی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جب لعان کا حکم دیا تو فرمایا "اگر بیوی اس صفت کے ساتھ ہے تو میرا خیال ہے کہ شوہر سچا ہے" فقہا کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ وہ بیوی حاملہ تھی۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل ہے کہ حمل کبھی سست پڑ جاتا ہے اور مضمحل ہو جاتا ہے اس لئے جب تک یقین نہ ہو لعان کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ شریعت نے ظہور حمل سے متعلق متعدد احکام دیئے ہیں جیسے نفقہ، عدت اور ہم بستری کی ممانعت، اسی

پر لعان کو بھی قیاس کرنا واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک لعان ہوگا اگر چہ وقت ولادت ہی حمل کا انکار کرے۔ یہی حال اُس وقت کا بھی ہے جبکہ ولادت قریب ہو اور انہوں نے اس کا کوئی وقت متعین نہیں کیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے وقت متعین کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وقت ولادت سے لیکر چالیس راتوں کے درمیان وہ حمل کا انکار کرسکتا ہے۔

حمل کے وقت میں لعان کو واجب کرنے والے اس امر پر متفق ہیں کہ وہ حمل کا انکار کرسکتا ہے جبکہ بیوی زیر نکاح ہو۔ اگر اسے طلاق ہوگئی ہے تو حمل کے انکار کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ شوہر کو انکار کا حق اُس پورے عرصہ عدت میں ہے جس میں بچہ کا نسب اس سے ملے۔ اور وہ حمل کا طویل ترین عرصہ ہے یعنی چار سال یا پانچ کا عرصہ، ان کے نزدیک یہی حکم طلاق کے بعد بچے کے انکار کا ہے جبکہ شوہر اس کا منکر نہ ہو۔ اسی سے ملتی جلتی بات امام شافعی نے کہی ہے۔

ایک گروہ کے نزدیک شوہر صرف عدت کے دوران حمل کا انکار کرسکتا ہے۔ اگر عدت کے علاوہ دوسرے دنوں میں حمل کا انکار کیا تو اس پر حد جاری ہوگی اور بچہ اُسی سے منسوب ہوگا۔ جمہور کے نزدیک حمل کی طویل ترین مدت کے خاتمہ تک حکم جاری ہوگا مگر اس طویل ترین مدت کے بارے میں اُن کے ہاں اختلاف ہے۔

ظاہر یہ کی رائے ہے کہ حمل کی قلیل ترین مدت جس میں حکم واجب ہوگا، معمول کے مطابق ہے یعنی نو ماہ، اور اس کے قریب اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ حکم مدت نکاح ہی میں واجب ہوگا۔ اور مدت حمل کی جو قلیل ترین شرح ہے یعنی چھ ماہ وہ ہم بستری یا اس کے امکان کے وقت سے ہی شمار ہوگا نہ کہ عقد نکاح سے۔ البتہ امام ابوحنیفہ کی شاذ رائے ہے کہ وقت نکاح سے شمار ہوگا اگر چہ یہ معلوم ہو جائے کہ ہم بستری ناممکن ہے۔ مثال کے طور پر مغرب اقصیٰ کا ایک فرد مشرق اقصیٰ کی کسی عورت سے شادی کرے اور وقت نکاح کے چھ ماہ کے بعد ہی بچہ پیدا ہو تو وہ اسی شوہر سے منسوب ہوگا الا یہ کہ لعان کے ذریعہ اس کا انکار کردے۔ امام ابوحنیفہ اس مسئلہ میں محض ظاہری ہیں کیوں کہ انہوں نے حدیث نبوی الولَدُ للِفِرَاشِ (بچہ اس کا ہوگا جس کا بستر ہے) کے عموم پر عمل کیا ہے۔ اور مشرق اقصیٰ کی یہ عورت نکاح سے صاحب بستر کی ہوگئی ہے گویا انہوں نے اسے غیر معلل حکم سمجھا ہے۔ یہ بہت کمزور ہے۔

ایک اور فروعی مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں وہ یہ کہ شوہر دعویٰ کرے کہ بیوی نے زنا کیا ہے اور حمل کا اعتراف کرے تو اس سیاق میں امام مالک سے تین روایتیں منقول ہیں:

ایک روایت کے مطابق شوہر پر حد جاری ہوگی، بچہ اسی سے منسوب ہوگا اور لعان نہیں کیا جائے گا۔

دوسری روایت ہے کہ لعان ہوگا اور بچے کا انکار کردیا جائے گا۔

تیسری روایت ہے کہ بچہ اسی سے منسوب ہوگا اور اپنے اوپر سے حد قذف کو ساقط کرنے کے لیے لعان کرے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا نفی کے موجب یعنی دعوائے زنا کی موجودگی میں اس کا اقرار نسب قابل توجہ ہے؟

ایک اور فروعی مسئلہ میں اختلاف ہے۔ کیا گواہ حاضر کرنے کے باوجود وہ لعان کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور داؤد کہتے ہیں کہ وہ لعان نہیں کرے گا کیوں کہ لعان تو گواہی کا بدل ہے۔ آیت میں وَلَم يَكُنْ لَّهمُ شُهدَآءُ کی صراحت موجود ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک لعان کرے گا کیوں کہ گواہی دفع فراش (انکار نسب) میں موثر نہیں ہے۔

دوسری فصل

لعان کرنے والوں کی صفات

لعان کرنے والے مرد اور عورت کی صفات کے بارے میں ایک گروہ کی رائے ہے کہ ہر قسم کے زوجین لعان کر سکتے ہیں خواہ آزاد ہوں یا غلام یا ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام خواہ دونوں پر یا کسی پر حد جاری ہوئی ہو یا دونوں عادل اور نیک ہوں، دونوں مسلمان ہوں یا شوہر مسلمان ہو اور بیوی کتابیہ ہو۔ کافروں کے درمیان لعان نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ ہماری عدالت میں مرافعہ کریں۔ اس رائے کے علم بردار امام مالک اور امام شافعی ہیں۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ دو عادل آزاد مسلمانوں ہی کے درمیان لعان ہوگا۔ یعنی ان کے نزدیک صرف اہل شہادت ہی کا لعان درست ہے۔

پہلے قول کے علم برداروں کی دلیل آیت لعان:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا أَنفُسُهُمْ (النور: ٦)

کا عام ہونا ہے۔ آیت میں کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔

احناف کی دلیل ہے کہ لعان ایک شہادت ہے اس لئے اس کی شرائط بھی وہی ہوں گی جو شہادت کی شرائط ہیں کیوں کہ اللہ نے فَشَهَادَةُ أَحَدِهِم أَرْبَعُ شَهٰدَاتٍ بِاللّٰه کہہ کر انہیں شہداء قرار دیا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ لعان انہی دونوں کے درمیان ہوگا جن پر حد قذف جاری ہو سکتی ہو کیوں کہ لعان نسب کے سقوط کے ساتھ حد کو ختم کرنے کے لیے ہے۔

اس پر علما کا اتفاق ہے کہ غلام اور کافر پر حد قذف جاری نہیں ہوگی۔ گویا ان فقہا نے اُس شخص کو جس پر لعان واجب ہے۔ اُس آدمی کے مشابہ سمجھا ہے جس پر حد قذف واجب ہے اس لئے کہ لعان کا مقصود انکار نسب کے ساتھ حد سے بچنا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ کی حدیث سے استدلال کیا ہو کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا

لَا لِعَانَ بَيْنَ أَرْبَعَةٍ العَبدَيْنِ والكَافِرَيْنِ۔

(چار افراد کے درمیان لعان نہیں ہے یعنی دونوں غلام ہوں یا دونوں کافر ہوں۔)

جمہور فقہا سمجھتے ہیں کہ یہ ایک طرح کی قسم ہے اگرچہ اسے شہادت کہا گیا ہے کیوں کہ ایک شخص خود اپنے معاملہ میں گواہی نہیں دے سکتا۔ شہادت کی تعبیر قسم کی ذریعہ کی مثال قرآن پاک کی یہ آیات ہیں:

إِذَا جَآءَكَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ (المنافقون: ١)

(اے نبی جب منافق تمہارے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپؐ یقیناً اللہ کے رسول ہیں)

آگے فرمایا:

إِتَّخَذُوْا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً (المنافقون: ٢)

(انہوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا رکھا ہے)

اندھے شخص کے لعان کے جائز ہونے پر علما متفق ہیں۔ گونگے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں، گونگے کا لعان درست ہے جبکہ اس کی بات سمجھ میں آتی ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، وہ لعان نہیں کر سکتا کیوں کہ وہ اہل شہادت میں سے نہیں۔ علما کا اجماع ہے کہ شوہر کا عاقل و بالغ ہونا لعان کے لیے شرط ہے۔

تیسری فصل

لعان کی صفت

جمہور علما کے نزدیک لعان کی صفت قریباً یکساں ہے۔ اس مسئلہ میں ان کے درمیان کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے۔ یہ صفت ظاہر آیت کی منشا کے مطابق ہے کہ شوہر چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے اور یہ حمل مجھ سے نہیں ہے اور پانچویں بار کہے کہ اُس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ جھوٹا ہے پھر عورت مرد کے برخلاف چار بار گواہی دے اور پانچویں بار غضب الٰہی کی دعوت دے۔

یہ تمام الفاظ متفق علیہ ہیں۔ علما کا اختلاف اس میں ہے کہ کیا لعنت کی جگہ غضب کا لفظ بولنا جائز ہے؟ گواہی دینے کی جگہ قسم کھانے کا لفظ استعمال ہو سکتا ہے؟ اللہ کے علاوہ دوسرے اسماء حسنٰی کا لفظ بولا جا سکتا ہے؟

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ صرف منصوص الفاظ کا استعمال کرنا جائز ہے۔ اس میں اصل شہادتوں کی تعداد ہے۔ اس پر بھی علما کا اجماع ہے کہ لعان کی شرط صحت یہ ہے کہ یہ حاکم وقت کے حکم سے منعقد ہو۔

چوتھی فصل

لعان سے انکار یا رجوع کا حکم

اگر شوہر انکار کر دے تو جمہور کی رائے ہے کہ اس میں حد قذف لگا دی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر حد نہ لگائی جائے بلکہ اس کو قید کر لیا جائے۔ جمہور کا استدلال درج ذیل آیت سے ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (النور: ۴)

(اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں، اُن کو اسّی کوڑے مارو اور اُن کی شہادت کبھی قبول نہ کرو۔)

یہ آیت عام ہے جس میں اجنبی اور شوہر سب شامل ہیں۔ لعان کو شوہر کے لیے شہادت کا درجہ دیا ہے اس لئے انکار کی صورت میں جبکہ گواہ موجود نہیں ہیں، شوہر کو تہمت کار کی جگہ رکھنا واجب ہے یعنی اُس پر حد لگائی جائے۔ ان کی دلیل وہ حدیث ابن عمرؓ بھی ہے جو عجلانی کے سلسلہ میں وارد ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے۔

إِنْ قَتَلْتُ قُتِلْتُ وَإِنْ نَطَقْتُ جُلِدْتُ وَإِنْ سَكَتُّ سَكَتُّ عَلىٰ غَيْظٍ

(اگر میں قتل کر دوں تو مجھے قتل کر دیا جائے، اگر میں بولوں تو مجھے کوڑے لگائے جائیں اور اگر میں خاموش رہوں تو غصے کے عالم میں خاموش رہوں)

فریق ثانی کا استدلال ہے کہ آیت لعان میں انکار کی کوئی سزا وارد نہیں ہوئی ہے۔ یہ سزا نص میں اضافہ ہے اور اضافہ ناسخ کا حکم رکھتا ہے۔ اور قیاس اور اخبار آحاد کے ذریعہ نسخ جائز نہیں ہے۔ یہ دلیل بھی ہے کہ اگر حد واجب ہو جائے تو لعان کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور حد کو ساقط کرنے میں اس کی کوئی تاثیر نہ ہوگی۔ بہر حال لعان تو ایک قسم ہے جس سے کسی اجنبی کی حد ساقط نہیں ہوگی۔ یہی معاملہ شوہر کا بھی ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ لعان ایک مخصوص قسم ہے اس لئے اس کا مخصوص حکم ہونا ضروری ہے۔ عورت کے بارے میں نص موجود ہے کہ قسم کھانے سے اس کی سزا ٹل سکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ سزا کیا ہے جو قسم سے ٹل رہی ہے؟ لفظ عذاب سزا کے مشترک ہونے کی وجہ سے ہی انکار کی صورت میں واجب سزا کے بارے میں علما کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور جمہور نے اس پر حد قذف لگائی۔ یہ حد رجم ہے۔ اگر شوہر نے ہم بستری کر لی ہے اور عورت کے اندر محصنہ کی شرط موجود ہے ورنہ کوڑے کی سزا حد ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، اگر عورت انکار کرے تو اسے گرفتار رکھنا واجب ہے تا آنکہ لعان پر آمادہ ہو جائے۔ ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے۔

لَايَحِلُّ دَمُ إمرِیٔ مُسلِم إلاَّ بِاحْدیٰ ثَلاثٍ زناً بعْدَإحْصَانٍ اَوْ کفُر'' بَعْدَ إيمانٍ اَوقَتْلُ نَفْسٍ بِغَيرِنَفْسٍ

(کسی مسلمان کا خون صرف تین صورتوں میں حلال ہے شادی کے بعد زنا کرے، ایمان لانے کے بعد وہ کافر ہو جائے یا ناحق کسی کا قتل کرے)

یہ دلیل بھی ہے کہ انکار لعان کی وجہ سے خون بہانا ایک ایسا حکم ہے جسے اصول بھی مسترد کرتے ہیں۔ جب بہت سے فقہا انکار کی صورت میں مال کا تاوان واجب کرتے تو بدرجۂ اولیٰ خون بہانا جائز نہ ہونا چاہئے۔ خون کا قاعدہ تو شریعت نے یہ مقرر کیا ہے کہ جان اسی وقت لی جائے جبکہ واضح دلیل ہو یا کھلا اعتراف ہو۔ محض ایک مشترکہ لفظ کی وجہ سے اس قاعدہ کی تخصیص نہیں کی جا سکتی۔ امام ابوحنیفہ اس مسئلہ میں حق سے سب سے زیادہ قریب ہیں۔ ابوالمعالی نے جو شافعی المسلک ہیں، اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی قوت استدلال کا اعتراف اپنی کتاب البرھان میں کیا ہے۔

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر وہ خود اپنے کو جھوٹا قرار دے دے تو اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور اگر بچے کا انکار کیا ہے تو بچے کا نسب اسی سے ملحق ہوگا۔

لعان کے بعد زوجین کے درمیان تفریق کے وجوب پر اتفاق کرنے کے بعد علما کے درمیان اس میں اختلاف ہو گیا کہ کیا شوہر اپنی مرضی سے یا حاکم وقت کے حکم سے رجوع کر سکتا ہے؟

امام مالک، امام شافعی، امام احمد، ثوری، داؤد اور جمہور فقہا کہتے ہیں کہ لعان کے بعد زوجین کبھی باہم جمع نہیں ہو سکتے خواہ شوہر اپنے کو جھوٹا قرار دے دے۔

امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اگر شوہر اپنے کو جھوٹا قرار دے دے تو اس پر حد قذف جاری ہوگی اور دوسروں کی

طرح وہ بھی پیام نکاح دے سکتا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کی بیوی اسے لوٹا دی جائے گی۔

پہلے فریق کی دلیل حدیث رسول ہے کہ لاسَبِیلَ لَکَ علَیْھَا (اب تمھیں اس پر کوئی اختیار نہیں ہے) اور اس میں کوئی استثنا نہیں ہے بلکہ مطلقاً حرام قرار دیا ہے۔ دوسرے فریق کی دلیل ہے کہ جب اس نے اپنے کو جھوٹا قرار دے دیا تو لعان کا حکم باطل ہو گیا اس لئے جس طرح لڑکا اس سے منسوب ہوگا اسی طرح عورت بھی اسے واپس مل جائے گی۔ کیوں کہ تحریم واجب کرنے والا سبب یہ تھا کہ اُن میں سے کسی کے صدق کا قطعی علم نہیں تھا۔ جب یہ علم حاصل ہو گیا تو تحریم بھی رفع ہو گئی۔

پانچویں فصل

وہ احکام جو تکمیل لعان پر لازم آتے ہیں

لعان کے واجبات کے بارے میں متعدد مسائل میں علما کا اختلاف ہے جیسے

کیا تفریق واجب ہے اور اگر واجب ہے تو اس کا وقت کیا ہے؟

کیا خود لعان سے تفریق واجب ہوتی ہے یا حکم حاکم سے واجب ہوتی ہے؟

اور اگر تفریق واقع ہوگی تو اس کی صورت کیا ہوگی طلاق کی یا فسخ نکاح کی؟

جمہور کا مسلک ہے کہ لعان سے تفریق واقع ہو جاتی ہے کیوں کہ لعان کی تمام احادیث کے ذریعہ یہ بات عام ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے زوجین میں تفریق کراوی۔ امام مالک سے ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ لعان کرنے والوں کے سلسلہ میں سنت یہی ہے آپؐ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ

لاسَبِیلَ لَکَ عَلَیْھا

(اب تمھیں اُس پر کوئی اختیار نہیں رہا۔)

عثمان البتی اور ایک بصری گروہ کی رائے ہے کہ لعان کے بعد تفریق ضروری نہیں ہے۔ ان کا استدلال ہے کہ آیت لعان میں یہ حکم موجود نہیں ہے نہ احادیث میں اس کی صراحت ہے کیوں کہ حدیث ہے کہ شوہر نے نبی ﷺ کی موجودگی میں طلاق دی تھی اور آپؐ نے اظہار نکیر نہیں کیا تھا۔ یہ دلیل بھی ہے کہ لعان کا حکم حد قذف کو ساقط کرنے کے لیے ہے اس لئے ثبوت سے مشابہت قرار دے کر اسے حرام نہیں کیا جا سکتا۔

جمہور کی دلیل ہے کہ زوجین میں لعان کے بعد باہمی مقاطعہ، نفرت اور غیظ وغضب کا ظہور لازمی ہے اور حدود اللہ کی ایسی پامالی ہوتی ہے کہ اس کے بعد دونوں کا اجتماع محال ہو جاتا ہے۔ زوجیت تو باہمی محبت اور جذبہ اخلاص پر استوار ہوتی ہے اور یہاں ان تمام اقدار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ان کی کم سے کم سزا باہمی تفریق ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ دونوں کے معاملات انتہائی درجہ تک خراب ہو چکے ہیں۔

تفریق کب واقع ہوگی؟ امام مالک، لیث اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ تفریق اسی وقت واقع ہوگی جبکہ دونوں لعان سے فارغ ہو جائیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب شوہر نے لعان مکمل کر لیا تو تفریق واقع ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حکم حاکم ہی سے تفریق واقع ہوگی۔ امام احمد ثوری کی بھی یہی رائے ہے۔

امام شافعی کے برخلاف امام مالک کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں لعان کرنے والوں میں تفریق کرادی اور فرمایا۔

حِسَابُكُمَا عَلَى اللهِ أَحَدُ كُمَا كَاذِب'' لَا سَبِيلَ لَكَ عَلَيهَا

(تم دونوں کا حساب اللہ کے ذمہ ہے۔ تم میں سے ایک جھوٹا ہے۔ اب تمہیں بیوی پر کوئی اختیار نہیں ہے۔)

اور روایات میں یہی ثابت ہے کہ آپؐ نے تکمیل لعان کے بعد ہی تفریق کرائی۔

امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ لعان سے صرف عورت کی حدقذف ساقط ہوتی ہے۔ مرد کا لعان تو انکار نسب میں ہے اس لئے اگر تفریق میں لعان کی کوئی تاثیر ہے تو اسے طلاق کے مشابہ ہونا واجب ہے۔

امام ابوحنیفہ کے خلاف ان دونوں کی دلیل ہے کہ نبی ﷺ نے لعان واقع ہوتے ہی وقوع تفریق کی۔ دونوں کو جزوی، اس سے معلوم ہوا کہ لعان ہی تفریق کا سبب ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ زوجین میں تفریق حکم نبویؐ سے واقع ہوئی تھی جبکہ آپ نے فرمایا تھا کہ ''تجھے اُس پر کوئی اختیار نہیں'' آپؐ کا حکم وقوع تفریق کے لیے شرط تھی جس طرح کہ حکم نبوی صحت لعان کے لیے شرط تھی۔

لعان سے تفریق واقع ہونے اور نہ ہونے کا اختلاف اس وجہ سے ہے کہ زوجین میں تفریق کا نبوی فیصلہ حدیث مشہور میں بطور دلیل واضح نہیں ہے کیوں کہ اس کے مطابق نبیؐ کے تفریق کی خبر دینے سے پہلے شوہر نے پہل کر کے طلاق دے دی تھی۔ اس میں اصل یہ ہے کہ طلاق کے بغیر تفریق نہ ہو اور یہ کہ شریعت میں ابدی تحریم کا کوئی متفق علیہ حکم موجود نہیں ہے۔ جن فقہا نے اس اصول کو ترجیح دی ہے انہوں نے وجوب تفریق کی نفی کی ہے اور جنہوں نے اصول پر مفہوم کو ترجیح دی ہے انہوں نے وجوب تفریق کی حمایت کی ہے۔

حکم حاکم کے مشروط ہونے یا نہ ہونے کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کیا لعان اُن احکام میں سے ہے جن کی صحت کے لئے حکم حاکم لازم ہوتا ہے یا نہیں؟

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ یہ تفریق طلاق شمار ہوگی یا فسخ نکاح؟ تفریق کے قائل فقہا کا اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے فسخ قرار دیتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ طلاق بائن ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس سے ابدی حرمت ثابت ہوتی ہے اس لئے یہ محرم خواتین کے مشابہ ہے۔ امام ابوحنیفہ نے نامرد کی تفریق پر قیاس فکر کے اسے طلاق کے مشابہ قرار دیا ہے جبکہ حکم حاکم سے یہ تفریق واقع ہوئی ہو۔

کتاب الاحداد

شوہر کی موت کا سوگ منانا

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ شوہر کی موت کے بعد عدت کے دوران آزاد مسلمان بیویوں پر سوگ منانا (احداد) واجب ہے۔ البتہ حسن کا اس میں اختلاف ہے۔ بیوی کے سوا دوسری خواتین کے لئے مدت وفات کے سوا عرصے میں اور ممنوع و غیر ممنوع احکام کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کے مطابق مسلمان، کتابیہ، کم سن اور بڑی تمام بیویوں پر سوگ واجب ہے۔ آقا کے انتقال پر لونڈی پر سوگ منانا امام مالک کے نزدیک واجب نہیں ہے خواہ وہ اُمّ ولد ہو یا نہ ہو۔ تمام فقہا کا یہی مسلک ہے۔ ابن نافع اور اشہب نے کتابیہ کے سلسلہ میں امام مالک کے مشہور قول کے برعکس رائے دی ہے اور اسے امام مالک سے بھی منسوب کیا گیا ہے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے یعنی وہ کتابیہ پر سوگ واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک کم سن اور کتابیہ پر سوگ کرنا واجب نہیں ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک شادی شدہ لونڈی پر سوگ واجب نہیں ہے۔ یہ قول امام ابوحنیفہ سے نقل کیا گیا ہے۔ علما کا یہی اختلاف ہے کہ کن خواتین پر سوگ واجب ہے اور کن پر نہیں۔

عدت کے تعلق سے اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک صرف عدت وفات میں سوگ ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ثوری کی رائے ہے کہ طلاق بائن سے واقع عدت میں سوگ واجب ہے۔ امام شافعی مطلقہ کے لیے سوگ کو بہتر تصور کرتے ہیں واجب نہیں۔

سوگ منانے والی کے لیے ممنوع اور جائز احکام کے تعلق سے تمام فقہا کہتے ہیں کہ ہر وہ زینت منع ہے جو مرد کے لیے باعث دعوت و کشش ہو جیسے زیور ات سرمہ لگانا (سوائے اس کے کہ اس میں زینت نہ ہو) سیاہ رنگ کے سوا دوسرے رنگین لباس پہننا سب ممنوع ہیں۔ سیاہ رنگ کے لباس کو امام مالک نے مکروہ نہیں کہا ہے۔ تمام فقہا بوقت ضرورت سرمہ کی اجازت دیتے ہیں۔ بعض فقہا نے اس میں عدم زینت کی شرط لگائی ہے اور بعض نے یہ شرط نہیں لگائی ہے۔ بعض نے رات میں سرمہ لگانے کی رخصت دی ہے، دن میں نہیں۔ قصہ مختصر یہ کہ سوگ میں کن چیزوں کی ممانعت ہے اس میں اقوال ملتے جلتے ہیں یعنی وہ تمام چیزیں ممنوع ہیں جو مردوں کے لیے باعث کشش ہوں۔

جمہور نے فی الجملہ سوگ کو واجب کہا ہے کیوں کہ یہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ ایک حدیث زوجہ مطہرہ حضرت امّ سلمہؓ کی ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اس نے کہا اے اللہ کے رسول میری بیٹی کا شوہر مر گیا ہے۔ اور اس کی دونوں آنکھوں میں آشوب ہے کیا وہ سرمہ لگا سکتی ہے؟ آپؐ نے فرمایا نہیں۔ اس نے دو تین بار سوال کیا اور ہر بار آپؐ کا جواب تھا نہیں، پھر آپؐ نے فرمایا:

إنّماهِيَ أرْبعةُ أشْهُرٍ وَعَشْر وَقَدْ كانَتْ إحْدَاكُنّ ترمِيْ بالبَعْرَةِ عَلى رأْس الحَول

(کل چار ماہ دس دن کی مدت ہی تو ہے جبکہ تم اس سے پہلے پورے سال تک مینگنیاں سر میں ڈالتی تھیں)

ابو محمد کہتے ہیں کہ اس حدیث کی روشنی میں سوگ منانا واجب ہے۔

حضرت امّ حبیبہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے خوشبو منگوائی اور چہرے پر لگائی پھر فرمایا۔ بخدا مجھے اس کی ضرورت نہ تھی مگر میں نے

اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے سنا ہے کہ

لاَ یَحِلُّ لِاِمْرَأَةٍ مُؤْمِنَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰہِ وَالیَوم الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلیٰ مَیِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثِ لَیَالٍ اِلاَّ عَلیٰ زَوْجٍ أَرْبَعَۃَ أَشْھُرٍ وَّعَشْرًا

(کسی مسلمان عورت کے لیے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ جائز نہیں ہے کہ کسی میت پر تین راتوں سے زیادہ سوگ منائے سوائے شوہر کے چار ماہ دس دن کے سوگ کے)

اس حدیث میں دلیل نہیں ہے کیوں کہ اس میں استثناء ہے جس سے ایجاب نہیں، اباحت ثابت ہوتی ہے۔ اس طرح حدیث زینت بنت جحشؓ ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: ممانعت کے بعد جب امر آئے تو اس میں متکلمین کے درمیان اختلاف ہے کہ وہ وجوب کا تقاضا کرتا ہے یا اباحت کا؟

کافر اور مسلمان کے درمیان تفریق کرنے والوں کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جن فقہا نے سوگ منانے کو عبادت کہا ہے انہوں نے کافر کے لیے اسے لازم نہیں کیا ہے اور جن فقہا کے نزدیک یہ ایک قابل فہم قدر ہے وہ یہ کہ مرد اس عورت کی طرف متوجہ نہ ہوں نہ عورت مردوں کی طرف متوجہ، انہوں نے کافرہ اور مسلمہ کو یکساں قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے عورتوں کی توجہ کو نہیں بلکہ مردوں کی توجہ کو قابل اعتبار مانا ہے انہوں نے کم سن اور بڑی عمر کی عورت کا فرق کیا ہے کیوں کہ کم سن لڑکیوں کی جانب مرد متوجہ نہیں ہوتے۔

صرف مسلمان خواتین پر سوگ کو واجب قرار دینے والوں کی دلیل یہ حدیث ہے

لاَ یَحِلُّ لِاِمْرَأَةٍ مُؤْمِنَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰہِ وَالیَومِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ اِلاَّ عَلیٰ زَوْجٍ

(جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لیے شوہر کے سوا کسی اور کے لیے سوگ منانا جائز نہیں ہے۔)

وہ کہتے ہیں کہ ایمان کی شرط کا مطلب یہ ہے کہ یہ عبادت ہے۔

آزاد عورت، لونڈی اور کتابیہ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تمام فقہا کے نزدیک عدت وفات میں دو چیزیں واجب ہیں: ایک سوگ منانا اور دوسری گھر سے باہر نہ نکلنا۔ مگر لونڈی کے لیے گھر سے نکلنا خدمت وغیرہ کے لیے جائز ہے اس لئے زینت کی ممانعت بھی اس سے ساقط رہے گی۔

مکاتبہ کے بارے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہ آزاد عورت بھی سمجھی جا سکتی ہے اور لونڈی بھی۔

لونڈی سے جو ملک یمین میں ہو اور اُمّ ولد سے سوگ جمہور کے نزدیک ساقط ہے کیوں کہ مذکورہ حدیث کی دلیل خطاب سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کے جو دوسری خواتین ہیں، اُن پر سوگ منانا واجب نہیں ہے۔

جن فقہا نے مطلقہ پر سوگ کو واجب نہیں مانا ہے انہوں نے ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے اور جن فقہا نے مطلقہ اور اُس خاتون کو یکساں قرار دیا ہے جس کا شوہر مر گیا ہو، انہوں نے معنوی یکسانیت کا اعتبار کیا ہے۔ کیونکہ اِحداد (سوگ) کے معنیٰ سے ظاہر ہے کہ اس کا مقصود عدت کے دوران مردوں اور عورتوں کو راغب ہونے سے روکنا ہے اور یہ سد باب کے طور پر نسب کی حفاظت کے لئے ہے۔ واللہ اَعلم۔

کتاب الطلاق مکمل ہوئی الحمدللہ اس کے بعد کتاب البیوع ہے۔

کتابُ البیُوع

مالی لین دین پر گفتگو پانچ موضوعوں پر مشتمل ہے:

پہلا موضوع۔ بیع کی انواع واقسام

دوسرا موضوع۔ ہر نوع کی شرائط صحت

تیسرا موضوع۔ شرائط فساد

چوتھا موضوع۔ صحیح بیع کے احکام

پانچواں موضوع۔ فاسد بیع کے احکام

ہم پہلے بیع کی مطلق انواع کا تذکرہ کریں گے پھر ہر نوع کی شرائط صحت وفساد کو موضوع گفتگو بنائیں گے اور اس کے بعد بیع صحیح کے احکام اور بیع فاسد کے احکام سے تعرض کریں گے۔ چونکہ بیع کے اسباب صحت وفساد دو عام بھی ہیں اور خاص بھی یہی حال احکام صحت وفساد کا بھی ہے اس لئے فنی بحث کا تقاضا ہے کہ ہم ان چاروں اصناف کے مشترکہ امور پر بحث کریں یعنی اسباب صحت وفساد اور احکام صحت وفساد کے عام امور پر گفتگو ہو پھر بیع کے ان چاروں مباحث کے مخصوص اُمور بحث ہو اس طرح یہ مبحث چھ حصوں میں منقسم ہونے پر مجبور ہے:

پہلا حصہ بیع کی مطلق انواع

دوسرا حصہ بیع مطلق کے عام اسباب فساد (کیونکہ یہ اسباب صحت سے زیادہ معروف ہیں)

تیسرا حصہ بیع مطلق کے اسباب صحت

چوتھا حصہ بیع صحیح کے احکام (یعنی وہ احکام جو تمام بیع صحیح یا اکثر میں مشترک ہیں)

پانچواں حصہ بیع فاسد کے مشترکہ احکام

چھٹا حصہ ہر نوع کی صحیح اور فاسد بیع اور ان کے احکام

پہلا حصہ: بیع کی مطلق انواع

ہر دو افراد کے درمیان طے ہونے والا معاملہ یا تو موجود کے بدلے موجود کی صورت میں ہو گا یا موجود کے بدلے موعود کی صورت میں ہو گا یا موعود کے بدلے موعود کی شکل ہو گا۔ بیع کی یہ تینوں صورتیں یا تو ادھار ہوں گی یا نقد ادائیگی ہو گی۔ پھر یا تو طرفین کی طرف سے نقد ادائیگی ہو گی یا طرفین ادھار کا معاملہ کریں گے یا ایک طرف سے ادھار ہو گا اور دوسری طرف سے نقد ادائیگی ہو گی۔ اس طرح بیع کی نو صورتیں ہو گئیں۔

طرفین سے ادھار کی صورت میں بیع کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے خواہ شے موجود ہو یا موعود ہو، کیوں کہ ادھار کے بدلے ادھار سے منع کیا گیا ہے۔ لین دین کی ان صورتوں کے ناموں کی حیثیت یہ ہے کہ بعض بیع کے نام عقد کی صفت حالت کی رعایت میں رکھے گئے ہیں اور بعض نام فروخت کردہ موجود چیز کی صفت کی رعایت میں رکھے گئے ہیں۔ اگر موجود کے بدلے موجود کا معاملہ ہے تو اس کی صورت یا تو قیمت کے بدلے قیمت کی ہو گی یا قیمت کے بدلے سامان قیمت کی ہو گی اگر قیمت کے بدلے قیمت کا معاملہ ہے تو اسے بیع صرف کہتے ہیں۔ اور اگر قیمت کے بدلے سامان قیمت کا معاملہ ہے تو اسے بیع مطلق کہتے ہیں یہی حال اُس بیع کا ہے جو سامان شرائط کے ساتھ سامان کے بدلے سامان کی صورت میں ہو۔ اگر موجود کا معاملہ موعود کے بدلے میں کیا جائے تو اسے بیع سلم کہتے ہیں اور اگر اختیار کارفرما ہے تو اسے بیع خیار کہیں گے۔ مرابحہ کی صورت میں اسے بیع مرابحہ اور مزایدہ کی صورت میں اسے بیع مزایدہ کہتے ہیں۔

دوسرا حصہ: بیع مطلق کے عام اسباب فساد

اگر آپ اُن اسباب کا اعتبار کریں جن کی جہت سے شرع میں ممانعت وارد ہے یعنی فساد کے عام اسباب کا تو وہ چار ملیں گے:

۱۔ خود چیز کی حرمت

۲۔ ربا

۳۔ غرر (دھوکا)

۴۔ ربا اور غرر سے متعلق یا ان میں سے کسی ایک سے متعلق شرائط

یہ چاروں اسباب دراصل بیع فاسد کے لیے اصولی نوعیت کے ہیں کیوں کہ ان میں ممانعت خود بیع کی جہت سے ہے۔ بعض ممانعت کی صورتیں وہ ہیں جن میں کسی خارجی امر کی وجہ سے نہی وارد ہے جیسے ملاوٹ، ضرر رسان، وقت کا زیادہ اہم چیزوں میں استعمال، اور بعض اس لئے ممنوع ہیں کہ ان کی خرید و فروخت حرام ہے۔

اس دوسرے حصہ میں مختلف ابواب ہیں:

باب ۔ا

بیع حرام

عین حرام بھی دو طرح کے ہیں: نجس اور غیر نجس۔ نجس اشیاء کی خرید وفروخت کے بارے میں اصل حدیث جابرؓ ہے جو صحیحین سے ثابت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

إنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ حرّمَا بَيْعَ الخمرِ وَالميتَةِ وَالخنزيرِ وَالأَصْنَامِ

(اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی خرید وفروخت حرام کردی ہے۔)

کسی نے پوچھا، اے اللہ کے رسول، مردار کی چربی کے بارے میں کیا حکم ہے اس سے کشتیوں پر لیپن کی جاتی ہے اور مشعل بنائی جاتی ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

لَعَنَ اللهُ اليَهُودَ حُرِّمَتِ الشحُومُ عَلَيهِمْ فَبَاعُوهَا وَأكلُوا أثْمَانَها

(یہودیوں پر اللہ کی لعنت ہو، ان پر چربی حرام کی گئی تو اسے انہوں نے بیچ دیا اور اس کی قیمت کھا گئے۔)

آپؐ نے شراب کے بارے میں فرمایا:

إنَّ الَّذِيْ حرَّمَ شربَها حَرَّمَ بيْعَها

(جس نے شراب کو پینا حرام کیا اُسی نے اس کو بیچنا حرام کیا ہے۔)

نجاست کی دونوں قسموں کی خرید وفروخت کے حرام ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے یعنی شراب (البتہ اس کے نجس ہونے میں ایک شاذ اختلاف بھی منقول ہے) اور مردار اپنے تمام اجزاء کے ساتھ جس میں زندگی کی صلاحیت ہو، اسی طرح خنزیر بھی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ جن میں زندگی کی صلاحیت ہو، حرام ہے۔ خنزیر کے بالوں سے استفادہ کرنے میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم نے اسے جائز کہا ہے اور اصبغ نے منع کیا ہے۔

وہ نجاستیں جن کے استعمال کی ضرورت پڑسکتی ہے جیسے لید اور گوبر وغیرہ تو مسلک مالکی میں ان کی خرید وفروخت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ بالکل منع ہے اور دوسرے قول کے مطابق یہ بالکل جائز ہے۔ تیسرے قول کے مطابق گوبر اور

پاخانہ میں فرق ہے گوبر کا استعمال جائز ہے مگر پاخانہ کا استعمال ممنوع ہے۔

ہاتھی دانت کے استعمال کے سلسلہ میں اختلاف ہے کیوں کہ ہاتھی کے نجس ہونے میں اختلاف ہے۔جن فقہا نے اسے دانت مانا ہے انہوں نے اس پر مردار کا حکم لگایا ہے اور جنہوں نے اسے الٹی سینگ تسلیم کیا ہے انہوں نے اس پر سینگ کا حکم لگایا ہے۔مسلک مالکی میں اس میں اختلاف ہے۔

وہ محرمات جو نجس نہیں ہیں یا جن کے نجس ہونے میں اختلاف ہے جیسے کتا اور بلا تو کتے کی تجارت کے سلسلہ میں اختلاف ہے امام شافعی کے ہاں کتے کی تجارت سرے سے جائز نہیں ہے۔امام ابو حنیفہ اسے جائز مانتے ہیں۔اصحاب مالک نے پالتو کتے اور عام کتے میں فرق کیا ہے جس علما کا اتفاق ہے کہ جس کتے کا پالنا جائز نہیں ہے، اسے فائدہ اٹھانے کے لیے یا اپنے پاس رکھنے کے لیے بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔البتہ اگر کھانا مقصود ہو تو اس میں علما کا اختلاف ہے جن فقہا نے جانور کے کھانے کو جائز کہا ہے انہوں نے اسے بیچنے کو بھی جائز کہا ہے اور ابن حبیب کی روایت کے مطابق جن کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے، ان کے نزدیک اُسے بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔پالتو کتے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ایک قول کے مطابق حرام ہے اور دوسرے قول کے مطابق مکروہ ہے۔

اس سیاق میں امام شافعی کی دو دلیلیں ہیں، ایک دلیل وہ حدیث ہے جس میں نبی ﷺ نے کتے کی قیمت کو ممنوع قرار دیا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک کتا خنزیر کی طرح نجس العین ہے۔ہم ان کا استدلال کتاب الطھارۃ میں نقل کر چکے ہیں۔

جن فقہا نے کتے کی خرید وفروخت کو جائز کہا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا کھانا حرام ہے مگر وہ طاہر ہے اس لئے دوسری طاہر چیزوں کی طرح کتے کی خرید وفروخت بھی جائز ہے۔یہ استدلال بھی کتاب الطھارۃ میں گزر چکا ہے اور کتے کو حلال سمجھنے والوں کی دلیل کتاب الأطعمۃ میں گزر چکی ہے۔جن حضرات نے تفریق کی ہے ان کی دلیل بھی یہی ہے کہ اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور اس سے استفادہ کرنا بھی مباح نہیں ہے سوائے اُس حدیث کے جن نے چرواہے کے کتے اور کھیتی کے کتے کو مستثنیٰ کیا ہے یا اس کی ہم معنیٰ دوسری حدیثیں متعدد غیر مشہور احادیث مروی ہیں جن میں اُن کتوں کو چھوڑ کر جن کو پالنے کی اجازت ہے، عام کتے کی قیمت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بلی کی قیمت لگانا ممنوع ہے اور ثابت ہے مگر جمہور فقہا اسے مباح قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ خود طاہر ہے اور اس سے استفادہ مباح ہے۔کتے کے بارے میں اختلاف کا سبب دلیلوں کا متعارض ہونا ہے۔

اسی باب سے متعلق نجس تیل اور اس سے مشابہ چیزوں کی خرید وفروخت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جبکہ وہ اسے کھانے کی حرمت پر متفق ہیں۔امام مالک کی رائے ہے کہ نجس تیل کی بیع جائز نہیں ہے۔یہی امام شافعی کی بھی رائے ہے۔امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس کی بیع جائز ہے جبکہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہو۔ابن وہب مالکی بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔

نجس تیل کو حرام قرار دینے والوں کی دلیل اوپر کی حدیث جابرؓ ہے کہ آپ نے فتح مکہ کے دن نبی ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا

إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَا الخَمرَ وَالمَيْتَةَ وَالخِنْزِيرَ

(اللہ اور اس کے رسول نے شراب مردار اور خنزیر کو حرام کیا ہے)

اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک چیز میں متعدد منافع ہیں اور صرف ایک نفع کو حرام قرار دیا گیا ہے تو اس سے

دوسرے منافع کی حرمت لازم نہیں آتی۔ جبکہ غیر حرام سے استفادہ کی ضرورت حرام سے استفادہ کی طرح ہو۔ اس اصول کی بنیاد پر شراب، مرداراور خنزیر اس سے خارج ہیں اور دوسرے ان سے تمام جانوروں کی اباحت جن کا کھانا حرام ہے۔ باقی رہی یعنی اگر ان میں کھانے کے علاوہ دوسرے منافع موجود ہیں اوران کی فروخت ہوگئی ہے تو یہ جائز ہے۔ ان فقہانے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مشعل بنانے کے لیے نجس تیل کے استعمال کو جائز کہا ہے۔ امام مالک کے مسلک میں نجس تیل کی تجارت حرام ہونے کے باوجود اس سے مشعل اور صابن بنانا جائز ہے۔ امام شافعی نے بھی اس کی قیمت کو حرام قرار دیتے ہوئے اسے جائز کہا ہے۔ یہ سب ضعیف ہے۔ مسلک مالکی میں اس میں بھی اختلاف ہے کہ نجس تیل کو دھونے اور پکانے سے اس کی نجاست زائل ہوجاتی ہے یا نہیں؟ اس میں دو اقوال ہیں ایک جائز قرار دیتا ہے اور دوسرا قول ممنوع ٹھہراتا ہے۔ دونوں کی بنائے استدلال یہ ہے کہ تیل میں اگر نجاست کی آمیزش ہوجائے تو کیا وہ عین نجاست رہ جاتی ہے یا شبہ نجاست میں تبدیل ہوجاتی ہے؟ جو لوگ اسے شبہ نجاست تصور کرتے ہیں اُن کے نزدیک دھونے اور پکانے سے یہ ظاہر ہوجاتی ہے اور جو اسے نجاست عین سمجھتے ہیں ان کے نزدیک یہ دھونے اور پکانے سے پاک نہیں ہوتی۔

اس باب کا ایک مشہور اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر عورت کا دودھ نکال لیا جائے تو کیا اس کی بیع جائز ہے؟ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز تصور کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ جائز کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ وہ دودھ ہے جس کا پینا جائز ہے اس لئے تمام جانوروں پر قیاس کرتے ہوئے اسے بیچنا بھی جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بچے کی ضرورت کی وجہ سے اسے حلال کیا گیا ہے ورنہ اصل میں وہ حرام ہے کیوں کہ ابن آدم کا گوشت حرام ہے۔ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ دودھ گوشت کا تابع ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان کا گوشت بھی نہیں کھایا جاتا اس لئے اس کا دودھ بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کی اصل خنزیر اور گدھی کا دودھ ہے۔ اس باب میں علما کے اختلاف کا سبب مختلف قیاسات شبہ کا باہم متصادم ہونا ہے۔ اس باب میں فروعی مسائل بہت ہیں۔ ہم نے تو ہر باب کے مشہور مسائل ہی کا تذکرہ کیا ہے تا کہ یہ اصول کا کام دے سکے۔

باب۔۲

بیع ربا

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ ربا دو چیزوں میں ہے: بیع میں، اور اس چیز میں جو ذمے میں مقرر ہوئی ہو، بیع یا سامان وغیرہ ذمہ میں۔ مقرر ربا کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم کے حرام ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ وہ جاہلیت کا سود ہے جس کی ممانعت وارد ہے۔ دور جاہلیت میں لوگ اضافہ کی بنیاد پر قرض لیتے تھے اور انہیں مہلت دی جاتی تھی۔ گویا وہ کہتے تھے کہ مجھے مہلت دو میں بڑھا کر واپس کردوں گا۔ حجتہ الوداع کے موقعہ پر اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے اسی ربا کو مراد لیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا:

اَلاوَاِنَّ رِبَاالجَاهِلِيّةِ مَوضُوعٌ وَاَوّلُ رِبًا اَضَعُهُ رِبَاالعَبّاسِ بْنِ عِبدِالمطلّبِ وَالثّاني ضَعْ وَتعجّلُ

(سنو، جاہلیت کا سود ختم کیا جاتا ہے۔ میں سب سے پہلے عباس بن عبدالمطلب کا سود معاف کرتا ہوں دوسرے مرحلہ میں تم بھی اسے معاف کردو اور فوری طور پر اسے ختم کرو۔)

یہ حدیث اختلافی ہے۔ ہم اس پر بعد میں گفتگو کریں گے۔

بیع میں ربا کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: نسیۂ (اُدھار) اور تفاضل (بڑھا کر دینا) البتہ ابن عباسؓ سے ربائی التفاضل کا انکار مروی ہے کیوں کہ انہوں نے یہ حدیث روایت کی ہے:

لاَرِبَاَ اِلاّفی النّسِيئَةِ

(ربا صرف نسیۂ (ادھار) میں ہے۔)

جمہور فقہا دونوں اقسام کے قائل ہیں کیوں کہ یہ دونوں نبی ﷺ سے ثابت ہیں۔

ربا پر گفتگو چار فصلوں پر مشتمل ہے:

پہلی فصل۔ جن اشیاء میں تفاضل جائز نہیں نہ اُن میں اُدھار جائز ہے، نیز ان کی علت کی وضاحت

دوسری فصل۔ جن اشیاء میں تفاضل جائز ہے مگر اُدھار جائز نہیں ہے

تیسری فصل۔ جن اشیاء میں دونوں جائز ہیں

چوتھی فصل۔ وہ اشیاء جو ایک ہی صنف میں شمار ہوتی ہیں اور جو ایک صنف میں شمار نہیں ہوتیں

پہلی فصل

وہ اشیاء جن میں تفاضل جائز ہے نہ نسیئہ

علما کا اتفاق ہے کہ حدیث عبادہ بن الصامتؓ میں جن اصناف کا تذکرہ ہے ان میں سے کسی میں تفاضل اور نسیئہ جائز نہیں ہے، البتہ اس میں حضرت ابن عباسؓ سے اختلاف منقول ہے۔ حدیث عبادہؓ میں ہے کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو کہتے سنا کہ آپؐ منع کرر ہے تھے کہ "سونے کی تجارت سونے سے، چاندی کی تجارت چاندی سے، گیہوں کی تجارت گیہوں سے، جو کی تجارت جو سے، نمک کی تجارت نمک سے کی جائے مگر یہ کہ وہ برابر برابر ہو اور موجود کے بدلے موجود ہو۔ جس نے بڑھایا یا اضافہ کا طلب گار ہوا وہ سود خور ہوا" مذکور اشیاء میں سے کسی صنف میں اضافہ کر کے لین دین کی ممانعت کے سلسلے میں یہ حدیث نص ہے۔ ان اشیاء میں ادھار کا لین دین متعدد احادیث سے ممنوع ہے۔ ان میں مشہور ترین حدیث عمر بن الخطابؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الذّھبُ بِالذّھب رِبًا إلاّھَاءَ وَھاءَ والبُرُّ بالبُرّ رِبًا إلاّھَاءَ وَھاءَ وَالتّمرُ بالتّمرِ ربًا إلاّھاءَ وَھاءَ وَالشّعیرُ بالشّعیر رِبًا إلاّھَاءَ وَھاءَ

(سونے کا سونے سے سودا سود ہو مگر یہ کہ وہ موجود ہو، گیہوں کا گیہوں سے سودا سود ہے مگر یہ کہ وہ موجود ہو، کھجور کا کھجور سے سودا سود ہے مگر یہ کہ وہ موجود ہو، جو کا جو سے سودا سود ہے، مگر یہ کہ وہ موجود ہو۔)

حدیث عبادہؓ میں ایک صنف میں تفاضل کو منع کیا گیا ہے اور اس میں ان میں سے دو اصناف میں اُدھار کی ممانعت بھی موجود ہے اور تفاضل کی اجازت بھی بعض صحیح روایات میں ہے کیوں کہ ان چھ اصناف میں تفاضل کی ممانعت کے بعد ان روایتوں میں یہ الفاظ بھی ہیں

وَبِیعُو الذّھبَ بِالوَرَقِ کیفَ شِئتُم یَدًا بِیَدٍ وَالبُرّ بالشّعیر کیفَ شِئتُم یدًا بِیَدٍ

(اور ہاتھ کے ہاتھ چاندی کے بدلے سونا بیچو جیسا چاہو، جو کے بدلے گیہوں ہاتھ کے ہاتھ بیچوں جیسا چاہو۔)

فقہا کے درمیان ان سب پر اتفاق ہے سوائے جو کہ بدلے گیہوں کے۔

ان چھ اصناف کے علاوہ بقیہ میں فقہا کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ جن میں اہل ظاہر بھی ہیں، کی رائے ہے کہ ان چھ اصناف کی ہر ہر صنف میں تفاضل ممنوع ہے ان کے علاوہ دوسری اصناف میں تفاضل ممنوع نہیں ہے۔ یہ گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ صرف ان چھ اصناف میں نسیئہ ممنوع ہے خواہ صنف ایک ہو یا مختلف یہ امر متفق علیہ ہے کہ صنف بدل جانے کے باوجود ان چھے میں نسیئہ ممنوع ہے البتہ ابن علیہ سے منقول ہے کہ اگر صنفین مختلف ہوں تو سونے چاندی کو چھوڑ کر اُن میں تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں۔ ان فقہا نے چھے اصناف سے متعلق ممانعت کو اس خاص کے باب میں رکھا ہے جس سے خاص ہی مراد ہے۔ جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ اس کا تعلق اس خاص کے باب سے ہے جس سے عام مراد ہوتا ہے۔ اس عام سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے یعنی تفاضل کی علت اور نسیئہ کی ممانعت کا سبب مختلف فیہ ہے۔

مسلک مالکی کے ماہرین اس امر پر مجتمع ہیں کہ چاروں اصناف میں تفاضل کی ممانعت کا سبب قابل طعام اور قابل ذخیرہ کی ایک

صنف ہے۔ ایک قول کے مطابق قابل ذخیرہ کی ایک صنف سبب ہے اگر چہ وہ قابل طعام نہ ہواور ان کے نزدیک ذخیرہ کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ اکثر میں ہو۔ بعض اصحاب مالک کہتے ہیں کہ قابل ذخیرہ صنف میں سود ہے خواہ نادر ہی اس کا ذخیرہ ہوتا ہو۔ سونے چاندی میں تفاضل کی ممانعت کی وجہ صنف واحد ہے اگر چہ دونوں قیمتوں کے لیے رأس المال اور قابل تلف اشیاء کے لیے قدر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ علت اُن کے ہاں قاصرہ (محدود) کے نام سے معروف ہے کیوں کہ یہ صفت اُن کے نزدیک سونے چاندی کے سوا دوسری اصناف میں مفقود ہے۔

مالکیہ کے نزدیک چاروں منصوص اصناف میں نسیئہ کی ممانعت کی علت میں صفت کا ایک ہونا نہیں بلکہ ان کا قابل طعام اور قابل ذخیرہ ہونا ہے۔ اس لئے اگر صفت بدل جائے تو ان کے نزدیک تفاضل جائز ہو جاتا ہے مگر نسیئہ جائز نہیں ہوتا۔ قابل طعام اشیاء جو قابل ذخیرہ نہیں ہیں، اُن میں یعنی اُن میں سے صفت واحد میں تفاضل درست ہے مگر نسیئہ درست نہیں ہے۔ تفاضل کے جواز کی وجہ اُن کا قابل ذخیرہ نہ ہونا ہے۔ ایک قول ہے کہ صفت واحد میں تفاضل کی حرمت کے لیے قابل ذخیرہ ہونا شرط ہے۔ ان میں نسیئہ کی ممانعت ان کا قابل طعام اور قابل ذخیرہ ہونا ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ مطلق طور سے قابل طعام ہونا قابل طعام اشیاء میں نسیئہ کی ممانعت کی علت ہے۔

شوافع کے نزدیک ان چاروں اصناف میں تفاضل کی ممانعت کی علت صفت واحد کے ایک ہونے کے ساتھ اُس کا صرف قابل طعام ہونا ہے۔ ان کے نزدیک نسیئہ کی علت صفت کا اعتبار کئے بغیر اس کا قابل طعام ہونا ہے جیسا کہ امام مالک کا قول ہے۔

احناف کے نزدیک چھے اصناف میں تفاضل کی ممانعت کی علت ایک ہے اور وہ ہے صنف کے ایک ہونے کے ساتھ پیمائش یا وزن اور سونے اور تانبے کو چھوڑ کر ان میں نسیئہ کی علت صفت کا مختلف ہونا ہے کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ سونے اور تانبے میں نسیئہ جائز ہے۔

سونے چاندی میں تفاضل اور نسیئہ کی علت کے بارے میں امام شافعی اور امام مالک متفق ہیں یعنی ان دونوں کا قیمتوں کے لیے رأس المال ہونا اور قابل تلف اشیاء کے لیے قدر رہنا، نسیئہ کے ممنوع ہونے کی علت ہے جبکہ صنف بدل جائے۔ اگر دونوں صنف متفق ہوں تو تفاضل منع ہے۔ احناف قابل وزن اشیاء میں ایک قدر کا اعتبار کرتے ہیں جس کا وزن راس آئے۔ درہم دینار کے مخصوص احکام کتاب الصرف میں بیان ہوں گے یہاں مقصود ان اشیاء میں مطلق ربا کی علتوں کی وضاحت کرنا اور ہر فریق کے دلائل پیش کرنا ہے۔

ہمارا مدعا یہ ہے کہ جو فقہاء ربا کو ان چھے اصناف میں محدود مانتے ہیں وہ دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں: یا تو ان کا تعلق اُس گروہ سے ہے جو شریعت میں قیاس پر قیاس کی نفی کرتے ہیں یعنی الفاظ سے علتوں کے استنباط کو درست نہیں سمجھتے ہیں اور یہ ظاہریہ کا گروہ ہے، یا اُن کا تعلق اُس گروہ سے ہے جو قیاس شبہ کی تردید کرتے ہیں کیوں کہ مسائل مسکوتہ (جن میں شریعت خاموش ہے) کو مسائل منطوقہ (جن میں شریعت کی رائے موجود ہے) سے ملحق کرنے والوں نے قیاس علت کی بنا پر نہیں بلکہ قیاس شبہ کی بنا پر ایسا کیا ہے سوائے ابن الماجشون کے جنہوں نے اس میں مالیت کا اعتبار کیا ہے اور ربا کے ممنوع ہونے کی علت اموال کا احاطہ قرار دیا ہے۔ قاضی ابوبکر لباقلانی کے نزدیک چونکہ قیاس شبہ ضعیف ہے اور ان کے نزدیک قیاس معنوی اس سے قوی ہے اس لئے اس مقام پر انہوں نے قیاس معنوی کا اعتبار کیا ہے کیوں کہ قیاس علت کے وہ موافق نہیں ہیں۔ انہوں نے ان چاروں اصناف سے صرف منقّی کو ملحق کیا ہے کیوں کہ

اسے وہ کھجور کے معنی میں لیتے ہیں۔

مسکوت کو منطوق سے ملحق کرنے والے یہ تمام فقہا قیاس شبہ کے استنباط کے لئے دلیلیں رکھتے ہیں:

شوافع اپنی علت شبہ کے اثبات میں کہتے ہیں کہ حکم جب کسی مشتق اسم سے متعلق ہو تو اس کا مطلب ہے کہ جس معنیٰ سے وہ مشتق ہوا ہے وہی حکم کی علت ہے جیسے آیت

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدہ: ۳۸)

(اور چور، خواہ مرد ہو یا عورت، ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔)

میں حکم اس مشتق السّارق (چور) سے متعلق ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ یہ سرقہ (چوری) کا حکم بیان ہوا ہے جب صورت حال یہ ہے تو حدیث سعید بن عبداللہؓ کی صراحت موجود ہے کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا:

الطَّعامُ بِالطَّعامِ مَثلاً بِمثلٍ

(طعام کے بدلے میں طعام ہے برابر برابر)

معلوم ہوا کہ یہ حکم طعم (قابل خوراک ہونا) سے متعلق ہے۔

مالکیہ نے قابل طعام ہونے پر یا تو ایک اور صفت (قابل ذخیرہ ہونا) کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ کتاب الموطّا میں درج ہے یا دو صفتوں کا اضافہ کیا ہے یعنی قابل ذخیرہ ہونا اور آگ پر پکا کر خوراک بنانا جیسا کہ بغدادی مالکیہ کا قول مختار یہی ہے۔ اس علت کے استنباط میں انہوں نے دلیل یہ دی ہے کہ اگر مقصود صرف طعم ہوتا تو ان چاروں اصناف میں سے کسی ایک صنف کے بارے میں نص کی صراحت کافی ہوتی مگر جب متعدد اصناف کا تذکرہ ہوا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر صنف کے ذکر کا مقصد اس کے مفہوم کی جانب اشارہ کرنا ہے اور یہ ساری اصناف دونوں صفات پر حاوی ہیں۔ گیہوں اور جو کا ذکر قابل ذخیرہ غلوں کی اصناف کے طور پر ہے اور کھجور سے تمام قابل ذخیرہ اور لذیذ اصناف جیسے شکر، شہد، منقیٰ وغیرہ کو مراد لیا ہے۔ نمک سے وہ تمام مصالحے مراد ہوگئے جو قابل ذخیرہ ہوں۔ ان حضرات کا استدلال یہ بھی ہے کہ چونکہ ربا کی حرمت کا مقصد یہ ہے کہ لوگ ایک دوسرے کا مال غبن نہ کریں اور ان کی دولت کا تحفظ ہو اس لئے اسے تمام معاشی معاملات اور کھانے کی اشیاء میں اصول کی حیثیت ہونی چاہئے۔

احناف کی دلیل قابل وزن و پیمائش کا اعتبار کرنے میں یہ ہے کہ چونکہ ﷺ نے ایک صنف اور ایک مقدار کو حلال کیا ہے اور حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں عامل خیبر کو ہدایات دیتے ہوئے ایک صنف اور مختلف مقدار کو حرام قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے:

إلا كَيلاً بكَيلٍ يَدًا بيَدٍ

(اسی طرح وہ چیزیں ہیں جن کی پیمائش کی جاتی ہے اور وزن کیا جاتا ہے۔)

بعض روایتوں میں وَكَذَالِكَ الْمِكْيَالُ وَالْمِيزَانُ کے الفاظ ہیں۔ اگر یہ حدیثیں صحیح ہوتیں تو یہ نص ہوتیں مگر جب معنوی پہلو پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی دریافت کردہ علت سب سے معقول اور مناسب ہے کیوں کہ شریعت سے واضح ہوتا ہے کہ ربا کو حرام کرنے کی وجہ اس میں دھوکا اور غبن کا کثیر اندیشہ ہے اور معاملات میں عدل وانصاف اسی وقت ہوتا ہے جب مساوات ملحوظ ہو اسی لئے جب مختلف اشیاء میں مساوات کا ادراک مشکل ہوگیا تو ان کی قیمت اور قدر متعین کرنے

کے لیے درہم و دینار کو متعین کیا چونکہ نا قابل وزن و پیمائش اشیاء کو مزاج میں بڑا اختلاف ہے اور ان میں عدل تناسب کے حساب سے ہوتا ہے یعنی ایک شے کی قیمت کا اس کا اس کی جنس سے تناسب وہی ہو جو دوسری شے کی قیمت کا اس کی جنس سے تناسب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ عدل کا تقاضا ہے کہ اگر کوئی شخص کپڑوں کے عوض گھوڑا بیچ رہا ہے تو اس گھوڑے کی قیمت کا تناسب گھوڑوں کے مقابلہ میں وہی ہو جو اس کپڑے کی قیمت کا دوسرے کپڑوں سے تناسب ہے۔ اگر گھوڑے کی قیمت پچاس ہے تو ان کپڑوں کی قیمت بھی پچاس ہونی چاہئے اور مثال کے طور پر اس قدر کا مساوی دس کپڑے ہوں اس لئے ان اشیاء کی تعداد اور مقدار میں کافی فرق تفاوت واقع ہونے کی وجہ سے معاملات میں عدل ضروری ہے یعنی ایک گھوڑے کا معادلہ بطور مثال دس کپڑے ہوں۔ جو اشیاء قابل وزن و پیمائش ہیں ان میں بہت زیادہ فرق نہیں ہوتا اور ان کے منافع بھی باہم ملتے جلتے ہیں اور جس شخص کے پاس اس طرح کی کوئی صنف ہے وہ اسے بدل کر بعینہ وہی صنف دوسرے سے لینے کی کوئی سخت ضرورت محسوس نہیں کرتا الا یہ کہ وہ اسراف کرنا چاہے، اس لئے ان اصناف میں عدل کا تقاضا ہے کہ وزن یا پیمائش میں مساوات ہو کیونکہ ان کے فوائد بہت مختلف نہیں ہیں۔ یہ مسئلہ بھی قابل غور ہے کہ ان اصناف میں تفاضل کی ممانعت کا تقاضا ہے کہ ان میں تعامل نہ ہو کیونکہ ان کے منافع مختلف نہیں ہیں تعامل کی مجبوری تو مختلف منافع میں درپیش آتی ہے اس طرح ان قابل وزن و پیمائش اصناف میں تفاضل کی ممانعت کی دو علتیں ہیں: ایک عدل کی موجودگی اور دوسری تعامل کی ممانعت کیوں کہ ان میں باہمی معاملہ اسراف میں آئے گا۔

درہم و دینار میں ممانعت کی علت واضح ہے کیوں کہ بذات خود ان سے فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہے بلکہ ان کے ذریعہ اشیاء ضرور یہ کی قیمت اور قدر متعین کرنا ہے۔ امام مالک نے سعید بن المسیبؒ سے روایت کی ہے کہ وہ ان اصناف میں ربا کی علت وزن اور طعم کو قرار دیتے تھے یہ ایک اچھا مفہوم ہے کیوں کہ طعم ناگزیر ہے لوگوں کی خوراک میں اس کا امکان ہے کہ قوت اور روزی میں غبن اور اسراف سے جو تحفظ حاصل ہے وہ دوسری چیزوں میں بدرجہ اولیٰ حاصل ہو۔ بعض تابعین سے روایت ہے کہ انہوں نے ربا میں اُن اجناس کا اعتبار کیا ہے جن میں زکوۃ واجب ہے اور بعض تابعین سے مطلق استفادہ یعنی مالیت مروی ہے اور یہ ابن الماجشون کا مسلک ہے۔

دوسری فصل

جن اشیاء میں تفاضل جائز ہے نسیئہ جائز نہیں ہے

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ربا والی اصناف میں نسیئہ کی ممانعت کی وجہ طعم ہے اور جو دوسری اصناف ہیں اور قابل طعام نہیں ہیں، ان میں نسیئہ کی ممانعت کی علت امام مالک کے نزدیک صنف واحد ہے جس کے منافع ایک ہوں اور اس میں تفاضل بھی ہو۔ امام شافعی کے نزدیک ربا والی اشیاء کے علاوہ میں نسیئہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نسیئہ کی ممانعت کی علت ربا والی اشیاء میں کیل اور وزن ہے اور دوسری اصناف میں صنف واحد ہے خواہ تفاضل ہو یا نہ ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک سے جو روایت نقل کی ہے اس کے مطابق وہ ان میں نسیئہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس کا تعلق ان کے نزدیک اس سامان سے ہے جو منفعت کا ذریعہ ہوتا ہے۔

تیسری فصل

جن اشیاء میں تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں

تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں جبکہ صنف امام شافعی کے نزدیک رباوالی نہ ہو اور امام مالک کے نزدیک شرط یہ ہے کہ وہ رباوالی نہ ہو اور ہم مثل صنف واحد نہ ہو اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق محض صنف واحد نہ ہو۔ امام مالک رباوالی اصناف میں تفاضل اور غیر رباوالی اصناف میں نسیئہ کو ممنوع قرار دینے میں منافع کے اتفاق واختلاف کو معتبر مانتے ہیں۔ اگر منافع مختلف ہوں تو انہیں دو صنف مانتے ہیں خواہ نام ایک ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نام کا اعتبار کرتے ہیں اگر چہ امام شافعی کے نزدیک صنف صرف رباوالی اشیاء میں معتبر ہے یعنی اس میں تفاضل ممنوع ہے۔ ان کے نزدیک یہ سرے سے نسیئہ کی علت نہیں ہے۔ ان تینوں فصلوں میں فقہائے ثلاثہ کے مذاہب کا خلاصہ یہی ہے۔

جن اشیاء میں نسیئہ جائز نہیں ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس میں تفاضل بھی جائز نہیں ہے۔ اس کا ذکر ہو چکا ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں تفاضل جائز ہے۔

جن اشیاء میں تفاضل جائز نہیں ہے ان میں نسیئہ کے ممنوع ہونے کی وجہ امام مالک کے نزدیک طعم ہے۔ امام شافعی صرف طعم کو موثر مانتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کیل وزن کی قابل طعام اشیاء ہیں۔ اگر طعم کے ساتھ صنف کا متفق ہونا بھی شامل ہو جائے تو امام شافعی کے نزدیک تفاضل حرام ہو جاتا ہے اور اگر قابل ذخیرہ ہونے کا تیسرا وصف شامل ہو جائے تو امام مالک کے نزدیک تفاضل حرام ہو جاتا ہے اور اگر صنف بدل جائے تو تفاضل جائز اور نسیئہ حرام ہے۔

امام مالک کے نزدیک جن اشیاء میں تفاضل حرام نہیں اُن کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ قابل طعام ۲۔ نا قابل طعام۔ قابل طعام میں نسیئہ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے اور ممانعت کی علت طعم ہے۔ نا قابل طعام میں ان کے نزدیک نسیئہ جائز نہیں ہے جبکہ منافع متفق ہوا اور تفاضل موجود ہو۔ ان کے نزدیک ایک بکری کو دو بکری کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے اِلاّ یہ کہ ایک بکری دودھ والی ہو اور دوسری گوشت کھانے کے لائق ہو۔ یہ اس کا مشہور قول ہے۔ ایک قول کے مطابق تفاضل کا نہیں بلکہ منافع کے ایک ہونے کا اعتبار ہوگا اس لئے ایک دودھاری بکری کو دوسری دودھاری بکری کے عوض ایک مدت کے لیے بیچنا جائز نہیں ہے۔ اگر منفعت میں اختلاف ہو تو ان کے نزدیک تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں اگر چہ صنف ایک ہو۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ منفعت ایک ہونے کے ساتھ نام بھی ایک ہو۔ مشہور قول یہی ہے کہ یہ معتبر نہیں ہے مگر اس کے معتبر ہونے کا قول بھی درج ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اُن چیزوں کے سوا جن میں تفاضل جائز نہیں ہے، دوسری اشیاء میں نسیئہ کی ممانعت میں قابل اعتبار صنف کا متفق ہونا ہے خواہ منفعت ایک ہو یا مختلف، اُن کے نزدیک ایک بکری کو دو بکریوں کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے اگر چہ منفعت مختلف ہو۔

امام شافعی کے نزدیک جن اشیاء میں صنف واحد میں تفاضل جائز نہیں ہے اُن میں نسیئہ جائز ہے۔ وہ ایک بکری کی تجارت

دو بکریوں کے عوض خواہ ادھار ہو یا نقد، جائز مانتے ہیں۔ ان کی دلیل حدیث عمرو بن العاصؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں ہدایت کی کہ وہ صدقہ میں دو اونٹنیوں کی جگہ ایک اونٹ لے سکتے ہیں۔'' فقہا کہتے ہیں کہ یہاں نسیئہ کے ساتھ جنس واحد میں تفاضل مراد ہے۔

احناف نے حدیث الحسن بواسطہ سمرۃؓ سے استدلال کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے حیوان کے عوض حیوان بیچنا ممنوع قرار دیا ہے''۔ یہ کہتے ہیں کہ یہاں نسیئہ میں صنف کا ایک ہونا مراد ہے۔

امام مالک کے نزدیک اغراض و منافع کی وحدت میں نسیئہ ممنوع ہونے کی وجہ سد باب کرنا ہے۔ اس میں فائدہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ ایسے سامان سے متعلق ہو نفع آور ہو اور یہ حرام ہے۔ ان سے ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ خود ایک اصول ہے۔ کوفہ کے فقہا سے منقول ہے کہ ادھار میں حیوان کے عوض حیوان بیچنا جائز نہیں ہے خواہ جنس ایک ہو یا مختلف جیسا کہ حدیث سمرۃؓ کے ظاہر کا تقاضا ہے۔

گویا امام شافعی نے حدیث عمرو بن العاص کو ترجیح دی ہے اور احناف نے حدیث سمرۃؓ کو، مگر تاویل کے ساتھ ترجیح دی ہے کیوں کہ بظاہر اس حدیث کی منشاء یہ ہے کہ اُدھار حیوان کے بدلے حیوان بیچنا جائز نہ ہو خواہ جنس ایک ہو یا مختلف۔ امام مالک نے گویا جمع کا مسلک اختیار کیا ہے۔ انہوں نے حدیث سمرۃؓ کو اغراض و منافع کے اتفاق پر محمول کیا ہے اور حدیث عمرو بن العاصؓ کو منفعت کے اختلاف پر محمول کیا ہے اور حسن کا سمرۃؓ سے سماع حدیث اختلافی ہے مگر امام ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ امام مالک کے حق میں وہ حدیث ہے جس کی روایت امام ترمذی نے جابرؓ سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الحيَوانُ إثنانِ بوَاحدٍ لايَصلحُ النّساءُ ولاَ بأسَ بِهِ يَدًابيَدٍ

(دو حیوان کے بدلے ایک حیوان میں ادھار نہیں ہے اور ہاتھ کے ہاتھ اس سودے میں کوئی حرج نہیں)

ابن المنذر کہتے ہیں کہ ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے دو سیاہ غلاموں کے بدلے ایک غلام خریدا اور سات سروں کے بدلے ایک کنیز خریدی'' اس حدیث کی بنیاد پر حیوان کے بدلے حیوان کی تجارت خود اصول بن سکتی ہے سد باب کی فہرست میں اسے شامل کرنا ضروری ہے۔

جن چیزوں کی ادھار تجارت جائز نہیں ہے اُن کے بارے میں یہ امر اختلافی ہے کہ تمام ربا والی اشیاء میں جدا ہونے سے پہلے مجلس میں قبضہ کرنے کی شرط ہے یا نہیں جبکہ مصارمہ (مبادلہ) میں اس کے مشروط ہونے پر سب کا اتفاق ہے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے:

لاتَبيعُوا منِهَا غَائِبًا بنَاجزٍ

(غائب کو نقد کے بدلے میں مت بیچو)

جن فقہا نے اس میں مجلس میں قبضہ کرنے کی شرط رکھی ہے انہوں نے اسے مبادلہ سے تشبیہ دی ہے اور جن فقہا نے اس شرط کو تسلیم نہیں کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جدا ہونے سے پہلے قابض ہونے کی شرط بیع میں نہیں ہے الاّ یہ کہ دلیل موجود ہو۔ چونکہ مبادلہ پر دلیل موجود ہے اس لئے ربا والی تمام اشیاء اصل پر باقی رہیں گی۔

چوتھی فصل

صنف واحد کی پہچان

اس باب کے مختلف مسائل میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ صنف واحد میں کون کون سی چیزیں شامل ہیں اور کون کون سی چیزیں شامل نہیں ہیں کیوں کہ صنف واحد ہی تفاضل میں موثر ہے۔ ہم یہاں مشہور مسائل ہی کا تذکرہ کریں گے۔ اسی طرح صنف واحد کی صفات میں بھی اختلاف ہے، کیا یہ شرط ہے کہ کچے اور پکے کا فرق نہ ہو نہ خشک وتر میں تفاوت ہو؟

'' گیہوں اور جو کو ایک گروہ نے ایک ہی صنف میں شمار کیا ہے، دوسرے لوگوں نے انہیں دو صنفوں میں رکھا ہے۔ پہلا قول امام مالک اور اوزاعی کا ہے۔ امام مالک نے الموطا میں اسے سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے۔ دوسرا قول امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا ہے۔ ان دونوں کی دلیلیں سماعی بھی ہیں، اور قیاس بھی سماعی دلیل یہ حدیث ہے

لاتبيعُوا البُرَّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرَ بالشَّعِيرِ إلّا مثلاً بمثلٍ

(گیہوں کی گیہوں سے اور جو کو جو سے نہ بیچو مگر برابر برابر)

حدیث میں دونوں کو دو صنف قرار دیا گیا ہے۔ حدیث عبادہ بن الصامت ؓ کے بعض طرق میں الفاظ یہ وارد ہیں

وبيعُوا الذّهب بالفضّة كيف شئتم و البُرَّ بالشّعير كيف شئتم و الملح بالتمر كيف شئتم يدًا بيد

(سونے کو چاندی سے گیہوں جو سے نمک کو کھجور سے جس طرح چاہو ہاتھ کے ہاتھ بیچو۔)

اس کا تذکرہ عبدالرزاق نے اور وکیع نے ثوری سے نقل کرتے ہوئے کیا ہے۔ امام ترمذی نے اس اضافہ کو صحیح قرار دیا ہے۔

قیاسی دلیل یہ ہے کہ گیہوں اور جو دو چیزیں ہیں جن کے نام بھی مختلف ہیں اور فوائد بھی اس لیے چاندی، سونا اور نام وفائدہ میں مختلف دوسری چیزوں کی طرح انہیں بھی دو صنف ہونا چاہئے۔

امام مالک کی دلیل اسلاف مدینہ کا عمل ہے۔ اصحاب مالک نے بھی سماع اور قیاس دونوں کا سہارا لیا ہے۔ سماعی دلیل یہ حدیث ہے

الطّعامُ بالطّعامِ مثلاً بمثلٍ

(طعام کے بدلے طعام ہے برابر برابر)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ لفظ طعام میں گیہوں اور جو دونوں شامل ہیں۔ یہ ضعیف ہے کیوں کہ یہ ایک عام حدیث ہے جس کی تفسیر صحیح احادیث سے ہوتی ہے قیاس یہ ہے کہ انہوں نے دونوں کے بہت سے متفقہ اور یکساں فوائد گنائے ہیں اور جب منافع یکساں ہوں تو ان میں تفاضل متفقہ طور پر جائز نہیں ہے امام مالک کے نزدیک سلت (بغیر چھلکے کا جو) اور جو ایک ہی صنف ہیں۔ البتہ پکانے والے دانوں کو (جیسے چنا مسور وغیرہ) انہوں نے زکوٰۃ کی ایک صنف قرار دیا ہے ان کی تجارت کے سلسلہ میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت کے مطابق دانے ایک ہی صنف ہیں اور دوسری روایت کے مطابق یہ مختلف اصناف ہیں۔

اختلاف کا سبب ان میں منافع کا اتفاق واختلاف ہے جن کے نزدیک منفعت کا اتفاق غالب ہے وہ اسے ایک صنف مانتے ہیں

اور جن کے ہاں منافع کا اختلاف غالب ہے اُن کے نزدیک دو یا مختلف اصناف ہیں۔ چاول، جوار اور باجرہ کا امام مالک ایک ہی صنف مانتے ہیں۔

پہلا مسئلہ: گوشت میں صنف واحد

فقہا نے گوشت کی صنف واحد جس میں تفاضل جائز نہیں ہے، کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کے نزدیک گوشت کی تین اصناف ہیں: چوپایوں کا گوشت، پانی والی جانوروں کا گوشت، پرندوں کا گوشت یہ تینوں اصناف مختلف ہیں ان میں تفاضل جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی بہت سی انواع ہیں اور بعینہ ایک نوع کو چھوڑ کر ان میں تفاضل جائز ہے۔ امام شافعی کے دو اقوال ملتے ہیں۔ ایک قول امام ابوحنیفہ کی تائید میں ہے اور دوسرے قول کے مطابق سب ایک ہی صنف ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک گائے کے بدلے بکری کا گوشت بڑھا کر لینا جائز ہے۔ امام مالک اسے جائز نہیں مانتے۔ امام شافعی بکری کے گوشت کے بدلے پرندہ کا گوشت بڑھا کر لینا روا نہیں سمجھتے جبکہ امام مالک کے نزدیک یہ درست ہے۔

امام شافعی کی دلیل حدیث الطّعامُ بالطّعامِ مثلا بمثل ہے اور یہ قیاس بھی کہ اس سے زندگی جب رخصت ہوگئی تو وہ صفات بھی زائل ہوگئیں جن کی وجہ سے صنف مختلف ہوگئی تھی اور اس پر گوشت کے ایک ہی لفظ کا اطلاق ہوگیا۔ مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مختلف اجناس ہیں اس لیے ان کا گوشت بھی مختلف ہوگا۔ احناف اس کی ایک جنس میں موجود اختلاف کا اعتبار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حیوان میں موجود انواع کے درمیان جنس واحد میں جو اختلاف ہے وہ معتبر ہے گویا آپ نے یہ کہا کہ پرندہ ہی اس اختلاف کا پیمانہ جو کھجور، گیہوں اور جو کے درمیان ہے۔ مختصر یہ کہ ہر گروہ اس کا مدّعی ہے کہ منصوص اشیاء کے درمیان اختلاف کی میزان ہی گوشت میں بھی کارفرما ہے۔ احناف معنوی اعتبار سے قوی تر ہیں کیوں کہ تفاضل کی حرمت اسی وقت ہے جبکہ منفعت ایک ہو۔

دوسرا مسئلہ: مردہ کے بدلے حیوان کی تجارت

اس مسئلہ میں تین اقوال کے مطابق علما کا اختلاف ہے:

ایک قول کے مطابق یہ تجارت سرے سے جائز نہیں ہے۔ یہ امام شافعی اور لیث کی رائے ہے۔

دوسرا قول ہے کہ یہ اُن مختلف اجناس میں جائز ہے جن میں تفاضل درست ہے اور متفقہ اجناس میں جو ربا والی ہیں، یہ تجارت جائز نہیں ہے کیوں کہ اس میں تفاضل کی جہت سے لاعلمی پائی جاتی ہے۔ یہ اُن جانوروں میں ہے جن کو کھانا مقصود ہے اور یہ امام مالک کا قول ہے چنانچہ ذبح کردہ بکری کی تجارت اُس بکری کے عوض جائز نہیں ہے جسے کھانا مقصود ہو اور یہ ان کے نزدیک اُس جانور میں ہے جو کھایا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ زندہ جانور کی تجارت کو زندہ جانور کے بدلے جائز نہیں مانتے۔ اگر ان میں سے کسی کو کھانا مقصود ہے۔ ان کے نزدیک یہ ممانعت ربا اور مزابنہ (درخت پر پھل بیچنا) کے باب سے ہے۔

تیسرا قول ہے کہ بالکل جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب اس باب کے اصول اور حضرت سعید بن المسیب کی مرسل حدیث کے درمیان تعارض ہے۔ امام مالک نے

زید بن اسلم سے انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے حیوان کی تجارت گوشت کے عوض ممنوع قرار دی ہے۔ جن فقہا نے نزدیک تحریم کو واجب کرنے والے اصول تجارت اور اس حدیث کے درمیان تعارض کوئی عیب نہیں ہے انہوں نے اس حدیث پر عمل کیا ہے اور جن فقہا نے اس تعارض کو اہمیت دی ہے اُن پر دو صورتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا واجب تھا: یا تو وہ حدیث کو غالب مانتے اور اسے ایک اصول مستزاد کے طور پر تسلیم کرتے یا اصول سے تعارض کی وجہ سے اسے رد کر دیتے۔ امام شافعی نے حدیث کو غالب مانا ہے اور امام ابوحنیفہ نے اصول کو۔ امام مالک نے اسے اپنے اصول بیع کی طرف لوٹایا ہے اور اس کی تجارت کو ربا کے باب میں شمار کیا ہے یعنی ربا والی چیز کی تجارت اس کے اصل کے عوض جیسے زیتون کی تجارت کے بدلے تیل کی تجارت۔ اس اصول پر گفتگو آئندہ ہوگی۔ اسی کو فقہا نے مزابنہ کہا ہے اور یہ ایک جہت سے ربا میں اور دوسری جہت سے غرر میں داخل ہے۔ یہ غرر اور ربا کی جہت سے ربا والی اشیاء میں ممنوع ہے اور غیر ربا والی اشیاء میں صرف اُس غرر کی جہت سے ممنوع ہے جس کا سبب اصل سے خارج شئے سے لاعلمی ہے۔

تیسرا مسئلہ: گیہوں کے بدلے آٹے کی تجارت

گیہوں کے بدلے آٹے کی برابر برابر خرید وفروخت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور ترین قول جواز کا ہے یہ کتاب الموطا میں منقول ہے۔ ان کی ایک روایت عدمِ جواز کی ہے یہ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور اصحاب مالک میں سے ابن الماجشون کی رائے ہے بعض اصحاب مالک کہتے ہیں کہ امام مالک کے قول میں یہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ممنوع ہونے کی روایت اُس وقت کی ہے جبکہ مثل کا اعتبار پیمائش سے ہو کیوں کہ گیہوں جب آٹا بن جاتا ہے تو اس کی پیمائش بدل جاتی ہے۔ اور جواز کی روایت اُس وقت کی ہے جب وزن کا اعتبار کیا جائے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ایک چیز کی پیمائش ہوتی ہے اور دوسری وزن کی جاتی ہے۔ امام مالک کے نزدیک پیمائش یا وزن میں سے جس کا چلن ہو اس کا اعتبار ہوگا اور جو پیمائش اور وزن سے باہر کی چیزیں ہیں ان میں عدد معتبر ہوگا۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ اس میں صنعت شامل ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ یعنی جس میں اصلاً ربا ممنوع ہے اس میں صنعت کا دخل ہو جائے جیسے روٹی کے بدلے روٹی کی بیع، امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس تجارت میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ مثل ہو یا تفاضل کے ساتھ ہو کیوں کہ صنعت کی بنا پر یہ اس جنس کے دائرہ سے باہر ہوگئی جس میں ربا ممنوع ہے۔ امام شافعی کے نزدیک تفاضل تو کجا مثل کی تجارت بھی جائز نہیں ہے کیوں کہ صنعت نے اسے یکسر بدل کر رکھ دیا ہے اور وہ مقدار جس میں مثل کا اعتبار ہوگا اب نامعلوم ہوگئی ہے۔ امام مالک کا روٹی کے سلسلہ میں مشہور قول یہ ہے کہ مثل کی حالت میں یہ بیع جائز ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں تفاضل اور مساوات دونوں جائز ہیں۔ گندھے ہوئے آٹے کی بیع گندھے ہوئے آٹے سے اُن کے نزدیک جائز ہے جبکہ مثل نقل ہو۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ کیا صنعت اسے ربا والی اشیاء کی جنس میں منتقل کر دیتی ہے یا نہیں؟ اور اگر منتقل نہیں کرتی تو کیا اس میں مماثلت ممکن ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ جنس منتقل ہو جاتی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک صنعت سے جنس منتقل نہیں ہوتی البتہ مماثلت کے امکان میں اختلاف ہوگیا۔ امام روٹی اور گوشت کے معاملے میں وزن تو کجا اندازہ اور قیاس تک کے ذریعہ

مماثلت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اگر صورت یہ ہو کہ ربا کی ایک جنس میں صنعت کی کارفرمائی ہو اور دوسری میں نہ ہو تو امام مالک بیشتر اشیاء میں صنعت سے جنس منتقل ہونے کے قائل ہیں یعنی وہ ایک جنس نہیں رہتی کہ اس میں تفاضل جائز ہو۔ بعض چیزوں میں وہ جنس کی منتقلی کے قائل نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کے مسلک کو الگ الگ سمجھنا بہت مشکل ہے۔ اُن کے نزدیک بھُنا ہوا اور پکا ہوا گوشت ایک ہی جنس ہے۔ کچا گیہوں اور بھُنا ہوا گیہوں اُن کے ہاں دو اجناس ہیں۔ اصحاب مالک نے اس میں بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے۔ بظاہر اس سلسلہ میں اُن کا کوئی قانون نہیں ہے جس کے دائرہ میں ان کے تمام اقوال راست آسکیں۔ الباجی نے اپنی تصنیف المنتقی میں ان اقوال کا احاطہ کیا ہے۔ اسی طرح اُن منافع کا احاطہ کرنا بھی ہے جو اُن کے نزدیک حیوان، سامان اور نباتات میں ایک ایک جنس میں اتفاق کو واجب کرتے ہیں اور جن اجناس میں اتفاقِ منافع کو واجب نہیں کرتے اُن سے چھانٹنا بڑا دشوار طلب امر ہے۔ دشواری کا سبب یہ ہے کہ انسان سے جب مختلف اوقات میں متشابہ چیزوں کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اور اس کے پاس کوئی ایسا قانون نہیں ہوتا جسے وہ سب پر منطبق کر کے تمیز و اختیار کر سکے اور بادیٔ النظر میں جو اس کی سمجھ میں آتا ہے اس کے مطابق ردعمل ظاہر کر دیتا ہے تو وہ مختلف طرح کے جواب دیتا ہے اور بعد میں آنے والا شخص ان جوابات کو ایک قانون اور ایک اصول کے دائرہ میں رکھنا چاہے تو یہ اس کے لیے کوہِ گراں بن جاتا ہے۔ آپ اس نزاکت کو ان کی کتابوں سے سمجھ سکتے ہیں۔ یہ باب کے اہم مسائل تھے۔

فصل

رطب کا یابس سے لین دین

ربا والی رطب شے کی تجارت اس کی یابس جنس سے جبکہ مقدار اور فوری ادائیگی میں مماثلت ہو، مختلف فیہ ہے۔ اس اختلاف کا سبب وہ حدیث ہے جس کی روایت امام مالک نے سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے سنا' اللہ کے رسول ﷺ سے تازہ کھجور کے بدلے پکی ہوئی خشک کھجور کی تجارت کے بارے میں سوال کیا گیا تو رسول اللہ نے فرمایا: ''کیا خشک ہونے کے بعد کھجور کم ہو جاتی ہے؟'' لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ آپؐ نے اس سے منع کر دیا۔'' اکثر علما نے اسی حدیث پر عمل کیا ہے اور تازہ کھجور کے بدلے پکی ہوئی خشک کھجور کی تجارت کو ناجائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے جائز مانتے ہیں اور صاحبین محمد بن الحسن اور ابو یوسف ان کے خلاف ہیں۔ طحاوی نے امام ابوحنیفہ کی تائید کی ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث عبادۃؓ اور مذکورہ حدیث میں تعارض اور اس کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔ حدیث عبادۃؓ نے جواز کے لیے صرف مثل اور مساوی ہونے کی شرط رکھی ہے اور مذکورہ حدیث بظاہر حالت انعقاد کی متقاضی ہے، حالت تکمیل کی نہیں۔ جن فقہا نے ربا والی حدیثوں کے ظاہر کو غالب قرار دیا انہوں نے یہ حدیث رد کر دی اور جن فقہا نے خود اس حدیث کو اصول مانا انہوں نے اسے ایک زائد حکم مانا اور اسے ربا والی حدیثوں کی تفسیر قرار دیا۔ اس حدیث کی صحت میں بھی اختلاف ہے شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ الطحاوی کہتے ہیں اس حدیث میں عبداللہ کی مخالفت کی گئی ہے۔ اسے یحییٰ بن کثیر نے اس طرح بیان کیا ہے ''اللہ کے رسول ﷺ نے تازہ کھجور کی تازہ کھجور کو خشک کھجور کے عوض ادھار بیچنے سے منع کیا ہے'' وہ کہتے ہیں کہ جس نے یہ حدیث سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے وہ مجہول ہیں۔ البتہ جمہور فقہا نے اس پر عمل کیا ہے امام مالک نے اس حدیث میں موجود حکم کی علت پر قیاس کرتے

ہوئے کہا ہے کہ ہر رطب کی تجارت اس کی یابس سے حرام ہے۔ یعنی انہوں نے مثل کی تجارت کو ممنوع قرار دیا جیسے آٹے کی بیع گندھے ہوئے آٹے کی عوض تازہ گوشت کی بیع خشک گوشت کے بدلے منع ہے یہ امام مالک کے نزدیک ایک قسم کا مزابنہ ہے جو ممنوع ہے اور عرّیہ (کھجور کا درخت جس کے مالک نے دوسرے کو پھل کھانے کے لیے دے دیا ہو) ان کے نزدیک اس اصول سے مستثنیٰ ہے اسی طرح امام شافعی بھی اسے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ممنوع مزابنہ یہ ہے کہ توڑے ہوئے کھجور کی بیع درخت پر لگے ہوئے کھجور کے عوض کی جائے اس طرح دونوں میں مساوی مقدار کو معلوم کرنا مشکل ہے۔ امام شافعی نے دو رطب میں اس علت کا انطباق کیا ہے۔ اُن کے نزدیک تازہ کھجور کی تازہ کھجور سے اور گندھے ہوئے آٹے کی گندھے ہوئے آٹے سے مثل کی تجارت جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ خشک ہونے پر تفاضل یعنی کمی بیشی ہوسکتی ہے اس کے علی الرغم اُن لوگوں کا مسلک ہے جنہوں نے اس حدیث پر عمل کیا ہے۔

رباوالی اصناف میں اچھی اور عمدہ شے کی بیع گھٹیا شے سے مختلف فیہ ہے۔ اس میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صنف واحد عمدگی میں اوسط درجہ کی ہو، اس کی تجارت دو ایسی اصناف سے ہوسکتی ہے کہ ایک صنف اُس سے عمدہ اور دوسری صنف اس سے گھٹیا درجہ کی ہو، مثال کے طور پر اوسط درجہ کی کھجور کے دو مد کھجور کے ایسے دو مدوں کے عوض بیچے جاسکتے ہیں کہ ایک مد اوسط درجہ سے اعلیٰ ہو اور دوسرا مد اس سے فروتر ہو۔ امام مالک اس تجارت کو رد کرتے ہیں کیوں کہ اس میں اس تہمت کی پوری گنجائش موجود ہے کہ اوسط درجہ کے دو مد کو ایک عمدہ مد کے بدلے بیچ دے اور اس میں خراب کو شامل کر کے ناواجب کو حلال کر دے۔ امام شافعی ان کے ہم نوا ہیں مگر میرے خیال میں ان کے نزدیک، حرمت کی وجہ یہ تہمت نہیں ہے کیوں کہ وہ تہمتوں کو موثر نہیں مانتے۔ البتہ اس کا امکان ہے کہ صفت میں تفاضل واقع ہو جائے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ اوسط پر عمدہ کا اضافہ اوسط سے خراب کی کمی کے مثل نہ ہو ورنہ صفت میں مساوات کا مسئلہ خلط ملط ہو جائے گا۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے کہ رباوالی کسی ایک صنف کو اس کے مثل صنف مع سامان یا دینار یا درہم کے عوض فروخت کیا جائے جبکہ سامان والی صنف مفرو صنف سے کم تر ہو یا صورت یہ ہے کہ دونوں اصناف کے ساتھ سامان ہو اور دونوں صنف مقدار میں مختلف ہوں۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ کھجور کی دو پیائش ایک پیائش کھجور اور درہم کے عوض فروخت کی جائے۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ دو پیائش کھجور اور کپڑا تین پیائش کھجور اور درہم کے عوض فروخت ہو۔ امام مالک، امام شافعی اور لیث اسے ناجائز کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اور فقہائے کوفہ اسے جائز مانتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جو سامان رباوالی جنس کے مقابل میں ہے کیا اس کا قیمت میں مساوی ہونا ضروری ہے؟ یا اس میں لین دین کرنے والے کی رضامندی کافی ہے جو فقہا قیمت میں برابری کا اعتبار کرتے ہیں اُن کے نزدیک لاعلمی کی بنا پر یہ جائز نہیں ہوگا کیوں کہ جب سامان مساوی نہیں ہے تو ایک رباوالی صنف دوسری سے زائد ہوگی اور تفاضل لازم آئے گا اس کی مثال یہ ہے کہ اگر دو پیائش کھجور کی تجارت ایک پیائش کھجور اور کپڑے کے عوض ہوئی تو کپڑے کی قیمت کا پیائش کی قیمت کے مساوی ہونا ضروری ہے ورنہ تفاضل لازم آئے گا۔ امام ابوحنیفہ اس سیاق میں فریقین کی رضامندی کو کافی سمجھتے ہیں۔ امام مالک اس میں سد باب کا اعتبار کرتے ہیں کیوں کہ اس سے صنف واحد میں تفاضل کی تجارت کی راہ کھل جائے گی۔

یہ فقہا کے مشہور مسائل تھے

باب

ذرائع ربا کی تجارت

یہاں تجارت کرنے والے فریقین کے سامنے ایک بات رکھی جاتی ہے جبکہ ایک فریق دوسرے کو کمی یا بیشی کا قائل کر لیتا ہے اور فریقین کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ جب وہ کمی یا بیشی کے ساتھ لین دین کرتے ہیں تو بغیر کسی قصد کے ان دونوں کے درمیان رباوالی تجارت تصور کر لی جائے مثال کے طور پر ایک آدمی دوسرے کے ہاتھ کوئی سامان دس دینار نقد کے عوض بیچتا ہے پھر ایک مدت کے لیے اس سے بیس دینار میں خرید لیتا ہے اگر دوسری بیع کی نسبت پہلی بیع سے کی جائے تو بات یہاں تک پہونچے گی کہ ایک آدمی نے دس دینار کے عوض ایک مدت کے لیے یہ دینار فروخت کئے ہیں اسی کو بیع اَجل کہتے ہیں۔ ہم اس سیاق میں ایک مسئلہ اقالہ کا بیان کریں گے اور ایک مسئلہ بیع اجل کا۔ چونکہ اس کتاب کا مقصود فروعی مسائل میں الجھنا نہیں ہے اس لیے ہم نے صرف اصولوں سے بحث کی ہے۔

پہلا مسئلہ: اقالہ

علما کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس نے کوئی چیز فروخت کی مثال کے طور پر آپ نے سو دینار کے عوض ایک غلام کا سودا کیا پھر فروخت کنندہ کو ندامت ہوئی اور اس نے فروخت کردہ شے کو واپس کرنے کا سوال رکھا نیز یہ کہ وہ مزید دس دینار نقد یا متعین مدت عطا کرے تو یہ جائز ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ فقہا کے نزدیک کمی بیشی ہونے کی صورت میں اقالہ یہ ہے کہ نئے سرے سے سودا کرے۔ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ انسان کوئی چیز کسی قیمت کے عوض فروخت کرے پھر اس سے زیادہ قیمت دے کر اسے خرید لے کیوں کہ اس مسئلہ میں پہلے فروخت کنندہ نے سو دینار میں غلام خرید اور نقد یا متعین مدت تک دس مثقال کا مزید اضافہ اس نے دینا قبول کیا۔

اسی طرح اس مسئلہ میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سودا ایک متعین مدت کے لیے سو دینار اور نقد یا متعین مدت کے لیے دس مثقال میں طے کیا جائے۔ البتہ اگر اس مسئلہ میں خریدار کو ندامت ہو اور وہ اقالہ کی مانگ اس طرح کرے کہ فروخت کنندہ دس مثقال نقد دے یا اس مدت تک ادا کرنا طے ہو جو واجب مدت سے طویل تر ہے تو اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اور امام شافعی اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ امام مالک کے مکروہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے غلط راستے کھل جائیں گے لوگ ایک متعین مدت کے لیے سونے کی تجارت سونے سے کرنے لگیں گے اور سونا اور سامان کے عوض سونا بیچنا شروع کر دیں گے کیوں کہ خریدار نے سو واجب دینار کے عوض غلام اور دس مثقال حوالہ کئے ہیں اور اس میں بیع اور سامان کی بھی مداخلت ہوئی ہے گویا کہ خریدار کو اس نے غلام نوے دینار میں بیچا ہے اور دس مثقال کا معاملہ اس مدت کے لیے طے ہوا ہے جس کے اندر خود اسے قابض ہونا تھا۔ امام شافعی کے نزدیک یہ سب جائز ہے کیوں کہ یہ از سرنو معاملہ طے ہوا ہے اور ان کے نزدیک یہ صورت حال بالکل اُس معاملہ کی طرح ہے جس میں ایک شخص پر کسی کا سو دینار مؤجل واجب ہوا اور وہ واجب رقم میں سے نوے دینار کے عوض اس سے غلام خرید لے اور دس دینار فوری طور پر وصول کر لے۔ اس کے جائز ہونے پر اجماع ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگوں کو تہمت پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر

پہلا سودا نقد طے ہوا ہو تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اس پر سونے کا سونے سے ادھار معاملہ منطبق نہیں ہوتا، البتہ امام مالک نے اسے صاحب عیفہ (جو لوگوں سے قرض کے ذریعہ خرید وفروخت کا کاروبار کرتا ہو) کے لیے مکروہ قرار دیا ہے کیوں کہ اس سے راستہ کھل جائے گا اور سامان کی زیادہ قیمت لگا کر اسے اُدھار بیچنے لگیں گے اور بغیر کسی حقیقت کے وجود کے تجارت کی بنیاد پڑ جائے گی۔

بیع اجل فقہا نے جس چیز کو بیع اجل سے تعبیر کیا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کوئی سامان کسی قیمت کے عوض متعینہ مدت تک ادائیگی کی شرط پر بیچے پھر ایک دوسری قیمت کے عوض ایک متعین مدت تک ادائیگی کی شرط پر یا نقد خرید لے۔ اگر سامان کا اضافہ نہ ہو تو اس میں دو مسائل اختلافی ہیں اور بقیہ سات مسائل پر سب کا اتفاق ہے اس طرح کل نو مسائل ہو جاتے ہیں۔

جس شخص نے متعین مدت کے لیے ادائیگی کی شرط پر کوئی سامان بیچا پھر اُس نے خود اُسے خرید لیا تو یا تو اس نے اُسی مدت تک ادائیگی کی شرط پر خریدا ہوگا یا اُس سے قبل کی مدت ہوگی یا اُس کے بعد مدت ہوگی۔ ان تینوں حالات میں یا تو اُسی قیمت میں اُس نے خریدا ہوگا جس میں اُس نے بیچا تھا یا اُس سے کم قیمت میں یا اس سے زیادہ قیمت میں۔ اس میں دو مختلف صورتیں ہیں تو وہ مدت متعینہ سے پہلے قیمت سے کم نقد دے کر خریدے گا یا اس مدت سے طویل تر کے لیے اس قیمت سے زیادہ کے عوض خریدے گا۔ امام مالک اور تمام فقہائے مدینہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ امام شافعی، داؤد اور ابو ثور اسے جائز کہتے ہیں۔

ممنوع قرار دینے والوں کے نزدیک اس کی وجہ بیع ثانی کو بیع اول سمجھنا ہے۔ انہوں نے یہ تہمت لگائی ہے کہ خریدار نے قیمت سے زیادہ متعین مدت تک ادائیگی کا قصد کیا ہے اور یہی ربا ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔ انہوں نے تجارت کی یہ صورت تراشی تا کہ حرام کو حلال کر لیں۔ یہ ایسا ہے کہ کوئی کہے کہ مجھے دس دینار ایک ماہ کے لیے قرض دے دو میں تمہیں بیس دینار واپس کر دونگا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہ سودا بھی ہے کہ میں ایک ماہ کے لیے اُدھار کے طور پر بیس دینار کے عوض یہ گویا تمہیں بیچ رہا ہوں پھر میں دس دینار نقد دے کر اسے خرید لوں گا۔ ان کے علاوہ بقیہ صورتوں میں تہمت نہیں ہے کیوں کہ اگر متعین مدت سے کم میں زیادہ قیمت دے کر کوئی چیز خریدی گئی ہے تو اس میں کوئی تہمت نہیں۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جبکہ متعین مدت سے طویل تر کے لیے کم قیمت کے عوض اس نے خریدی ہو۔ اس رائے کی حاملین کی دلیل حدیث ابوالعالیہ ہے جو انہوں نے حضرت عائشہؓ کو فرماتے سنا۔ زید بن ارقمؓ کی ایک امّ ولد نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا: ام المومنین میں نے زید کے ایک غلام کو آٹھ سو کے عوض عطاء کے ہاتھ بیچا۔ انہیں پیسوں کی ضرورت پڑی تو میں نے مدت پوری ہونے سے پہلے اسے چھ سو میں خرید لیا۔ حضرت عائشہؓ فرمایا تو نے کتنی بُری قیمت لگائی اور کتنا بُرا سودا کیا۔ میری طرف سے زید کو یہ پیغام دو کہ اگر اس نے توبہ نہیں کی تو رسول اللہ ﷺ کی معیت میں لڑے ہوئے ان کے تمام جہاد باطل ہوں گے۔ عورت نے کہا آپ کا کیا خیال ہے اگر میں چھوڑ دوں اور چھ سو دینار لے لوں؟ آپؓ نے فرمایا: ہاں اور قرآن کی یہ آیت پڑھی:

فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ (البقرہ: ۲۷۵)

(لہٰذا جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لیے وہ باز رہے تو جو کچھ وہ پہلے کر چکا، سو کر چکا۔)

امام شافعی اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ حدیث عائشہؓ ثابت نہیں ہے اور حضرت زیدؓ نے ان کی مخالفت کی ہے اور جب صحابہ

کرام میں اختلاف ہو جائے تو ہمارا مسلک قیاس ہوتا ہے۔ اسی طرح کا قول حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔

اگر پہلے خریدار کے پاس سامان میں کوئی نقص واقع ہو جائے تو ثوری اور فقہائے کوفہ کی ایک جماعت بائع کو یہ اختیار دیتی ہے کہ وہ اس قیمت سے کم کے عوض نقد ادائیگی کے ذریعہ اس سامان کو خرید لے۔ اس سیاق میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں۔ امام مالک نے ذرائع ربا کی تجارت میں جس صورت کا اعتبار کیا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: مجھے مہلت دو میں بڑھا کر واپس کروں گا، یا ایسی تجارت ہے جس میں تفاضل (کمی بیشی) جائز نہیں ہے، یا ایسا لین دین ہے جس میں ادھار ناجائز ہے، یا بیع اور سامان کا تبادلہ ہے، یا ایک طرف سونا ہے اور دوسری طرف سونا اور کوئی سامان ہے یا یہ قول ہے کہ گھٹا دو اور فوری ادائیگی کرو، یا طعام کی بیع وصول کرنے سے پہلے ہے یا بیع اور مصارفہ کا معاملہ ہے۔ یہ تمام اصول ربا کے ہیں۔

اسی میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ اگر کوئی قابض ہونے سے پہلے طعام کے بدلے طعام فروخت کرے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام شافعی، ثوری، اوزاعی اور ایک جماعت نے اسے جائز ٹھہرایا ہے۔ اسے مکروہ سمجھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ طعام کے بدلے اُدھار طعام کے مشابہ ہے۔ جائز قرار دینے والوں نے ارادہ و قصد نہ ہونے کی وجہ سے اس تشبیہ کو ناروا تصور کیا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک متعین مدت تک کے لیے قیمت پر طعام خریدا۔ جب مدت آ گئی تو بائع کے پاس طعام نہ رہا کہ وہ خریدار کے حوالہ کرتا چنانچہ اس نے واجب طعام کے بدلے خریدار سے طعام بہ قیمت خرید لیا تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام شافعی اسے جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ خود خریدار سے طعام خریدے یا کسی دوسرے شخص سے۔ امام مالک نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور اسے وصولی سے پہلے طعام کی بیع کی طرف پیش رفت قرار دیا ہے کیوں کہ اسے وہ طعام واپس ملا ہے جو اس کے ذِمّہ واجب الادا تھا گویا اس نے وصول کرنے سے پہلے اسے فروخت کر دیا۔ اس میں ذریعہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی ایک متعین مدت کے لیے طعام خریدے اور جب مدت آ جائے تو جس شخص پر طعام واجب تھا وہ کہے کہ میرے پاس طعام نہیں ہے البتہ میرے ذِمّہ جو طعام واجب تھا میں اسے تم سے خرید لیتا ہوں۔ اسے امام مالک نادرست قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ وصول کرنے سے پہلے طعام کی بیع ہے گویا وہ کہتا ہے کہ میرا طعام بیچ دو میں اسے تمہیں واپس کر دوں گا اور وہ ترکیب اختیار کرتا ہے جس کا ہم نے تذکرہ کیا ہے یعنی جو طعام اس نے لیا ہے وہی واپس کر دے اور حوالہ کردہ قیمت اُسی طعام کی قیمت ہو جو اس کے ذِمّہ واجب تھا۔

امام شافعی، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، تہمتوں کا اعتبار نہیں کرتے۔ وہ حلال و حرام کا فیصلہ کرتے وقت فریقین کی شرائط اور ان کے اقوال و افعال کا اعتبار کرتے ہیں کیوں کہ اس پر علما کا اجماع ہے کہ اگر کوئی اس طرح سودا کرے کہ میں تمہیں اتنے درہم اسی کے مثل درہم کے عوض بیچتا ہوں اور تمہیں ایک سال یا ایک ماہ کی مہلت دیتا ہوں تو یہ جائز نہیں ہے اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھے اتنے درہم قرض دے دو اور ایک سال یا ایک ماہ کی مہلت دے دو تو یہ جائز ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اختلاف بیع کے لفظ و ارادہ اور قرض کے لفظ و ارادہ ہی کا ہے اور چونکہ ربا کے اصول، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، پانچ ہیں: مہلت دینے کی صورت میں بڑھا کر واپس کرنا، تفاضل، نسیئہ، کم کر کے فوری ادائیگی کرنا، قبضہ سے پہلے طعام کا لین دین، اس لیے مذکورہ صورت بھی اسی میں شمار کی جاتی ہے کیوں کہ یہ شخص کچھ دینار دیتا ہے اور بغیر کسی فعل کی زحمت کے اور بغیر کسی ذِمّہ داری کی ضمانت کے اُس سے زیادہ دینار وصول کرتا ہے۔ اب ہم ان دو اصولوں کا تذکرہ کریں گے۔

کمی کر کے فوری ادائیگی کے اصول کو صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عباسؓ نے اور فقہا میں سے زفر نے جائز کہا ہے اور اسے ممنوع قرار دینے والوں میں صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور فقہا میں سے امام مالک، امام ابوحنیفہ، ثوری اور ایک جماعت شامل ہے۔ امام شافعی کے اس سیاق میں مختلف اقوال ہیں۔

امام مالک اور کمی کر کے فوری ادائیگی کے منکر دوسرے فقہا اس امر کو جائز مانتے ہیں کہ کوئی شخص دین موجل میں کوئی سامان فوری طور پر لے لے اگر چہ اس کی قیمت قرض سے کم ہو۔ ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ کمی کر کے فوری ادائیگی بصورت مہلت اضافہ کر کے واپس لینے سے مشابہ ہے جس کے حرام ہونے پر اجماع ہے اور مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اُس نے وقت کی ایک قیمت متعین کی ہے چہ جائیکہ بیع کی پوری قیمت ہوتی کیوں کہ وقت ادائیگی طویل ہوا تو قیمت میں بھی اضافہ ہو گیا اور وقت کم ہوا تو قیمت میں بھی تناسب سے کمی واقع ہوئی۔

کم کر کے فوری ادائیگی کو جائز کہنے والے اس حدیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ''جب نبی ﷺ نے بنونضیر کے اخراج کا فیصلہ کیا تو اس قبیلہ کے کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر گویا ہوئے، اے اللہ کے نبی، آپ نے ہمارے اخراج کا فیصلہ کیا ہے اور ہمارے کچھ قرضے لوگوں پر واجب ہیں جن کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں ہے؟ آپؐ نے فرمایا، وضع کر دو اور فوراً واپس لے لو'' اس طرح سبب اختلاف اس حدیث اور قیاس میں شبہ میں تعارض ہے۔

قبضہ کرنے سے پہلے طعام کی خرید و فروخت کی ممانعت پر تمام علما کا اجماع ہے البتہ عثمان البتی نے اس سے اختلاف کیا ہے علما کے اجماع کی وجہ حدیث مالک بواسطہ نافع بواسطہ عبداللہ بن عمرؓ میں صریح ممانعت ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنِ ابْتَاعَ طَعامًا فَلایَبِعْهُ حتّٰی یَقْبِضَهُ

(جو کوئی طعام خریدے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے نہ بیچے۔)

اس مسئلہ میں تین مواقع اختلافی ہیں

۱۔ قبضہ کی شرط

۲۔ شرائط قبضہ کے اعتبارات

۳۔ وزن کر کے اور اٹکل سے طعام بیچنے کا فرق

اس طرح اس میں تین فصلیں ہو گئیں۔

پہلی فصل

جن امور میں قبضہ مشروط ہے

طعام کے سوا دوسرے امور میں بغیر قبضہ کے خرید و فروخت کرنا مسلک مالکی میں بغیر کسی اختلاف کے جائز ہے۔ طعام ربا کی خرید و فروخت میں قبضہ کے مشروط ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں۔ ربا کے سوا دوسرے طعام میں امام مالک سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک روایت ممانعت کی ہے اور وہی مشہور ہے۔ امام احمد اور ابوثور کا بھی یہی مسلک ہے مگر ان دونوں نے طعم کے

ساتھ کیل اور وزن کی شرط بھی لگائی ہے۔ دوسری روایت جواز کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غیر منقولہ جائیداد جیسے گھر وغیرہ کو چھوڑ کر تمام چیزوں میں قبضہ کی شرط ہے۔ یہی ثوری کا بھی مسلک ہے۔ صحابہ کرام میں سے جابر بن عبداللہؓ اور ابن عباسؓ سے یہی قول منقول ہے۔ ابوعبید اور اسحٰق کہتے ہیں کہ ہر چیز جس کی پیائش نہیں ہوتی اور نہ اس کا وزن کیا جاتا ہے اس میں بغیر قبضہ کے خرید وفروخت جائز ہے۔ ان فقہا کے نزدیک قابل پیائش اور قابل وزن اشیاء ہی میں قبضہ کی شرط ہے۔ ابن حبیب، عبدالعزیز بن ابی سلمہ اور ربیعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان حضرات نے کیل اور وزن کے ساتھ قابل شمار کا بھی اضافہ کیا ہے۔ اس طرح قبضہ کے مشروط ہونے میں سات اقوال ہو گئے:

۱۔ صرف طعام ربا میں قبضہ مشروط ہے

۲۔ طعام میں مطلقاً مشروط ہے

۳۔ قابل پیائش اور قابل وزن طعام میں اس کی شرط ہے

۴۔ تمام منقولہ اشیاء میں قبضہ کی شرط ہے

۵۔ ہر چیز میں قبضہ کی شرط ہے

۶۔ قابل پیائش اور قابل وزن تمام اشیاء میں قبضہ کی شرط ہے

۷۔ قابل پیائش قابل وزن اور قابل شمار اشیاء میں قبضہ کی شرط ہے

منصوص کے سوا دوسری اشیاء میں قبضہ کی شرط کو ممنوع قرار دینے کی امام مالک کی دلیل مذکورہ بالا حدیث ہے۔ امام شافعی نے اس سلسلہ میں جو تعمیم کی ہے تو اس کی دلیل درج ذیل حدیث کا عام ہونا ہے۔

لَایَحِلُّ وَسَلَفٌ وَلَارِبْحُ مَالَم یُضْمَنْ وَلَا بَیْعُ مَالَیْسَ عِنْدَکَ

(کوئی خرید وفروخت، قرض اور نفع جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کی ضمانت نہ لی جائے اور نہ اُس چیز کا فروخت کرنا جائز ہے جو تمہارے پاس موجود نہیں ہے۔)

اس کا تعلق بے ضمانت بیع کے باب سے ہے۔ اور یہ ان کے مسلک میں اس اصول پر مبنی ہے کہ سامان کے خریدار کی ضمانت میں داخل ہونے کے لیے قبضہ کی شرط ہے۔ انہوں نے حدیث حکیم بن حزامؓ سے بھی استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے سوال کیا۔ اے اللہ کے رسول، میں خرید وفروخت کرتا رہتا ہوں تو آپ بتائیں کہ اس میں حلال کیا ہے اور حرام کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

یَاابْنَ أَخِي إِذَااشْتَرَیْتَ بَیعًا فَلَاتَبِعْهُ حَتّٰی تَقْبِضَهُ

(بھتیجے جب تم کوئی سامان خرید و تو اس پر قابض ہونے سے پہلے اسے نہ بیچو)

ابوعمر کہتے ہیں: حکیم بن حزامؓ کی حدیث کی روایت یحییٰ ابن ابی کثیر نے یوسف بن مالک سے کی ہے کہ عبداللہ بن عصمہ نے ان سے بیان کیا کہ حکیم بن حزامؓ نے فرمایا۔ یوسف بن مالک اور عبداللہ بن عصمہ پر کوئی جراحت اور تنقید مجھے نہیں معلوم یہ کہ ان دونوں حضرات سے روایت صرف ایک شخص نے قبول کی ہے۔ درحقیقت یہ کوئی جراحت نہیں ہے اگرچہ محدثین کی ایک جماعت نے اسے ناپسند کیا ہے۔

معنوی دلیل یہ ہے کہ جس سامان تجارت پر قبضہ نہ ہو وہ ربا تک پہنچنے کا ذریعہ بن جاتا ہے۔امام ابوحنیفہ نے منقولہ وغیر منقولہ میں فرق کیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جو منقولہ ہے وہ غیر منقولہ نہیں ہوسکتی اور ان کے نزدیک جس کا قبضہ منتقل ہوتا ہے وہ سپردگی سے ہوتا ہے۔جن فقہا نے کیل اور وزن کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ امر متفقہ ہے کہ قابل پیمائش اور قابل وزن اشیاء بائع کی ضمانت سے نکل کر خریدار کی ضمانت میں اسی وقت جاتی ہیں جبکہ ان کی پیمائش یا وزن ہو جائے اور بے ضمانت بیع ممنوع ہے۔

دوسری فصل

شرط قبضہ کے اعتبارات

کن چیزوں میں قبضہ معتبر ہے اور کن چیزوں میں معتبر نہیں ہے، اس پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات ذہن نشین رہے کہ عقود کی اولاً دو قسمیں ہیں: ایک قسم معاوضہ کے ساتھ ہوتی ہے اور دوسری قسم بغیر معاوضہ کے ہوتی ہے جیسے ہبہ صدقہ وغیرہ معاوضہ والے عہود کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جو باہم دھوکہ، عیاری اور چالبازی کے ساتھ مخصوص ہے۔اس میں لین دین، اجارہ، مہر، صلح اور وہ مال شامل ہے جس کا تاوان ظلم کے ساتھ ہو۔

دوسری قسم میں باہم غبن اور دھوکہ کا ارادہ شامل نہیں ہے بلکہ اس میں نرمی اور رحم دلی کارفرما ہوتی ہے، جیسے قرض ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں دھوکہ اور نرمی دونوں کی یکساں کارفرمائی ہوسکتی ہے جیسے شرکت، اقالہ اور تولیت کے معاملات، ان تمام اقسام میں علما کے اقوال موجود ہیں۔

جو بیع ہو اور معاوضہ کے بدلے میں ہو اس میں قبضہ کے مشروط ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔یہ وہ چیز ہے جس میں قبضہ کی شرط ایک ایک عالم نے رکھی ہے۔جو عہد نرمی کے لیے مخصوص ہو یعنی قرض تو اس میں قبضہ کے مشروط نہ ہونے میں کسی کا اختلاف منقول نہیں ہے یعنی آدمی قرض کو قبضہ میں لینے سے پہلے بیچ سکتا ہے۔امام ابوحنیفہ مہر اور خُلع کے معاوضہ کو اس سے مستثنیٰ رکھا ہے یعنی ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے انہیں بیچنا جائز ہے۔

وہ معاہدے جو باہم دھوکہ وغبن اور نرمی میں مشترک ہیں جیسے تولیت، شرکت اور اقالہ، تو بغیر کسی اضافہ اور کمی کے اگر نرمی اور رحم دلی کے طور پر اقالہ یا تولیت واقع ہوئی ہے تو اس کے قبضہ کے بعد اور پہلے دونوں صورتوں میں جائز ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک قبضہ سے پہلے شرکت اور تولیت جائز نہیں ہے البتہ اقالہ ان دونوں کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ قبضہ سے پہلے یہ فسخ ہے بیع نہیں ہے۔

معاوضہ والے تمام عہود میں قبضہ کی شرط رکھنے والے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہ ممنوع بیع کے حکم میں ہے۔امام مالک نے حدیث اور مفہوم کی روشنی میں اس تولیت، اقالہ اور شرکت کو مستثنیٰ کیا ہے۔حدیث وہ مرسل روایت ہے جسے سعید بن المسیبؒ نے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنِ ابْتَاعَ طَعامًا فَلایَبِعْهُ حتّٰى يَسْتَوْفِيَهٗ

(جو شخص طعام خریدے وہ اسے نہ بیچے تا آنکہ اسے حاصل کر لے۔)

انہوں نے اس حدیث سے شرکت، تولیت اور اقالہ کو مستثنیٰ رکھا ہے۔ معنیٰ کی رو سے دلیل یہ ہے کہ ان میں باہم غبن اور دھوکہ مراد نہیں ہوتا بلکہ نرمی مقصود ہوتی ہے جبکہ اس میں کمی بیشی شامل نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ نے اس سے مہر خلع اور اُجرت کو مستثنیٰ رکھا ہے کیوں کہ ان معاملات جب معاوضہ موجود نہ ہو تو وہ بہت زیادہ واضح نہیں رہتا۔

تیسری فصل

اٹکل سے اور وزن کر کے طعام بیچنے کا فرق

جو طعام اٹکل سے فروخت کیا گیا ہو اس میں قبضہ کی شرط کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں رخصت اور اجازت ہے۔ اوزعی کا یہی مسلک ہے مگر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے جائز نہیں کہتے۔ ان دونوں حضرات کی دلیل قبضہ سے پہلے طعام کی فروخت کی ممانعت والی حدیث کا عام ہونا ہے کیوں کہ اٹکل اور وزن دونوں صورتوں میں ذریعہ موجود ہے۔ ان دونوں کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت بھی ہے کہ ''ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں گیہوں (طعام) اٹکل سے خریدتے تھے۔ آپؐ نے ہمیں کہلا بھیجا کہ اسے بیچنے سے پہلے مکان خرید سے دوسری جگہ منتقل کر لو' ابوعمر کہتے ہیں کہ اگرچہ امام مالک نے اس حدیث میں نافع سے اٹکل کا تذکرہ نقل نہیں کیا ہے مگر ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے اور عبداللہ بن عمر وغیرہ نے اس حدیث کو جید قرار دیا ہے۔ اور وہ حدیث نافع کو یاد کرنے میں مقدم ہیں۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ اٹکل فروخت کرنے میں وصولی کا حق موجود نہیں ہے۔ ان کے نزدیک یہ خود عقد معاملہ سے خریدار کی ضمانت سے واقع ہوتا ہے۔ اس کا تعلق گمان کردہ علت کے قیاس کے ذریعہ عام کو خاص کرنے کے باب سے ہے۔

اسی باب میں علما کا یہ اجماع بھی داخل ہے کہ جس چیز کا مالک نہ ہو، اسے بیچنا ممنوع ہے۔ اسی کو وہ حضرات 'عینہ' کہتے ہیں جو اسے ذریعہ کے باب سے نکل کر ربا میں داخل ہونا قرار دیتے ہیں۔ جو فقہا اسے اس جہت سے ممنوع کہتے ہیں کہ اسے منتقل کرنا ممکن نہیں ہے تو وہ اسے بیع غرر میں شامل تصور کرتے ہیں۔ ممنوع ربا تک پہنچنے کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ مجھے دس دینار اس شرط پر دے دو کہ میں اتنی مدت میں تمہیں اس سے دوگنا دے دوں گا۔ وہ کہے کہ یہ مناسب نہیں ہے بلکہ میں فلاں سامان کو فلاں سامان کے عوض تمہارے ہاتھ بیچتا ہوں مگر وہ سامان اُس شخص کے پاس اتنی تعداد میں نہ ہو۔ پھر وہ شخص اس سامان کو خرید لے اور بیع مکمل ہونے کے بعد اس پر قبضہ کر لے اُس سامان کی قیمت تقریباً وہی ہو جسے دوگنا کر کے واپس کرنے کا وعدہ کر کے اس نے قرض طلب کیا تھا۔ مسلک مالکی میں اس سلسلہ میں بڑی تفصیلات ہیں جن کے تذکرہ کا یہ موقع نہیں ہے اور اس صورت کے ناجائز ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی جبکہ دونوں اس قیمت پر راضی ہو جائیں جس کے بدلے وہ سامان خریدنے سے پہلے لے لے گا۔

قرض کے بدلے قرض کے ممنوع ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ کچھ مسائل ہیں جن کے سلسلہ میں علما کے اختلاف کی وعیت یہ ہے کہ ان کا تعلق دین (قرض) سے ہے یا نہیں۔ جیسے ابن القاسم کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی شخص اپنے قرض دار سے

جس پر اس کا قرض واجب الأداہے، وہ کھجور لے جو پکنے کے بالکل قریب ہو، نہ رہائش کا گھر اور نہ کم تر درجہ کی کنیز وہ لے سکتا ہے کیوں کہ یہ اُن کے نزدیک قرض کے بدلے قرض کی تعریف میں آتا ہے۔ اشہب اسے جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ قرض کے بدلے کا معاملہ نہیں ہے۔ قرض کے بدلے قرض تو صرف وہ ہے جسے لینا جائز اور مشروع نہ ہو اور یہ بہت سے مالکیوں کے نزدیک قیاس ہے۔ یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

اس باب میں امام مالک نے جمہور علما کے علیٰ الرغم ایک اور مسئلہ کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ رائے ان کی 'کتاب المدونۃ' میں موجود ہے کہ لوگ ایک متعین نرخ پر اور قیمت ادا کر کے گوشت بیچتے تھے اور خریدار روزانہ ایک متعین وزن لیتا تھا اور لوگوں کو اس میں کوئی حرج محسوس نہ ہوتا تھا۔ اسی طرح بازار میں ہر چیز خریدی جاتی تھی۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اِلّا یہ کہ پورا پھل ایک ساتھ لینے کی صورت میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو گیہوں اور اس کی طرح دوسری چیزوں میں یہ جائز نہیں ہے۔ یہ اس باب کے اصول ہیں اور اس باب میں شرع نے جن چیزوں کو حرام قرار دیا ہے اس کی وجہ اس غبن اور دھوکہ کی موجودگی ہے جو رضا کا رانہ ہوتا ہے واللہ أعلم

باب ۔۳

غرر کی وجہ سے بیع کی حرمت

غرر اور دھوکہ کی جہت سے جو غبن واقع ہوتا ہے اس کی بنا پر بہت سے مالی معاملات شریعت نے ممنوع کرر کھے ہیں۔ سامان میں دھوکہ ناواقفیت کی جہت سے مختلف شکلوں میں ہوتا ہے: یا تو عقد کردہ شے کی تعیین سے ناواقفیت ہوتی ہے یا خود عقد کی تعیین سے ناآشنائی ہوتی ہے یا قیمت اور بدلہ میں دی جانے والی چیز کی صنعت سے عدم آگہی یا اس کی مقدار یا مدت سے ناواقفیت (اگر کوئی مدت متعین ہوئی ہو) ہوتی ہے یا فروخت کردہ شے کے وجود سے ناآگہی اس پر قابو پانے کی دشواری سبب بن جاتی ہے۔ آخر الذکر کا تعلق حوالگی کی معذوری سے ہے یا یہ ناواقفیت شے کی بقا و سلامتی کے حوالے سے ہوتی ہے۔ خرید و فروخت کی بعض شکلیں ایسی ہوتی ہیں جن میں ان میں سے بعض یا اکثر صورتیں درپیش آتی ہیں اس طرح کے غرر اور دھوکہ کی آماجگاہ بیع کی صورتیں بعض وہ ہیں جن کے بارے میں شریعت نے گفتگو کی ہے اور بعض وہ صورتیں ہیں جن میں شریعت خاموش ہے صراحت کردہ صورتوں میں سے بعض پر سب کا اتفاق ہے۔ اگر کوئی اختلاف ہے تو ان کے ناموں کی تشریح میں ہے۔ ناصراحت کردہ شکلیں مختلف فیہ ہیں۔ ہم پہلے شریعت میں صراحت کردہ شکلوں اور ان کے فقہی احکام سے بحث کریں گے پھر ناصراحت کردہ امور کو جن میں اختلاف مشہور ہے، بیان کریں گے تاکہ ان کی حیثیت فقہ میں قانون کی ہو جائے یعنی فروعیات کو اصولی مسائل پر منطبق کیا جائے۔

شریعت میں صراحت کردہ امور ممنوعہ میں سے ایک یہ ہے کہ ''آپ ﷺ نے حاملہ کے حمل کی خرید و فروخت کی ممانعت فرمائی ہے'' جس چیز کی تخلیق ابھی نہیں ہوئی ہے اس کو بھی بیچنے سے آپؐ نے منع کیا ہے پھلوں کا بیچنا ممنوع ہے جب تک وہ پک کر تیار نہ ہو جائیں باہم چھونے اور کپڑا پھینک کر، لین دین کرنے کی ممانعت وارد ہے۔ کنکری والی بیع بھی ممنوع ہے۔ آپؐ نے سال بھر کے لیے باہم لین دین کرنے سے ایک بیعت میں دو بیعت کرنے سے ایک بیع اور ایک شرط کا معاملہ کرنے سے، بیع اور سامان کا سودا کرنے سے خوشہ بیچنے سے جب تک سفیدی نہ آئے، اور انگور فروخت کرنے سے جب تک کہ سیاہی مائل نہ ہو، منع فرمایا ہے۔ آپؐ نے مضامین اور ملاقیح کی تجارت بھی حرام کردی ہے۔ ملامسہ (باہم چھونا) کی صورت میں دور جاہلیت میں یہ تھی کہ ایک شخص کپڑا رات میں چھوتا تھا اور اسے پھیلائے بغیر خرید لیتا تھا اور اسے یہ معلوم نہ ہوتا تھا کہ کپڑے میں کیا ہے اس کی حرمت پر اجماع ہے اور اسے حرام قرار دینے کی وجہ صنعت سے لاعلمی ہے۔ منابذہ (فریقین کا کپڑا پھینک کر معاملہ کرنا) کی شکل یہ تھی فریقین باہمی رضامندی سے ایک دوسرے کی طرف کپڑا پھینک کر سودا کرتے تھے اور اس میں کوئی تعیین نہ ہوتی تھی۔ کنکری والی تجارت کی شکل یہ تھی کہ خریدار یہ طے کر لیتا تھا کہ جس سامان پر میری کنکری پڑے گی وہ میرا ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ خریدار کہتا تھا کہ اگر کنکری میرے ہاتھ سے گر گئی تو بیع واجب ہوگی یہی جوا ہے۔ حاملہ کے حمل کی بیع میں دو تاویلیں ہیں: ایک یہ کہ وہ لین دین کو مشروط کر کے موخر کرتے تھے تا آنکہ اونٹنی اپنا بچہ جن دے اس میں مدت کی جہت سے دھوکہ اور غرر واضح ہے۔ دوسری تاویل ہے کہ وہ اونٹنی کے جنین کی تجارت کرتے تھے یہ ممانعت مضامین وملاقیح کے باب سے متعلق ہے۔ مضامین کا تعلق حاملہ جانوروں کے پیٹ میں موجود شے سے ہے جبکہ ملاقیح نر جانوروں کی پیٹھ میں

موجود شئے سے متعلق ہے۔ یہ سب جاہلیت کے لین دین کے طریقے تھے جنہیں حرام قرار دیا گیا۔ ان کی حرمت کی وجہ وہی ہے جس کا ہم نے تذکرہ کیا ہے۔

پھلوں کے سلسلہ میں آپؐ سے ثابت ہے کہ ''آپؐ نے ان کی تجارت ممنوع قرار دی ہے تا آنکہ ان کی پختگی ظاہر ہو جائے اور وہ تیار ہو جائیں'' اس میں بڑے مشہور مسائل ہیں۔ ہم صرف اہم مسائل ہی کو بیان کریں گے۔ پھلوں کی تجارت کی شکل یہ ہے کہ یا تو پھلوں کی خلقت ہوگئی ہوگی یا ان کی تخلیق نہیں ہوئی ہوگی۔ اگر تخلیق ہوگئی ہے تو تجارت یا تو توڑنے کے بعد ہوگی یا توڑنے سے پہلے ہوگی۔ اگر تجارت توڑنے سے پہلے ہوئی ہے تو یا تو پکنے سے پہلے کا معاملہ ہے یا پکنے کے بعد کا ہے۔ پھر ان ساری صورتوں میں یا تو مطلق تجارت ہوگی یا باقی رکھنے کی شرط عائد ہوگی یا توڑنے کی شرط رکھی گئی ہوگی۔

پہلی قسم یعنی تخلیق سے پہلے پھلوں کی تجارت کے ممنوع ہونے پر سارے علما کا اتفاق ہے کیوں کہ اس کا تعلق بے تخلیق کی بیع کی ممانعت سے ہے۔ سال بھر یا سالوں کے لیے تجارت کی ممانعت حدیث میں موجود ہے کہ ''آپؐ نے سالوں اور سال کی خرید وفروخت کو ممنوع کہا اور یہ سالوں تک درخت کی بیع ہے'' البتہ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن زبیرؓ سے منقول ہے کہ وہ سالوں کے لیے پھلوں کے لین دین کو جائز سمجھتے تھے۔ توڑنے کے بعد پھلوں کی تجارت کرنے کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تخلیق کے بعد پھلوں کی تجارت کے جائز ہونے پر اس تفصیل کے ساتھ جو ہم پیش کریں گے بیشتر علما کا اتفاق ہے سوائے اس قول کے جو ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے منقول ہے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ توڑنے کے بعد ہی پھلوں کی تجارت جائز ہے۔ ہم اگر جمہور فقہا کی رائے مان لیں کہ توڑنے سے پہلے پھل کی تجارت جائز ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: پھل کی یہ تجارت اس کے پکنے کے بعد ہوگی یا پکنے سے پہلے ہوگی۔ ہم یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ یہ یا تو مطلق بیع ہوگی یا کاٹنے کی شرط یا باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ مشروط ہوگی۔ اگر کاٹنے کی شرط پر پکنے سے پہلے بیع منعقد ہوئی ہے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے سوائے اس کے کہ ثوری اور ابن ابی لیلیٰ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور یہ ضعیف روایت ہے۔ باقی رکھنے کی شرط پر پکنے سے پہلے اگر معاملہ طے ہوا ہے تو اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ لخمی نے مسلک مالکی کے مطابق تخریج کر کے اسے جائز کہا ہے۔ پکنے سے پہلے پھل کی مطلق خرید وفروخت کے بارے میں فقہا کی مختلف رائیں ہیں۔ جمہور کی رائے ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ ان میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحٰق، لیث اور ثوری وغیرہ شامل ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے مگر اس میں خریدار پر کاٹنا لازم ہوگا۔ اس جہت سے نہیں کہ اس نے چیز بیچی ہے جس کو اس نے دیکھا نہیں ہے بلکہ اس جہت سے کہ پھل کی تجارت میں ان کے نزدیک یہ شرط ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

پکنے سے پہلے پھل کی مطلق تجارت کے ممنوع ہونے کی جمہور کے نزدیک دلیل حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے پھلوں کی خرید وفروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ وہ پکنے پر آ جائیں آپ نے بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کو منع کیا ہے۔'' اس سے معلوم ہوا کہ غایت کے بعد کا جو حکم ہے وہ غایت سے پہلے کے حکم کے خلاف ہے اور یہ ممانعت باقی رکھنے کی شرط پر مطلق بیع کو شامل ہے۔ چونکہ جمہور نے اس معنوی اندیشہ کو پیش نظر رکھا ہے کہ پکنے سے پہلے مبادا پھلوں کو کوئی آفت گھیر لے کیوں کہ حدیث انس بن مالکؓ میں پکنے سے پہلے پھلوں کی خرید وفروخت کو ممنوع قرار دینے کے بعد یہ الفاظ بھی موجود ہیں

أَرَأَيتَ إنْ مَنَعَ اللهُ الثَمرةَ فَبِمَ يَأْخُذُ أحدُكُم مَالَ أخِيهِ؟

(ذرا سوچو اگر اللہ نے پھلوں کو ممنوع کردیا ہوتا تو تم کس طرح اپنے بھائی کا مال لیتے؟)

اس لیے علما نے اس ممانعت کو مطلق نہیں رکھا ہے بلکہ ان کے نزدیک ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ پھل پکنے تک اسے باقی رکھنے کی شرط پر یہ بیع ممنوع ہے۔ انہوں نے کاٹنے کی شرط پر پکنے سے پہلے پھلوں کے فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ علما کا اختلاف ہے کہ اس حالت میں اگر مطلق بیع منعقد ہوئی ہو تو کیا اسے کاٹنے پر محمول کیا جائے گا جو جائز ہے؟ یا باقی چھوڑنے پر جو ممنوع ہے؟ جن فقہا نے اطلاق کو باقی چھوڑنے پر محمول کیا ہے یا یہ رائے قائم کی ہے کہ ممانعت چونکہ عام ہے اس لیے اسے بھی شامل کرتی ہے، انہوں نے اسے ناجائز ٹھہرایا۔ اور جن فقہا نے اسے کاٹنے پر محمول کیا، انہوں نے اسے جائز قرار دیا۔ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اطلاق کو باقی چھوڑنے پر محمول کیا جائے۔ ان سے ایک قول کاٹنے پر محمول کرنے کا بھی منقول ہے۔

پکنے سے پہلے پھلوں کے مطلق بیع کے سلسلہ میں فقہائے کوفہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ بَاعَ نَخلاً فَقَدْ أبرَتْ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ إلاَّ أنْ يَشْتَرِطَهَا المُبْتَاعُ

(جس نے کھجور کا ایسا باغ بیچا جس کی قلم کاری ہوئی ہے تو اس کا پھل مالک کو ملے گا الّا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگادی ہو۔)

فقہا نے کہا ہے کہ اگر خریدار کے لیے شرط لگانا جائز ہے تو اسے مفرد بیچنا بھی جائز ہے اور پکنے سے پہلے پھلوں کی خرید وفروخت کی ممانعت کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ ان کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ کی اس روایت سے ہے کہ "لوگ اللہ کے رسول ﷺ کے زمانے میں پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے ان کا لین دین کرتے تھے مگر جب لوگ پریشان ہوگئے اور ان کے تقاضے بڑھ گئے تو خریدار کہنے لگے، پھل کا برا وقت آ گیا، اسے مختلف بیماریوں نے نقصان پہونچایا اس طرح جب ان کے جھگڑے بڑھ گئے تو آپؐ نے بطور مشورہ ان سے فرمایا: پھلوں کو نہ بیچو تا آنکہ ان کی پختگی نمایاں ہو جائے" بسا اوقات ان فقہا نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ حدیث حتّى يَبْدُوَ صلاحُهَا کا مطلب پھلوں کے ظاہر ہونے سے ہے کیوں کہ دوسری حدیث میں آپؐ نے فرمایا ہے کہ "اگر اللہ نے پھلوں کو ممنوع کردیا ہوتا تو تم کس طرح اپنے بھائی کا مال لیتے؟ وہ فقہا کوفہ جو امام ابوحنیفہ کی اس رائے سے متفق نہیں ہیں کہ پھلوں کی تجارت کے لیے کاٹنا ناگزیر ہے، اُن پر واجب ہے کہ باقی چھورنے کی شرط پر پھلوں کے پکنے سے پہلے ان کی تجارت کو جائز قرار دیں کیوں کہ جمہور فقہا پکنے سے پہلے مشروط طور پر پھلوں کی تجارت کے جواز کو خصوص پر محمول کرتے ہیں یعنی جبکہ پھل اصل کے ساتھ بیچا جائے پکنے کے بعد پھل کی مطلق خریداری میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک اس میں اطلاق باقی چھوڑنے کے مفہوم کا متقاضی ہے اور اس کی دلیل حدیث أرَأَيتَ إنْ مَنعَ اللهُ الثَمرةَ ہے۔ دلیل کی صورت یہ ہے کہ پھلوں کی بیماریاں عام طور پر پکنے سے پہلے شروع ہوتی ہیں پکنے کے بعد شاذ و نادر ہی کوئی بیماری لگتی ہے۔ اگر باقی چھوڑنے کی شرط نہ ہوتی تو کسی آفت اور بیماری کا اندیشہ بھی نہ ہوتا اور یہ شرط باطل ہوتی۔

احناف کے نزدیک باقی چھوڑنے کی شرط پر پھلوں کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے اور ان کے ہاں اطلاق کو کاٹنے پر محمول

کیا جائے گا۔ یہ رائے حدیث کے مفہوم کے برخلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خود بیع کا تقاضا ہے کہ سامان حوالہ کیا جائے ورنہ اس میں غرر اور دھوکہ شامل ہو جائے گا۔ اسی لیے یہ جائز نہیں ہے کہ موجود اشیاء کو مدت کے لیے بیچا جائے۔ جمہور کی رائے ہے کہ پھلوں کی تجارت اس سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ سارے پھل بیک وقت خراب ہو جائیں۔

فقہائے کوفہ پھلوں کی تجارت کے سلسلہ میں دو معاملوں میں جمہور کے مخالف ہیں: ایک معاملہ پکنے سے پہلے پھلوں کی تجارت کے جواز کا ہے اور دوسرا معاملہ پکنے کے بعد اسے باقی چھوڑنے کی شرط کے ممنوع قرار دینے یا مطلق عقد سے باقی چھوڑنے کو ممنوع تصور کرنے کا ہے، پہلے معاملہ میں ان کا اختلاف دوسرے معاملہ میں اختلاف سے کہیں زیادہ قوی اور مستحکم ہے۔ پہلے معاملہ میں ان کا اختلاف حق سے زیادہ قریب ہے کیوں کہ اس کا تعلق ابن عمرؓ کی دونوں گزشتہ احادیث کو جمع کرنے سے ہے اور اس لیے بھی کہ یہ عمر بن الخطابؓ اور ابن زبیرؓ سے منقول ہے۔ پھل کی پختگی جس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے بیع کی اجازت دی ہے یہ ہے کہ اس میں کھجور زرد ہو جائے اور اگر کالے انگور ہوں تو ان کی سیاہی نمایاں ہو جائے۔ قصہ مختصر یہ کہ پھل پکنے کی صفت واضح ہو جائے۔ یہ فقہا کی جماعت کا قول ہے کیوں کہ امام مالک نے حمید سے انہوں نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپؐ سے قول مبارک حتّٰی یزھیٰ کا مطلب پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا حَتّٰی یُحمرّ (تا آنکہ وہ سرخ ہو جائے) ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''آپؐ نے انگور کی خرید و فروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ وہ سیاہ ہو جائیں اور غلہ کی خرید و فروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ ان میں سختی آ جائے۔ امام مالک کی روایت کے مطابق حضرت زید بن ثابتؓ اپنے پھل فروخت نہ کرتے تھے جب تک کہ ثریا طلوع نہ ہو جائے یعنی ماہ مئی کی بارہ راتیں نہ گزر جائیں۔ یہ حضرت ابن عمرؓ کا بھی قول ہے۔ آپ سے حدیث رسول کی بابت دریافت کیا گیا کہ ''اللہ کے رسول نے پھلوں کی تجارت سے منع کیا ہے تا آنکہ وہ آفات سے محفوظ ہو جائیں۔ اس کا مطلب کیا ہے؟ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا: یہ طلوع ثریا کا زمانہ ہے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کی نبی ﷺ نے فرمایا:

إذَا طَلَعَ النّجم صُبَاحًا رُفِعتِ العَاهَاتُ عَنْ أهْلِ البَلَدِ

(جب صبح کو تارہ طلوع ہو جائے تو باشندگان ملک سے آفات ہٹ جاتے ہیں۔)

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ دیوار (کے اندر کا پھل) بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ وہ پکا نہ ہو جبکہ اس کے آس پاس کی دیواروں کے پھل پک چکے ہوں اور زمانہ وہ ہو جس میں آفت کا اندیشہ نہیں رہتا۔ یہاں اُن کی مراد طلوع ثریا سے ہے۔ واللہ اعلم، مگر امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ کوئی دیوار نہیں بیچی جائے گی جب تک کہ اس کا پھل نہ پک جائے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ پھل پکنے کی صورت میں طلوع ثریا کا اعتبار نہیں ہوگا۔ پھل پکنے کے مفہوم کے سلسلہ میں علما کے تین اقوال ہوئے

ایک قول کے مطابق بدو صلاح، کا مطلب پھل کا پختہ ہونا ہے۔ یہی مشہور قول ہے۔

دوسرے قول کے مطابق اس کا مطلب ثریا کا طلوع ہونا ہے اگر چہ لین دین کے وقت دیوار کے اندر پھل میں پختگی نہ آئی ہو۔

تیسرے قول کے مطابق دونوں صورتوں کا جمع ہونا ہے۔

پھل کے پختہ ہونے کے مشہور قول کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی دیوار کے اندر مختلف جنس کے پھل ہوں اور ان کی پختگی میں بھی فرق ہو تو ان میں سے کوئی جنس فروخت نہ ہوگی جب تک کہ وہ پک نہ گئی ہو۔ لیث اس مسئلہ میں ان کے خلاف

ہیں۔امام مالک کے نزدیک اگر وہ مختلف اجناس پختگی میں باہم قریب ہوں تو ایک جنس کے پختہ ہو جانے سے دوسری جنس کی فروخت جائز ہے۔امام مالک کے ہاں پھلوں کی ایک صنف میں پختگی کا مطلب ہے کہ بعض حصوں کی پختگی کافی ہے جبکہ بعض حصوں کی یہ پختگی بوقت صبح اس طرح عمل میں نہ آئی ہو کہ بعض دوسرے حصے کافی تاخیر سے پختہ ہوں بلکہ پختگی کے اس عمل میں تسلسل ہو کیوں کہ جس وقت میں پھل عام طور پر آفات سے محفوظ ہوتے ہیں وہی وقت ہے جبکہ پھلوں کی پختگی کا آغاز ترتیب سے ہو اور اس میں انقطاع نہ ہو۔امام مالک کے نزدیک اگر کسی باغ کی کھجوروں میں پختگی ظاہر ہو جائے تو اس باغ کو اور اس کے آس پاس کے باغوں کو بیچنا جائز ہے جبکہ باغوں کی کھجوروں میں ایک ہی جنس سے ہوں۔امام شافعی کے نزدیک صرف اسی باغ کو بیچنا جائز ہے جس کی کھجوریں پختہ ہیں۔امام مالک نے اس وقت کا اعتبار کیا ہے جس میں آفت سے حفاظت ہوتی ہے جبکہ ایک نوع کے پھل کا ایک ہی وقت ہو۔امام شافعی کے نزدیک کھجور کی تخلیق میں نقصان معتبر ہے۔اگر وہ پختہ نہیں ہے تو اس کی حالت اُس بیع کی ہوئی جس کی تخلیق نہ ہوئی ہو کیوں کہ پھل کی پختگی کی صفت جو اصلاً وجہ خرید ہے، ابھی پیدا نہیں ہوئی ہے۔مگر یہ امام شافعی کے قول کے مطابق ہر پھل میں مشروط نہیں ہے بلکہ ایک ہی باغ کے بعض پھلوں میں ہے اس رائے کا قائل اور کوئی نہیں ہے۔پھلوں کی تجارت کے سلسلہ میں علما کے یہ مشہور اختلافی مسائل ہیں۔

سماعی ممنوع بیع کے اختلافی مسائل وہ بھی ہیں جو بالیوں کی تجارت کی ممانعت سے متعلق ہیں تا آنکہ ان میں سفیدی آ جائے اور انگور کی تجارت کی ممانعت سے متعلق ہیں تا آنکہ ان میں سیاہی آ جائے۔علما کا اتفاق ہے کہ گیہوں جب کہ وہ بالیوں میں ہو مگر بالیوں کا معاملہ اس میں شامل نہ ہو، اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے کیوں کہ اس کی صفت اور کثرت معلوم نہیں ہوتی البتہ اگر غلہ کے ساتھ بالی کی خرید و فروخت بھی ہو رہی ہو تو جمہور علما امام مالک، امام ابوحنیفہ، فقہائے مدینہ وکوفہ اسے جائز قرار دیتے ہیں امام شافعی کہتے ہیں کہ خود بالی کی فروخت جائز نہیں ہے اگر چہ اس میں سختی آ گئی ہو کیوں کہ اس کا تعلق غرر سے ہے اور اس پر بھوسہ اور غلّہ کے آمیزہ کو قیاس کیا ہے۔

جمہور کی دو دلیلیں ہیں: حدیث اور قیاس۔حدیث نافع سے بواسطہ ابن عمرؓ مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ کھجور کی تجارت ہوا تا آنکہ وہ پختہ ہو جائیں، بالیاں فروخت ہوں تا آنکہ وہ سفید ہو جائیں اور آفت سے محفوظ ہو جائیں۔آپؐ نے بیچنے والے اور خریدار دونوں کو منع کیا ہے'' امام مالک کی روایت پر یہ اضافہ ہے اور اضافہ اگر ثقہ راویوں کی جانب سے ہو تو قابل قبول ہے۔امام شافعی کے بارے میں مروی ہے کہ جب انہیں اس اضافہ حدیث کی اطلاع ملی تو انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔کیوں کہ حدیث کی موجودگی میں یہ قیاس درست نہیں ہے۔

بالی اگر رگڑنے اور ملنے کے قابل ہو جائے مگر اس میں سختی نہ آئی ہو تو امام مالک کے نزدیک اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اِلّا یہ کہ فصل کاٹ لی گئی ہو۔اگر فصل نہ کٹی ہو تو نالیوں کی تجارت امام مالک کے ایک قول کے مطابق جائز ہے اور ان کا دوسرا قول اس کے ناجائز ہونے کا ہے اِلّا یہ کہ وہ سخت اور بلند زمین میں ہو۔غلّہ گاہنے کے بعد اگر وہ بھوسے ملا ہوا ہے تو اس کے ناجائز ہونے میں میرے خیال میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ اُس وقت ہے جبکہ اٹکل سے معاملہ طے ہو لیکن اگر وزن کر کے سودا طے ہو تو یہ امام مالک کے نزدیک جائز ہے مجھے اس مسئلہ میں کسی دوسرے کا قول معلوم نہیں ہے۔

جن فقہا نے بالیوں کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہوا کہ پکنے کے بعد اس کی کٹائی اور گاہنے کی ذِمّہ داری کس پر ہے۔ فقہا کوفہ کہتے ہیں یہ بیچنے والے کی ذِمّہ داری ہے کہ وہ خریدار کے لیے غلہ نکالے دوسرے فقہا اسے خریدار کی ذِمّہ داری تصور کرتے ہیں۔

اسی باب میں یہ حدیث بھی شامل ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک بیعت (معاہدہ) میں دو بیعت (معاہدوں) کو ممنوع قرار دیا ہے' یہ حدیث ابن عمرؓ، حدیث ابن مسعودؓ ابو ہریرہؓ میں موجود ہے۔ ابو عمر کہتے ہیں کہ یہ سب عادل راویوں سے منقول ہیں، اسی لیے حدیث کے عموم کے واجب ہونے پر فقہا متفق ہیں البتہ تفصیل میں ان کے درمیان اختلاف ہے یعنی کسی صورت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور کسی صورت پر نہیں ہوتا۔ ان میں سے بعض صورتوں پر علما کا اتفاق بھی ہے۔ اس کی تین صورتیں سمجھ میں آتی ہیں:

۱۔ دو قیمتوں کے بدلے دو اشیاء پر اس کا اطلاق ہو

۲۔ دو قیمتوں کے بدلے ایک شے پر اطلاق ہو (یا)

۳۔ ایک قیمت کے بدلے دو چیزوں پر اطلاق ہو کہ ایک بیع لازم ہوگی

دو قیمتوں کے بدلے دو اشیاء کی صورت دو ہو سکتی ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ آدمی کہے: میں تمہیں یہ سامان اس قیمت پر دے رہا ہوں بشرطیکہ تم یہ گھر اتنی قیمت میں مجھے دے دو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میں تمہیں یہ سامان ایک دینار میں اور دوسرا سامان دو دینار میں بیچتا ہوں۔

دو قیمتوں کے بدلے ایک شے کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ ایک قیمت نقد ہو اور دوسری قیمت ادھار ہو جسے وہ کہے کہ میں فلاں قیمت نقد کے عوض یہ کپڑا اس شرط پر تمہیں بیچتا ہوں کہ میں اُسے تم سے فلاں قیمت کے عوض اتنی مدت تک ادائیگی کے لیے خرید لوں گا۔

ایک قیمت کے عوض دو اشیاء کی مثال یہ ہے کہ اتنی قیمت کے عوض ان دو میں سے ایک چیز کو تمہارے ہاتھ بیچتا ہوں۔ پہلی صورت کے بارے میں جس کی مثال یہ ہے کہ میں تمہیں یہ گھر اتنی قیمت میں بیچ رہا ہوں بشرطیکہ تم یہ غلام مجھے اتنے قیمت میں بیچ دو، امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ دونوں کی قیمت نامعلوم ہے۔ اگر دونوں سامان الگ الگ فروخت کئے گئے ہوتے تو کسی سامان کی وہ قیمت نہ ہوتی جو ایک معاہدہ کی صورت میں متعین ہوئی ہے۔ ایک معاہدہ میں دو معاہدوں کی بیع کو رد کرنے کی اصل وجہ امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ قیمت یا شے مجہول ہے۔

دوسری صورت جس کی مثال یہ ہے کہ میں یہ سامان ایک دینار میں یا دوسرا سامان دو دینار میں بیچ رہا ہوں اور بیع کسی ایک ہی میں لازم ہوگی، تمام فقہا کے نزدیک جائز نہیں ہے خواہ نقد ایک ہو یا مختلف عبدالعزیز بن اَبی سلمہ نے اس کے برعکس رائے ظاہر کی ہے انہوں نے نقد ایک ہو یا مختلف اسے جائز کیا ہے۔ جمہور کے نزدیک ممانعت کی علت جہل اور لاعلمی ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ سد ذرائع کے باب سے ہے کیوں کہ اس کا اندیشہ ہے کہ اپنے دل ہی میں کسی ایک کپڑے کو پسند کرلے اور اس طرح ایک کپڑے اور ایک دینار کی فروخت ایک کپڑے اور ایک دینار کے عوض لازم آئے اور یہ مالکی اصول کے مطابق جائز نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ میں اتنی قیمت نقد یا اتنی قیمت اُدھار کے عوض یہ کپڑا تمہارے ہاتھ بیچتا ہوں۔ اگر اس صورت میں بیع

واجب ٹھہرتی ہے تو اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر اس میں بیع لازم نہیں ہے تو امام مالک اسے جائز اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں کیوں کہ فریقین غیر متعین قیمت پر الگ ہوئے۔ امام مالک نے اسے باب الخیار میں رکھا ہے۔ اگر اسے اختیار حاصل ہے تو وہ ندامت واجب نہیں ٹھہرتی جس کی وجہ سے ایک قیمت کو دوسری میں تبدیل کیا جاتا ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک مانع یہی ہے۔ اس طرح اس تیسری صورت کے ممنوع ہونے کی علت امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے ہاں قیمت سے ناواقفیت کی رو سے ہے اور یہ علت ان دونوں حضرات کے نزدیک سودے کو بیع غرر میں تبدیل کر دیتی ہے جو صراحتاً ممنوع ہے۔ امام مالک کے نزدیک علت امتناعی ربا کی راہ کھولنے والے ذریعہ کا سد باب کرنا ہے کیوں کہ یہ امکان موجود ہے کہ جو شخص صاحب اختیار ہے وہ پہلے کسی ایک فوری یا موخر قیمت کے عوض عقد کرنے کا فیصلہ کر لے پھر وہ معاملہ کرے اور اسے ظاہر نہ ہونے دے اور دوسری قیمت کے لیے ایک قیمت کو ترک کرے گویا اس نے دو میں سے ایک قیمت کو دوسری قیمت کے عوض عقد کرنے کا فیصلہ کیا ہے اور اس میں قیمت کے عوض قیمت ادھار یا تفاضل کے ساتھ واجب ٹھہری یہ ساری باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ قیمت نقدی ہو، اگر نقدی کے علاوہ قیمت ہو جیسی طعام تو اس میں ایک اور صورت نکل آتی ہے یعنی کمی بیشی کے ساتھ طعام کے بدلے طعام کی تجارت کا معاملہ، اگر وہ کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا اتنی نقدی میں اس شرط پر خرید رہا ہوں کہ تم مجھ سے ایک مدت کے لیے ادا کرنے کی شرط پر خرید لو گے تو اس کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے اور اگر وہ کہے کہ میں ان دو کپڑوں میں سے ایک کو ایک دینار میں تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اور اس پر اس کی پسند کے مطابق کوئی ایک بیع لازم ہو جائے گی اور دونوں اختیار کرنے سے پہلے منتشر ہو جائیں تو اگر دونوں کپڑوں کی صنف مختلف ہے اور ان میں سے ایک دوسرے کے عوض لیا جا سکتا ہے تو اس کے ناجائز ہونے میں امام مالک اور امام شافعی کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ عبدالعزیز بن ابوسلمہ اسے جائز مانتے ہیں۔ ممانعت کی علت ناواقفیت اور غرر (دھوکہ) ہے اور اگر دونوں کپڑوں کی صنف ایک ہے تو یہ صورت امام مالک کے نزدیک جائز اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام مالک کے ہاں جواز کی وجہ یہ ہے کہ یکساں اور مساوی اصناف میں بیع کے انعقاد کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے کیوں کہ اُن کے نزدیک اس میں غرر کم ہے جو فقہا اسے ناجائز قرار دیتے ہیں ان کے پیش نظر وہ غرر رہتا ہے جو جائز نہیں ہے کیوں کہ دونوں نامعلوم بیع پر جدا ہوئے ہیں۔

قصہ مختصر یہ کہ فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معاملات میں کثیر غرر ناجائز اور قلیل غرر جائز ہے، اُن کے درمیان اختلاف انواع غرر کے سلسلہ میں ہے کہ کون سی نوع غرر کثیر ہے اور کون سی غرر قلیل جو مباح ہے۔ مسلک مالکی کے مطابق جب ہم نے اسے جائز تسلیم کر لیا اور خریدار نے دونوں کپڑوں پر قبضہ کر لیا مگر ایک کھو گیا یا اس میں کوئی نقص آ گیا تو اسے کون برداشت کرے؟ ایک قول کے مطابق یہ نقصان فریقین میں مشترک ہوگا۔ دوسرے قول کے مطابق خریدار اس کا تاوان دے گا اِلّا یہ کہ کپڑے کے خراب ہونے کی دلیل موجود ہو تیسرا قول یہ ہے کہ اس میں فرق کیا جائے گا کہ غائب ہوا ہے یا غائب نہیں ہوا ہے جیسے غلام کا معاملہ ہے۔ غائب کا وہ تاوان دے گا وگرنہ تاوان نہیں دے گا۔ جو سامان بچ گیا ہے اسے لینا کیا اُس کے لیے لازم ہوگا؟ ایک قول کے مطابق لازم ہوگا اور دوسرے قول کے مطابق لازم نہیں ہوگا۔ یہ احکام البیوع میں مذکور ہوں گے۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مفہوم میں شامل مسائل یہ ہیں: فقہا کے ہاں ان چیزوں کا تعلق غرر سے ہے۔ امام مالک کے ہاں بعض چیزیں غرر سے متعلق ہیں اور بعض کا تعلق ذرائع ربا سے ہے۔

ان مسائل کا تعلق شریعت کے صراحت کردہ امور سے تھا۔ دوہری بیع، بیع اور شرط کا اختلاط، جو شریعت میں منع ہیں بظاہر ان کی

وجہ عزر ہے مگر ہم ان کا تذکرہ شرائط کی رو سے فاسد بیع کے باب میں کریں گے۔

پہلی فصل

ناصراحت کردہ ممنوعات

اس باب میں شریعت نے جن مسائل میں کوئی صراحت نہیں کی ہے اور جن کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلافات ہیں ان کی تعداد بہت ہے مگر ہم مشہور مسائل ہی کا تذکرہ کریں گے تا کہ مجتہد محقق کے لیے وہ قانون بن سکیں۔

پہلا مسئلہ: بیع کی دو انواع

بیع کی دو انواع ہیں: ایک حاضر اور نظر آنے والا سامان ہے۔ اسے فروخت کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسری نوع اس سامان کی ہے جو غائب ہو یا جسے دیکھا نہ جا سکے۔ اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ غائب اور غیر موجود کو فروخت کرنا ناجائز نہیں ہے خواہ اس کا وصف بیان کیا گیا ہو یا نہ بیان کیا گیا ہو۔ یہ امام شافعی کے دو اقوال میں سے مشہور تر قول ہے اور اصحاب شافعی کے نزدیک یہ منصوص ہے یعنی غائب کی تجارت صفت بیان کرنے سے جائز نہیں ہو جاتی۔ امام مالک اور اکثر اہل مدینہ کی رائے ہے کہ صفت بیان کرنے پر غائب کی خرید و فروخت جائز ہے جبکہ اس کے غائب ہونے کی صفت یہ ہو کہ اس بات کا اطمینان ہو کہ قبضہ سے پہلے اس سامان کی صفت تبدیل نہیں ہو گی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سامان موجود ہو مگر آنکھوں کے سامنے نہ ہو تو بغیر صفت کی وضاحت کے یہ سودا جائز ہو گا پھر سامان دیکھنے کے بعد اسے اختیار ہو گا معاملہ کو نافذ کرے یا اسے مسترد کر دے۔

اسی طرح صفت کی وضاحت کے ساتھ کوئی شئے فروخت کی جا رہی ہو تو فقہا کے ہاں دیکھنے کے بعد اسے اختیار حاصل رہے گا خواہ صفت واضح کر دی گئی ہو اور وہ درست ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیان کردہ صفت درست نکلے یہ بیع لازم ہو گی۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں بیع سرے سے منعقد نہیں ہوئی۔ مسلک مالکی میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ ناموجود کا سودا بغیر صفت کی وضاحت کے دیکھنے کے بعد اختیار کی شرط کے ساتھ جائز ہے یہ رائے کتاب المدونۃ میں رقم ہے۔ عبدالوہاب اس کے منکر ہیں اور اسے مالکی اصولوں کے خلاف قرار دیتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قوت حاسہ کے ذریعہ صفت کے متعلق علم کی جو کمی ہے کیا وہ ایسا جہل ہے جو بیع پر اثر انداز ہو کر اسے غرر کثیر میں بدل دیتا ہے یا یہ موثر نہیں ہے اور یہ غرر معمولی ہے اور قابل گوارا ہے؟ امام شافعی اسے غرر کثیر قرار دیتے ہیں، امام مالک کے ہاں یہ معمولی غرر ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر دیکھنے کے بعد اختیار باقی ہے تو کوئی غرر نہیں ہے اگرچہ اس نے دیکھا نہ ہو۔ امام مالک صفت کی وضاحت سے متعلق جہالت کو بیع کے انعقاد میں موثر مانتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صفت کی وضاحت مشاہدہ کا نائب اور قائم مقام ہے کیوں کہ بیع کردہ شئے غائب ہے یا اسے دیکھ لے۔ امام ابوحنیفہ نے ابن المسیب کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام نے فرمایا کہ ہماری خواہش ہوئی کہ عثمان بن عفانؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ آپس میں سودا کریں تا کہ ہمیں معلوم ہو سکے کہ کون بڑا تاجر ہے۔ چنانچہ عبدالرحمٰنؓ نے عثمان بن عفانؓ سے ایک گھوڑا جواُن کے

علاقہ میں کہیں اور تھا چالیس ہزار یا چار ہزار میں خرید لیا۔ انہوں نے پوری بات تفصیل سے بتائی۔ اس روایت میں غیر موجود کی مطلق تجارت کا ذکر ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جنس کی شرط ناگزیر ہے۔ غائب کی بیع صفت کے ساتھ یا اختیار کی شرط کے ساتھ ہو تو اس میں ایک دوسرا غرر داخل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ کیا بیع کے انعقاد کے وقت وہ موجود تھا یا معدوم تھا؟ اسی لیے فقہا نے شرط رکھی ہے کہ وہ سامان تقریباً غائب ہو اِلّا یہ کہ وہ پوری طرح محفوظ ہو جیسے غیر منقولہ جائیداد۔ اسی وجہ سے امام مالک نے پیشگی رویت کی بنا پر بیع کو جائز قرار دیا ہے یعنی وہ اتنا قریب ہو کہ اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو سکے۔

دوسرا مسئلہ: موجود کی بیع متعین مدت تک حوالگی کی شرط پر

علما کا اجماع ہے کہ موجود کی بیع متعین مدت تک حوالگی کی شرط پر جائز نہیں ہے بلکہ سودا طے ہونے کے بعد سامان کو خریدار کے حوالہ کرنا ناگزیر ہے البتہ امام مالک، ربیعہ اور اہل مدینہ کا ایک گروہ باہمی شرط کے مطابق کنیز کی تجارت کو جائز سمجھتا ہے۔ انہوں نے اس میں نقد کو جائز نہیں تصور کیا ہے جس طرح امام مالک نے غائب کی تجارت میں نقد کو درست نہیں مانا ہے۔ جمہور کے نزدیک منع اس لیے ہے کہ یہ قرض کے بدلے قرض میں شامل ہے اور تسلیم اور حوالگی کی شرط موجود نہیں ہے۔ قرض کے بدلے قرض کو ربا کے بجائے اسی باب میں رکھنا زیادہ قرین قیاس ہے کیوں کہ طرفین میں سے کسی کی جانب سے حوالہ نہ ہونے کی وجہ سے غرر کا اندیشہ ہے۔ قرض کے بدلے قرض کی علت پر ہم کلام کر چکے ہیں۔ اسی باب سے متعلق ابن القاسم کی یہ رائے یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ آدمی قرضدار سے واجب الادا قرض کے بدلہ میں کھجور لے جس کی پختگی نمایاں ہو۔ وہ اسے قرض کے بدلے قرض کے باب میں تصور کرتے ہیں۔ اشہب اسے جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرض کے بدلے قرض اسی وقت مقصود ہوگا جبکہ ان میں سے کسی چیز پر قبضہ کا آغاز نہ ہوا ہو یعنی ان کے نزدیک قیمت کا اولین قبضہ سامان کے آخری قبضہ کا قائم مقام ہے یہ بہت سے مالکی فقہا کے نزدیک قیاس ہے۔ یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

تیسرا مسئلہ: کھجور کی بیع جو ایک نسل کے پھل دے

فقہا اس کھجور کی تجارت پر متفق ہیں جو ایک ہی نسل کے پھل دے اور ان میں سے بعض پک گئے ہوں اگر چہ تمام پختہ نہ ہوں۔ البتہ اس کھجور کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے جو مختلف نسل کے پھل دے۔ اس مسئلہ میں مسلک مالکی کا خلاصہ یہ ہے کہ مختلف نسل کے کھجور یا باہم متصل ہوں گے یا متصل نہیں ہوں گے۔ اگر وہ متصل نہ ہوں تو ان میں سے جن کی تخلیق ہوگئی ہے وہ غیر مخلوق کی مانند نہیں ہوں گے۔ جیسے انجیر کا درخت ہے اس میں پہلا میوہ اور نچوڑا ہوا دونوں موجود ہیں۔ اگر یہ اقسام باہم متصل ہیں تو ان میں فرق و امتیاز ہوگا یا نہیں ہوگا امتیاز کی مثال جز القصیل (سبز جو) کی ہے جو لمبے وقفہ کے بعد کاٹا جاتا ہے اور غیر امتیاز کی مثال خربوزہ، ککڑی، بینگن اور کدو کی ہے۔ فرق و امتیاز والی نسل کے بارے میں دو طرح کی روایتیں ہیں: ایک جواز کی ہے اور دوسری روایت ممانعت کی ہے۔ اور جو متصل ہو اور بے امتیاز ہو اس کے بارے میں ایک ہی قول جواز کا ہے۔ فقہائے کوفہ، امام احمد، امام شافعی اور اسحق کا قول اس کے برعکس ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایک نسل کی بیع دوسری نسل کی شرط پر درست نہیں ہے۔ بے امتیاز کھجور کے بارے میں امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اول کو آخری کی وجہ سے روکا نہیں جا سکتا اس لیے جس کی تخلیق نہیں ہوئی ہے اسے اس پھل کے ساتھ فروخت کیا جا سکتا ہے

جس کی تخلیق ہو چکی ہے اور جس کے پھل پکنے لگے ہیں اس کی اصل یہ ہے کہ جو پھل پختہ نہ ہوا سے پختہ پھل کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے کیوں کہ صفت کے غرر کو انہوں نے بعینہٖ شئے کے غرر کے مشابہ قرار دیا ہے گویا ان کی رائے ہوئی کہ یہاں رخصت متقاضی ہے کہ پھلوں کی تجارت میں رخصت پر قیاس کیا جائے یعنی ضرورت کے تحت پختہ اور ناپختہ کو ملا دیا جائے۔ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ضرورت کے تحت غرر کی بعض صورتیں جائز ہو جاتی ہیں۔ اسی لیے ان کی ایک روایت کے مطابق ایک سے زائد نسل کے جو کی خرید و فروخت جائز نہیں کیوں کہ فرق و امتیاز کی وجہ سے اس میں کوئی مجبوری نہیں ہے۔ جَو میں جواز کی وجہ بے امتیاز کھجور سے اسی مشابہ قرار دینا ہے اور یہ ضعیف ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک یہ ساری صورتیں اُن چیزوں کی بیع سے ہیں جن کی تخلیق نہیں ہوئی ہے اور سال بہ سال کا معاملہ بھی اسی ممانعت کے باب سے ہے۔ شلجم، گاجر اور گوبھی کی خرید و فروخت امام مالک کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ وہ پکنے کے قریب ہوں یعنی کھانے کے لائق ہوں۔ امام شافعی کے نزدیک ان چیزوں کی بیع اسی وقت جائز ہوگی جبکہ انہیں اکھاڑ لیا گیا ہو کیوں کہ یہ غائب کی بیع کے باب سے ہے۔ اسی باب میں اخروٹ، بادام اور چھلکا سمیت لوبیا کی بیع بھی داخل ہے۔ امام مالک اسے جائز اور امام شافعی ناجائز قرار دیتے ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ موثر غرر ہے یا نہیں؟ اُن کا اتفاق ہے کہ غرر کی دو قسمیں ہیں اور ناموثر غرر وہ ہے جو معمولی ہو یا ضرورت جس کی مقتضی ہو یا جس میں دونوں باتیں جمع ہوں۔

اسی باب میں تالاب میں موجود مچھلی اور بُرکہ (سفید آبی پرندہ) بھی داخل ہیں۔ اس میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ میرے خیال میں امام مالک اور امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور یہی ان کے اصول سے ہم آہنگ ہے۔

اسی میں مفرور غلام کی تجارت بھی شامل ہے۔ ایک گروہ اسے مطلق جائز قرار دیتا ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک جس میں امام شافعی ہیں، یہ مطلقاً ممنوع ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر صفت اور جگہ دونوں خریدار اور بائع کو معلوم ہوں تو جائز ہے۔ میرے خیال میں انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ مفرور کی صفت معلوم ہو اور دونوں قیمت کے بارے میں وضع پر متفق ہوں یعنی بائع قابض نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ خریدار نہ قابض ہو جائے کیوں کہ معاہدہ کے وقت اس کی حیثیت بیع اور قرض دونوں کی تھی۔ یہ ان کا اصول ہے کہ وضع کی تجارت میں اور غیر مامون غائب کی تجارت میں اور اسی جنس کی دوسری چیزوں کی بیع میں نقد ادا کرنا ممنوع ہے۔ مفرور غلام اور بدکے ہوئے اونٹ کی بیع کو جائز قرار دینے والوں میں عثمان البتی شامل ہیں۔ امام شافعی کی دلیل حدیث شہر بن حوشب بروایت ابوسعید خدریؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے فرار غلام کی تجارت سے جانوروں کے حمل کو خریدنے سے تا آنکہ وہ باہر نکال دیں، جانوروں کے تھنوں میں موجود دودھ کی خرید و فروخت سے اور مال غنیمت کو خریدنے سے تا آنکہ وہ تقسیم ہو جائے منع فرمایا ہے'' امام مالک کے نزدیک چند دنوں کے لیے بکری کے ریوڑ کا دودھ بیچنا جائز ہے جبکہ اس کا دودھ معمول کے مطابق معروف ہو مگر ایک بکری کے معاملہ میں یہ جائز نہیں ہے دوسرے تمام فقہا کہتے ہیں کہ یہ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ دوہنے کے بعد اس کی پیمائش معلوم ہو۔

اسی باب میں امام مالک کا کھال میں گوشت کے بیچنے کو ممنوع قرار دینا بھی ہے۔ اسی باب میں مریض کی تجارت بھی داخل ہے امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے اِلّا یہ کہ وہ صحت یابی کے سلسلہ میں بالکل مایوس ہو۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی تجارت کو ممنو قرار دیتے ہیں اور یہ امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت ہے۔

اسی باب میں معدن (کان) اور زرگروں کی مٹی کی تجارت بھی شامل ہے۔ امام مالک معدن کی مٹی کی تجارت کو اس کے مخالف

نقدی کی ادائیگی کے بدلے یا کسی سامان کے عوض جائز قرار دیتے ہیں مگر زرگروں کی مٹی کی تجارت کو جائز نہیں مانتے اور امام شافعی نے دونوں صورتوں میں بیع کو ممنوع قرار دیا ہے اور ایک گروہ نے دونوں میں بیع کو جائز مانا ہے حسن بصری کا یہی قول ہے۔ یہ وہ مختلف فیہ بیع کی شکلیں ہیں جن میں زیادہ تر کیفیت سے لاعلمی سبب بنی ہے۔

کمیت کے معتبر ہونے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ قابل وزن قابل پیائش قابل شمار اشیاء کی تجارت اسی وقت جائز ہوگی جبکہ بائع اور خریدار دونوں کو مقدار معلوم ہو۔ وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ ان اشیاء کے بارے میں متعین وزن یا معروف پیمانوں کی جہت سے حاصل ہونے والا علم بیع کی صحت میں موثر ہے اور بائع اور خریدار کو جن چیزوں کا وزن اور پیائش معلوم نہ ہو اس میں اور ظن وتخمین سے ان چیزوں کے مقدار کے علم کے بارے میں (جسے یہ لوگ اٹکل کہتے ہیں) بعض چیزوں کی بیع جائز ہے اور بعض کی ناجائز، اس مسئلہ میں امام مالک کا اصول یہ ہے کہ اٹکل خرید وفروخت ہر اس چیز میں جائز ہے جس میں مقصود ایک ایک کو شمار کرنا نہیں بلکہ کثرت بتانا ہو۔ اور اس کی امام مالک کے نزدیک کئی اصناف ہیں:

ایک صنف وہ ہے جس کی اصل پیائش ہے مگر اٹکل بیع اس کی جائز ہے۔ اس میں تمام قابل وزن اور قابل پیائش اشیاء آتی ہیں۔

دوسری صنف وہ ہے جس کی اصل اٹکل ہے مگر پیمائش بھی اس میں جائز ہے جیسے اراضی کپڑے اور تمام قابل پیائش اشیاء اس میں داخل ہیں۔

تیسری صنف وہ ہے جس میں کیل اور وزن سرے سے جائز نہیں ہے بلکہ اس میں صرف تعداد معتبر ہے اور اس کی اٹکل فروخت جائز نہیں ہے۔ یہ وہ اشیاء ہیں جن میں مقصود ایک ایک کو شمار کرنا ہے۔ امام مالک کے نزدیک سونے اور چاندی کے ڈلے جن کی کھدائی نہ ہوئی ہو، ان کی اٹکل تجارت جائز ہے مگر درہم ودینار میں یہ جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے جائز اور مکروہ مانتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک غلّہ کا ڈھیر بیچنا جائز ہے یعنی جس کا وزن معلوم نہ ہو۔ اس میں سے جو قابل وزن ہوں گے ان کا وزن کر کے اور ان کی قیمت معلوم کر کے سودا کی قیمت ادا کی جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بیع اسی ایک وزن پر لازم ہوگی جسے فریقین نے طے کیا ہے۔ اس طرح کی تجارت امام مالک نے غلام، کپڑے اور طعام میں جائز قرار دی ہے اور امام ابوحنیفہ نے کپڑے اور غلام میں اسے ممنوع کہا ہے اور دوسرے فقہا نے میرے علم کے مطابق اس طرح کی تجارت کو تمام چیزوں میں ممنوع قرار دیا ہے کیوں کہ کل قیمت نامعلوم ہے۔ امام مالک کے نزدیک خریدار بیچنے والے کو وزن کے وقت صدقہ بھی کر سکتا ہے بشرطیکہ بیع ادھار نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں یہ تہمت موجود ہے کہ صدقہ کا مقصد قیمت کی ادائیگی میں مہلت طلب کرنا ہو۔ دوسرے فقہا کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے تا آنکہ خریدار اسے وزن کر لے کیوں کہ نبی ﷺ نے طعام کو بیچنے سے منع فرمایا ہے جب تک کہ اس میں صاع کا عمل مکمل نہ ہو۔ ایک گروہ نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے۔ ممنوع قرار دینے والوں میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد ہیں اور مطلق جواز کے قائل عطاء بن ابی رباح اور ابن ابی ملیکہ ہیں۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ بیچنے والے کو کیل اور وزن کا علم ہو مگر سامان اندازے سے فروخت کرے اور خریدار کو کیل کا علم نہ ہو اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ ممنوع مزابنۃ بھی امام مالک کے نزدیک اسی باب میں داخل ہے اور مزابنہ یہ ہے کہ نامعلوم مقدار کو نامعلوم مقدار کے عوض فروخت کیا جائے۔ ربا والی چیزوں میں ممنوع ہونے کی وجہ تفاضل (کمی یا بیشی) ہے اور غیر ربا والی چیزوں میں ممنوع ہونے کا سبب مقدار کا معلوم نہ ہونا ہے۔

باب ۴

شرط اور ثُنیا کی بیع

یہ فاسد بیع کی وہی شکل ہے جس میں فساد غرر کی جہت سے داخل ہوتا ہے لیکن چونکہ اس سلسلہ میں نص وارد ہے اس لیے اس پر علیحدہ باب قائم کرنا ضروری سمجھا گیا۔ اس مسئلہ میں علما کے اختلاف کی اصل تین احادیث ہیں۔ ایک حدیث جابرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''اللہ کے رسول ﷺ نے مجھ سے ایک اونٹ خریدا اور مدینہ تک اس کی پیٹھ کی شرط لگا دی'' یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے۔ دوسری حدیث بریرہؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

كُلُّ شرَطٍ لَيسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَلَو كَانَ مائةَ شرْطٍ

(ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے خواہ وہ سو شرطیں ہوں۔)

یہ حدیث متفق علیہ ہے تیسری حدیث جابرؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے محاقلہ، مزابنہ، معاومہ اور ثُنیا سے منع فرمایا ہے اور عرایا کی رخصت دی ہے'' یہ بھی صحیح حدیث ہے اور اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

اسی باب میں وہ روایت بھی ہے جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے بیع کرنے اور شرط لگانے سے منع فرمایا ہے'' بیع و شرط کے سلسلہ میں ان احادیث کے باہم متعارض ہونے کی بنا پر علما کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ بیع فاسد ہے اور شرط بھی فاسد ہے اس رائے کے قائل امام ابوحنیفہ اور امام شافعی ہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ بیع جائز ہے اور شرط بھی جائز ہے یہ رائے ابن ابی شبرمہ کی ہے۔ تیسرے گروہ کی رائے ہے کہ بیع جائز ہے اور شرط باطل ہے۔ اس رائے کے قائل ابن ابی لیلیٰ ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں بیع جائز ہے مگر شرط ایک ہو۔ اگر دو شرطیں ہوں تو بیع جائز نہیں ہے۔

جن فقہا نے بیع اور شرط کو باطل ٹھہرایا ہے انہوں نے بیع اور شرط کی ممانعت کو عام مانا ہے اور ثُنیا کی ممانعت کو بھی عام تسلیم کیا ہے اور جن فقہا نے ان دونوں کی اجازت دی ہے انہوں نے حضرت جابرؓ کی اُس حدیث پر عمل کیا ہے جس میں بیع اور شرط کا تذکرہ ہے۔ جن فقہا نے بیع کو جائز اور شرط کو باطل قرار دیا ہے انہوں نے حدیث بریرہؓ کی اُس حدیث پر عمل کیا ہے جس میں بیع اور شرط کا تذکرہ ہے۔ جن فقہا نے بیع کو جائز اور شرط کو باطل قرار دیا ہے انہوں نے حدیث بریرہؓ کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ اور جن فقہا کے نزدیک ایک شرط جائز اور دو شرطیں ناجائز ہیں انہوں نے حدیث عمرو بن العاصؓ کو دلیل بنایا ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لاَيَحِلُّ سَلَفٌ وَّبَيعٌ ولاَ يَجوزُ شرْطَانِ فِي بَيعٍ وَلاَ رِبحُ مَالم تضَمَنُ وَلاَ بَيعُ مَا لَيسَ هُوَ عِندَكَ

(سامان اور بیع کا ایک ساتھ معاملہ جائز نہیں ہے نہ کسی بیع میں دو شرطیں جائز ہیں اور نہ وہ منافع جائز ہے جس میں کوئی تاوان نہ ہو نہ اس چیز کو فروخت کرنا جائز ہے جو تمہارے پاس نہیں ہے۔)

امام مالک کے نزدیک شرطیں تین قسم کی ہوتی ہیں: بعض شرطیں ایسی ہیں جو خود باطل ہیں اور ان کے ساتھ بیع بھی باطل ہے۔ دوسری

قسم کی شرطیں وہ ہیں جو خود بھی اور ان کے ساتھ بیع بھی جائز ہے۔ تیسری قسم اُن شرطوں کی ہے جو خود باطل ہیں مگر ان کے ساتھ بیع جائز ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے چوتھی قسم بھی قرار دی ہے وہ ایسی شرطیں ہیں جو اگر مشروط کے ساتھ مربوط ہوں تو بیع باطل ہو جاتی ہے اور اگر مشروط سے الگ ہوں تو بیع جائز ہوتی ہے۔ مسلک مالکی میں ان چاروں اصناف میں واضح فرق کرنا بڑا دشوار کام ہے۔ بہت سے فقہانے اس کی کوشش کی ہے۔ ان تمام کا تعلق دراصل بیع کی صحت کو متاثر کرنے والی دونوں اصناف ربا اور غرر کی شرائط سے ہے کہ ان کی کثرت ہے یا قلت ہے یا درمیانی درجہ کی موجودگی ہے یا ان شرائط سے ملکیت میں کس قدر نقص واقع ہوتا ہے۔ جس میں ان اشیاء کا دخول شرط کی رو سے کثرت سے ہوگا وہ بیع باطل ہوگی اور شرط بھی۔ جس میں ان اشیاء کی شمولیت بطور شرط قلیل ہوگی وہ بیع اور اس کی شرط جائز ہوگی۔ اور جس میں ان کا داخلہ درمیانی درجہ کا ہوگا اُن میں شرط باطل اور بیع درست ہوگی۔ اصحاب مالک سمجھتے ہیں کہ یہی سب سے اچھا مسلک ہے کیوں کہ اس مسلک کی رُد سے تمام احادیث میں جمع وتطبیق ہو جاتی ہے اور ان کے نزدیک جمع کا طریقہ ترجیح سے افضل ہے۔ متاخر مالکیہ میں اس سلسلہ میں بڑی تفصیلات ہیں جو باہم قریب ہیں، ملتی ہیں۔ ان میں نمایاں نام میرے دادا کا مازری اور الباجی کا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ بیع میں شرط کی اولین دو قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ ملکیت کے خاتمہ کے بعد شرط لگے جیسے لونڈی یا غلام کا مالک یہ شرط لگائے کہ میں یہ غلام یا لونڈی بیچتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ جب اسے آزادی مل جائے گی تو اس کا ولاء خریدار کے لیے نہیں بلکہ مالک ہی کے لیے ہوگا۔ اس شرط کے بارے میں ان حضرات کا موقف ہے کہ اس میں عقد درست ہے مگر حدیث بریرہؓ کی وجہ سے شرط باطل ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ملکیت کی مدت کے دوران شرط ہو۔ ان فقہانے اس دوسری قسم کی مزید تین قسمیں کی ہیں:

یا تو اپنی منفعت کے لیے فروخت کردہ شے میں شرط لگائے

یا عام یا خاص کے تصرف کو روکنے کے لیے خریدار پر شرط لگائے

یا فروخت کردہ شے میں کسی مفہوم کے واقع ہونے کی شرط رکھے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں: مفہوم یا تو نیکی اور بھلائی کا ہو دوسری قسم وہ ہے جس میں نیکی اور بھلائی کا کوئی مفہوم نہ ہو۔ اگر اپنے لیے کسی معمولی منفعت کی شرط لگائے جس کا تعلق اصل سامان میں تصرف کی ممانعت سے ہو مثال کے طور پر کوئی شخص گھر فروخت کرے اور ایک معمولی مدت یعنی ایک ماہ (اور ایک قول کے مطابق ایک سال) تک رہائش کی شرط رکھے تو یہ حدیث جابرؓ کی روشنی میں جائز ہے۔ لیکن اگر خاص یا عام تصرف کی ممانعت کی شرط رکھے تو یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ اس کا تعلق ثنیا سے ہے گویا وہ کنیز اس شرط کے ساتھ بیچ رہا ہے کہ خریدار اسے فروخت نہیں کرے گا یا اس سے ہم بستری نہیں کرے گا۔ اگر نیکی و بھلائی کی کوئی شرط جیسے آزادی کی شرط رکھے تو اگر شرط فوری ہے تو امام مالک کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور اگر تاخیر کی شرط ہے تو غرر کا اندیشہ زیادہ ہونے کی وجہ سے یہ ناجائز ہے۔ امام مالک نے فوری آزادی کی شرط کے ساتھ بیع کو جائز مانا ہے مگر امام شافعی کے نزدیک بیع اور شرط کو یکجا کرنا ممنوع ہے۔ ان کے نزدیک حدیث جابرؓ کے الفاظ میں اضطراب ہے کیوں کہ اس کی بعض روایتوں کے الفاظ ہیں کہ انہوں نے اونٹ کو بیچا اور مدینہ تک اس کی پیٹھ کی شرط لگا دی اور بعض روایات میں ہے کہ مدینہ تک اس کی پیٹھ کو مستعار لیا تھا۔ امام مالک اسے معمولی غرر میں شمار کرتے ہیں اور کم مدت کی شرط کو جائز اور زیادہ مدت کی شرط کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اس کے ممنوع ہونے کے اصل حکم پر قائم ہیں۔

اگر بھلائی اور نیکی کے علاوہ کوئی شرط رکھی جائے جیسے نہ بیچنے کی شرط تو امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ ایک قول آپ

سے بیع کے فسخ ہونے کا بھی منقول ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے گی۔اگر بیچنے والے نے یہ کہا ہے کہ جب میں تجھے قیمت دوں گا مجھے فروخت کردہ سامان واپس کر دینا، تو یہ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ بیع اور قرض دونوں ہوسکتا ہے اگر اس نے قیمت دے دی تو یہ قرض ہوگا اور اگر قیمت نہیں دی تو بیع شمار ہوگا۔

مسلک مالکی میں اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اقالہ میں جائز ہے یا نہیں؟ جن فقہا نے اقالہ کو بیع مانا ہے اُن کے نزدیک اقالہ بھی انہی چیزوں سے فسخ ہو جائے گا جن سے بیع فسخ ہو جاتی ہے اور جن فقہا کے نزدیک اقالہ تو فسخ بیع کا نام ہے انہوں نے دونوں میں فرق کیا ہے۔

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ کوئی کسی چیز کو فروخت کرتے وقت یہ شرط لگا دے کہ وہ اُسے فروخت نہیں کرے گا تا آنکہ آدھی قیمت ادا کر دے۔امام مالک کی جانب یہ قول منسوب ہے کہ یہ جائز ہے کیوں کہ اس کا حکم رہن کا ہے اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ رہن خود فروخت کردہ سامان ہو یا دوسری جانب۔ابن القاسم سے منسوب ہے کہ یہ ناجائز ہے کیوں کہ اس شرط میں خریدار پر سامان سے طویل لذت یابی پر پابندی ہے اور مالک اس طرح کی کوئی شرط نہیں لگا سکتا جس سے خریدار کے نفع پر اثر پڑے۔اس لیے اس بیع کا ممنوع ہونا واجب ہے۔اسی لیے ابن المواز نے کم مدت میں اسے جائز قرار دیا ہے۔

اس باب کے سماعی مسائل میں بیع اور سامان کی یکجائی کی نبوی ممانعت شامل ہے علما متفقہ طور پر اسے فاسد بیع قرار دیا ہے البتہ اگر قبضہ سے پہلے شرط ترک ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور تمام علما نے اسے منع کیا ہے۔امام مالک اور ان کے تمام اصحاب بجز محمد بن عبدالحکم نے اسے جائز مانا ہے۔امام مالک سے جمہور کا قول بھی مروی ہے جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے پر دلیل ہے۔مزید یہ کہ قیمت اس میں مجہول ہے کیوں کہ اس میں سامان بھی شامل ہے۔بیان کیا جاتا ہے کہ محمد بن احمد بن سہل البرمکی نے اس مسئلہ کی بابت اسماعیل بن اسحٰق مالکی سے استفسار کیا اور پوچھا کہ بیع اور سامان کو یکجا کرنے میں اور اس آدمی کے رویہ میں کیا فرق ہے جس نے سو دینار اور ایک مشک شراب کے عوض ایک غلام فروخت کیا۔جب بیع ہوگئی تو اس نے کہا میں مشک کو چھوڑ دیتا ہوں۔انہوں نے کہا: تمام علما کے نزدیک اجماعی طور پر یہ بیع فسخ ہو جائے گی۔اسماعیل نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔انہوں نے کہا کہ فرق یہ ہے کہ سامان کی شرط میں اسے ترک کرنے یا نہ کرنے کا اختیار موجود ہے مگر شراب کے مشک میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔یہ جواب وہی ہے جس میں فرق و امتیاز کا مطالبہ کیا گیا ہے وہ یہ کہ اس سے کہا جائے کہ یہاں اختیار باقی ہے اور وہاں مشک چھوڑنے کا اختیار باقی نہیں ہے اور بیع صحیح ہے۔یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہاں حرمت کسی بعینہٖ حرام شی کی وجہ سے نہیں ہے کیوں کہ معاملہ سامان کا ہے اور یہ مباح ہے حرمت تو بیع اور سامان کی یکجائی کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔اسی طرح بیع فی نفسہٖ جائز ہے اس میں شرط کے اضافہ کی وجہ سے وہ حرام ہوئی ہے۔اور وہاں شئے حرام کی یکجائی کی وجہ سے بیع ممنوع ہوئی۔شرط کی جہت سے حرمت نہیں آئی۔اس مسئلہ میں غور طلب نکتہ یہ ہے کہ اگر شرط کی جہت سے بیع میں کوئی فساد واقع ہو جائے تو کیا شرط ختم ہونے سے فساد ختم ہو جائے گا یا ختم نہیں ہوگا۔جس طرح بعینہٖ حرام کے مل جانے سے حلال بیع کو لاحق ہونے والا فساد ختم نہیں ہوتا؟ یہ بھی ایک دوسرے اصول پر استوار ہے وہ یہ کہ یہ فساد حکمی ہے یا معقول ہے؟ اگر ہم اسے حکمی فساد مان لیں تو وہ شرط کے رفع ہونے سے رفع نہ ہوگا اور اگر ہم اسے قابل عقل و فہم قرار دیں تو وہ شرط کے ختم ہونے سے ختم ہو جائے گا۔

امام مالک نے اسے قابل عقل و فہم مانا جبکہ جمہور نے اسے غیر معقول تصور کیا پھر یہ کہ ربا اور غرر میں اکثر فساد کی نوعیت حکمی ہے

اس لیے ان کے ہاں یہ بیع سرے سے منعقد نہیں ہوتی اگرچہ بیع کے بعد اس نے ربا کو چھوڑ دیا ہو یا غرر رفع ہو گیا اور اگر یہ واقع ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہو گا اس بارے میں فقہا کا اختلاف ہے جس کی تفصیل بیع فاسد کے احکام میں آئے گی۔

اسی باب میں عربان کی بیع بھی ہے۔ جمہور علما اسے ناجائز کہتے ہیں۔ تابعین کے ایک گروہ نے اسے جائز کہا ہے جن میں مجاہد ابن سیرین، نافع بن الحرث اور زید بن اسلم ہیں۔ عربان کی صورت یہ ہے کہ آدمی کچھ خریدے اور خریدار کو اس فروخت کردہ شے کی قیمت کا کچھ حصہ اس شرط پر حوالہ کرے کہ اگر دونوں میں بیع نافذ ہو گئی تو سامان کی وہ قیمت اس کے حوالہ کر دے گا اور اگر سودا نافذ نہ ہوا تو خریدار قیمت کا وہ حصہ بیچنے والے کے پاس چھوڑ دے گا اور اس کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ جمہور نے اسے اس لیے ممنوع کہا ہے کہ یہ غرر اور مخاطرہ (باہم شرط لگانا) کے باب سے ہے اور بغیر معاوضہ کے مال کھانا ہے۔ حضرت زید کہتے تھے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس کی اجازت دی ہے۔ اہل حدیث کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ سے یہ اجازت معروف نہیں ہے۔

اس باب کے استثنائی مسائل بہت ہیں جن میں فقہا نے اختلاف کیا ہے یعنی یہ ثنیا کی ممانعت میں داخل ہیں یا نہیں؟ اسی میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ آدمی حاملہ کو بیچے اور اس کے حمل کو مستثنیٰ کر دے۔ جمہور فقہا امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ثوری اسے جائز نہیں مانتے۔ امام احمد، ابوثور اور داؤد اسے جائز کہتے ہیں۔ یہ قول حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا مستثنیٰ منہ کے ساتھ مستثنیٰ بھی فروخت کردہ ہے یا وہ فروخت کردہ نہیں ہے بلکہ بیچنے والے کی ملکیت ہے؟ جن فقہا نے اسے فروخت کردہ تصور کیا انہوں نے اسے ناجائز مانا اور اسے ممنوع ثنیا میں شامل کیا کیونکہ اس میں اس کی صفت نامعلوم ہے اور اس کے صحیح سالم نکلنے پر اعتماد کم کیا جا سکتا ہے۔ جن فقہا نے اسے بیچنے والے کی ملکیت میں باقی رکھا ہے انہوں نے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

جو شخص کوئی جانور فروخت کرے اور اس کے بعض حصے کو مستثنیٰ کر دے اس کے بارے میں مسلک مالکی کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ بعض یا تو عام ہو گا یا متعین ہو گا یا مقدر ہو گا۔ اگر وہ عام ہے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے کوئی غلام فروخت کرے اور اس کے گھر کو مستثنیٰ کر دے اور اگر وہ بعض متعین ہے تو یا تو غائب ہو گا جیسے جنین یا غائب نہیں ہو گا۔ اگر وہ بعض غائب ہے تو یہ بیع جائز نہیں ہے اور اگر غائب نہیں ہے جیسے سر، ہاتھ اور پاؤں تو اس صورت میں جانور کا ذبح کرنا مباح ہو گا یا مباح نہیں ہو گا۔ اگر اس کا ذبح کرنا مباح نہیں ہے تو یہ بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ آدمی اپنا غلام فروخت کرے اور اس کا پاؤں مستثنیٰ کر دے اس لیے کہ اس کا حق الگ نہیں ہو سکتا اور نہ اس کا بعض بنایا جا سکتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر جانور کا ذبح کرنا مباح ہے اور اسے فروخت کیا اور ذبح کرنے کی شرط پر اس کے ایک عضو کو بطور قیمت مستثنیٰ کیا تو اس سیاق میں مسلک مالکی میں دو اقوال ہیں: ایک قول عدم جواز ہے اور یہی مشہور ہے اور دوسرا قول جواز کا ہے اور یہ ابن حبیب کا قول ہے۔ انہوں نے پایوں اور سر کے استثنا کے ساتھ بکری کی فروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ اگر مستثنیٰ کی کوئی قیمت نہ ہو تو مسلک مالکی میں اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قول مالک کی توجیہ یہ ہے کہ اگر استثناء کھال سمیت ہے تو کھال کے نیچے کی صفت نامعلوم ہے اور اگر کھال سمیت استثناء نہیں کیا ہے تو اسے نہیں معلوم کہ کھال کو ہٹا کر کس قسم کا گوشت نکالے گا۔ قول ابن حبیب کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے ایک معلوم و متعین عضو کو مستثناء کیا ہے اس سے کھال کی وجہ سے کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس کی اصل دانہ کو بالی میں اور اخروٹ کو چھلکا سمیت خریدنا ہے۔

ذبح کی شرط پر جانور سے استثنار یا تو عرف کے تحت ہو گا یا الفاظ کے ذریعہ ایک متعین حصہ ہو گا جیسے گوشت کو رطل کے حساب سے

مستثنیٰ کرنا، تو امام مالک کے ہاں اس سیاق میں دو روایتیں ہیں: ایک ممنوع ہونے کی ہے اور یہ ابن وہب کی روایت ہے اور دوسری صرف کم رطل کی اجازت کی روایت ہے۔ جو ابن القاسم نے بیان کی ہے۔

اس باب میں یہ امر متفقہ ہے کہ آدمی اگر اپنی دیوار کے اندر کا پھل بیچے اور اس میں سے چند متعین کھجور کے پیڑوں کو مستثنیٰ کر دے تو یہ جائز ہے کیوں کہ ان کی خریداری کے جائز ہونے پر اسے قیاس کیا ہے۔ اس پر علما کا اتفاق ہے کہ دیوار کے اندر چند غیر متعین کھجور کے پیڑوں کو مستثنیٰ کرنا اور پورے باغ کو اس طور سے بیچنا کہ سودا طے ہونے کے بعد ہی خریدار ان مستثنیٰ پیڑوں کی نشاندہی کرے جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی بیع ہے جسے فریقین نے نہیں دیکھا ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آدمی دیوار کے اندر باغ کو فروخت کرے اور بیع کے بعد اس میں سے چند کھجور کے پیڑوں کو مستثنیٰ کر دے جمہور فقہا نے اس بیع کو ممنوع قرار دیا ہے کیوں کہ کھجور کے پیڑ کی صفت میں اختلاف ہوگا۔ امام مالک سے اس کی اجازت منقول ہے۔ ابن القاسم نے کھجور کے معاملہ میں اسے ممنوع اور بکریوں کے معاملہ میں اسے جائز کہا ہے۔ اسی طرح امام مالک اور ابن القاسم اس امر میں بھی مختلف الرائے ہیں کہ دیوار کے اندر چند متعین کھجور کے پیڑ خریدے اور شرط یہ ہو کہ خریداری کے بعد خریدار انہیں متعین کرے گا۔ اس بیع کو امام مالک جائز اور ابن القاسم ممنوع قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح علما کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ بیچنے والا دیوار کے اندر سے قابل وزن اشیاء کو مستثنیٰ کر دے۔ ابو عمر ابن عبد البرؒ کہتے ہیں کہ اسے ان تمام فقہا نے منع کیا ہے جن کا فتویٰ رائج ہے۔ میں ثنیا کی نبوی ممانعت کے سلسلہ میں ان کے مختلف اقوال پر کتاب ترتیب دی ہے۔ کیونکہ یہ قابل وزن سے اٹکل استثنا کرنا ہے۔ امام مالک اور ان کے اسلاف مدینہ نے ایک تہائی سے کم میں اسے جائز اور اس سے زیادہ میں ناجائز قرار دیا ہے اور ثنیا کی ممانعت کو ایک تہائی سے زیادہ پر محمول کیا ہے اور مستثنیٰ کے سوا کی فروخت کو اُس ڈھیر کی فروخت کے مشابہ قرار دیا ہے جس کا کل وزن معلوم نہ ہو اسے اٹکل فروخت کیا جائے اور اس سے کوئی وزن مستثنیٰ کر دیا جائے۔ اس اصول میں بھی اختلاف ہے یعنی جبکہ ایک معلوم وزن مستثنیٰ کیا جائے۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ ایک ہی عقد میں بیع اور اجارہ دونوں کو جمع کر دیا جائے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب اسے جائز کہتے ہیں، ور امام شافعی اور فقہائے کوفہ اسے ناجائز قرار دیتے ہیں کیوں کہ آخر الذکر حضرات اس صورت میں قیمت کو نامعلوم مانتے ہیں۔ امام مالک کا استدلال یہ ہے کہ اگر اجارہ (اُجرت دینا) معلوم ہے تو قیمت مجہول نہیں ہوسکتی۔ اسے ممنوع قرار دینے والوں نے بسا اوقات ایک عہد میں ایک دوعہود کے باب میں اسے شمار کیا ہے۔ اور اس پر علما کا اجماع ہے کہ سامان اور بیع کی یکجائی جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔

سامان اور شرکت کی یکجائی میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے اسے جائز قرار دیا ہے اور کبھی ممنوع۔ علما کے ان تمام اختلافات کی وجہ منصوص علتوں کی قلیل و کثیر مقدار میں ان کا اختلاف ہے۔ کسی مسئلہ میں کسی عالم کے نزدیک ممانعت کی علت اگر قوی ہے تو وہ اس کے نزدیک ممنوع ہے اور جس عالم کے نزدیک وہ علت قوی نہیں ہے اس کے نزدیک جائز ہے۔ اس کا انحصار مجتہد کی صلاحیت پر ہے کیوں کہ ان تمام مسائل میں اضداد یکساں طور پر توجہ کو مبذول کرتی ہیں۔ اس طرح کے مباحث میں غالباً مجتہد کی صواب دید اصل ہے اسی لیے بعض علما کا رجحان اس طرح کے مسائل میں اختیار کا ہے۔

باب ۵

ضرر یا غبن کی وجہ سے ممنوع بیع

اس باب میں سماعی چیز وہ احادیث ہیں جن میں نبی ﷺ نے منع کیا ہے کہ کوئی شخص اپنے بھائی کے سودے پر سودا کرے، اور کوئی شخص اپنے بھائی کے بھاؤ پر خود بھاؤ کرے، آپؐ نے سواروں کے باہم ملنے سے منع کیا ہے، کسی شہری کے دیہاتی سے بیع کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے، اور آپؐ نے نجش کی ممانعت فرمائی ہے۔

فقہا نے ان احادیث کی معنوی تفصیلات میں بڑا اختلاف کیا ہے مگر یہ اختلاف بہت دور کا نہیں ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ احادیث

لَایَبِعْ بَعْضُكُم عَلىٰ بَيعِ بَعْضٍ

(تم میں سے کوئی کسی کے بیع پر بیع نہ کرے۔)

لَا يَسُمْ أحَدٌ عَلىٰ سَومِ أخِيهِ

(کوئی شخص اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ نہ کرے۔)

کے معنیٰ ایک ہیں اور ان کا تعلق اُس حالت سے ہے جبکہ بیچنے والا قیمت لگانے والے کی جانب مائل ہو چکا ہو اور دونوں کے درمیان کوئی معمولی سی بات طے ہونے سے رہ گئی ہو جیسے سونے کا اختیار کرنا عیوب یا ان سے سلامتی کی شرط لگانا۔ اسی طرح کی تفہیم امام ابوحنیفہ نے بھی اس حدیث کی کی ہے۔ ثوری کہتے ہیں کہ حدیث لَایَبِعْ بَعْضُكُم علىٰ بَيعِ بَعْضٍ کا مطلب ہے کہ بیع کے فریقین کے درمیان کوئی تیسرا شخص دخل نہ دے اور یہ دعویٰ نہ کرے کہ میرے پاس اس سے بہتر سامان ہے۔ انہوں نے مائل ہونے کے وقت کی کوئی تعیین نہیں کی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب زبان سے بیع مکمل ہو جائے اور دونوں مجلس سے جدا نہ ہوں اور تو اسی وقت کوئی تیسرا آدمی آئے اور اس سے بہتر سامان پیش کرے۔ یہ رائے دراصل اُن کے اس اصول پر مبنی ہے کہ بیع اُسی وقت لازم ہوگی جبکہ فریقین جدا ہو گئے ہوں۔ وہ اور امام مالک دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ ممانعت لزوم بیع کی قریبی حالت سے متعلق ہے مگر دونوں میں اس امر پر اختلاف ہے کہ وہ حالت کون سی ہے؟ کیوں کہ دونوں کے درمیان یہ امر مختلف فیہ ہے کہ بیع کس سے لازم آتی ہے، عنقریب ہم اس کو بیان کریں گے۔ فقہا اس بیع کو مکروہ تصور کرتے ہیں اگر چہ دستخط ہو چکے ہیں۔ کیوں کہ یہ نامکمل بیع کا سودا ہے۔ داؤد اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اگر یہ بیع واقع ہوگئی تو فسخ ہو جائے گی خواہ کسی حالت میں واقع ہو کیونکہ عموم حدیث کا یہی تقاضا ہے۔ امام مالک اور ان کے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ یہ بیع فسخ ہو جائے گی بشرطیکہ سامان ضائع نہ ہوا ہو۔ ابن الماحبشون نے بیع کے سلسلہ میں اس قول کی موجودگی کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ امام مالک نے یہ بات نکاح کے سلسلہ میں کہی ہے یہ بحث گزر چکی ہے۔

علما کے درمیان اس امر پر اختلاف ہے کہ بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ کرنے کی ممانعت کا تعلق ذِمّی سے ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک اس میں ذِمّی اور غیر ذِمّی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اوزاعی کہتے ہیں کہ ذِمّی کے بھاؤ پر مسلمان بھاؤ کر سکتا ہے کیوں کہ وہ مسلمان کا بھائی نہیں ہے۔ حدیث کا حکم تو یہ ہے کہ

لاَيَسُومُ أَحَدٌ عَلىٰ سَومِ أَخِيهِ

(کوئی شخص اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ نہ کرے۔)

اسی لیے ایک گروہ نے 'مزایدہ' (ایک دوسرے کے مقابلہ میں بھاؤ زیادہ لگانا) سے منع کیا ہے اگر چہ جمہور اسے جائز کہتے ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ یہ ممانعت مکروہ ہونے پر محمول ہوگی یا ممنوع ہونے پر؟ اور اگر ممنوع ہونے پر محمول ہوگی تو اس کا اطلاق تمام حالات پر ہوگا یا کسی حالت پر ہوگا اور کسی حالت پر نہیں ہوگا؟

پہلی فصل

سواروں کی باہم ملاقات کی ممانعت

بیع کے لیے سواروں کی باہم ملاقات کی ممانعت کے بارے میں اختلاف اس میں ہے کہ اس سے مراد کیا ہے؟

امام مالک کی رائے ہے کہ اس سے مراد اہل بازار ہیں کہ کوئی سوار آگے بڑھ کر بازار والوں سے الگ ہو کر سامان سستا خریدے وہ کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ سامان کے بازار میں پہنچنے سے پہلے کوئی اسے خرید لے جبکہ سواروں کی جائے ملاقات قریب ہو۔ اور اگر جائے ملاقات دور ہے تو کوئی حرج نہیں ہے مسلک مالکی میں قریب ہونے کی مسافت چھ میل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ ملاقات واقع ہو جائے تو جائز ہے مگر خریدار اس سامان میں جس کی اس دن بازار لگی ہے، اہل بازار کو شریک کرے گا۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ ممانعت کا مقصود بیچنے والے کو فائدہ پہنچانا ہے تاکہ سوار مل کر اسے دھوکہ نہ دے سکے کیوں کہ فروخت کنندہ کو شہر کا نرخ معلوم نہیں ہے۔ وہ کہتے تھے کہ اگر یہ بیع واقع ہوگئی ہو تو سامان کے بارے میں اختیار ہوگا چاہے تو بیع کو نافذ کر دے اور چاہے تو مسترد کر دے مسلک شافعی حدیث ابو ہریرہؓ کی روشنی میں ثابت ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لاَ تَتلقَّوُا الجَلَبَ فَمَنْ تَلَقىٰ مِنهُ شَيئًا فَاَ شْتَرَاهُ فَصاحِبُهُ بِالخِيَارِ إِذَا أَتىٰ السّوُقَ

(آگے بڑھ کر مال وصول نہ کرو جس نے کوئی چیز آگے بڑھ کر وصول کر لی اور اسے خرید لیا تو سامان والے کو بازار میں پہنچ کر اختیار ہوگا۔)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم وغیرہ نے کی ہے۔

دوسری فصل

شہری کے دیہاتی سے بیع کرنے کی ممانعت

نبی ﷺ نے شہری کے دیہاتی سے بیع کرنے کی جو ممانعت فرمائی ہے اس کے معنیٰ کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے ایک ہی بات کہی ہے کہ شہری دیہات کے لوگوں کو فروخت نہ کرے۔ البتہ شہری دیہاتی سے خرید سکتا ہے یا نہیں، اس میں اختلاف کیا ہے، کبھی وہ اسے جائز کہتے ہیں جو ابن حبیب کا مسلک ہے، اور کبھی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ان سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ دیہات کے لوگوں کے لیے خیمہ برداروں سے خرید و فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالک کی تائید امام شافعی اور اوزاعی نے بھی کی ہے۔

امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کا مسلک ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ شہری دیہاتی کے ہاتھ فروخت کرے اور اسے نرخ بتا دے۔ امام مالک اسے مکروہ کہتے ہیں کہ شہری دیہاتی کو نرخ بتائے۔ اوزاعی اسے جائز کہتے ہیں۔ اسے ممنوع قرار دینے والے اس امر پر متفق ہیں کہ اس نہی کا مقصود شہریوں کو نفع پہنچانا ہے کیوں کہ دیہات والوں کے پاس شہریوں کے مقابلہ میں چیزیں آسانی سے دستیاب ہوتی ہیں اور بہت سستی بھی ہوتی ہیں بلکہ بہت سی چیزیں اُن کے ہاں مفت اور بے قیمت ہوتی ہیں۔ ان فقہا نے گویا شہری اور بدوی کے درمیان نصح وخیر خواہی کو مکروہ تصور کیا ہے اور یہ حدیث نبوی

الدِّيْنُ النَّصِيحَةُ

(دین خیر خواہی کا نام ہے۔)

کے برعکس ہے۔ اسی لیے امام ابوحنیفہ نے اس کے جواز کا مسلک اختیار کیا ہے۔ جمہور کا استدلال حدیث جابرؓ سے ہے جس کی تخریج امام مسلم اور امام ابوداوٗد نے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَايَبِعْ حَاضِرٌ لِّبَادٍ ذَرُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللهُ بَعْضَهُم مِنْ بَعْضٍ

(کوئی شہری کسی دیہاتی کو فروخت نہ کرے چھوڑ دو لوگوں کو، اللہ انہیں ایک دوسرے سے روزی دیتا ہے۔)

میرے خیال میں اس اضافہ حدیث میں امام ابوداوٗد منفرد ہیں۔ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس سے دیہاتی کے ساتھ غبن کا اندیشہ ہے کیوں کہ اسے بازار کا نرخ معلوم نہیں ہوتا البتہ اگر یہ اضافہ حدیث سے ثابت ہے تو پھر حدیث کا معنیٰ یہ ہوگا کہ سواروں کو باہم ملنے سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ امام شافعی نے اس کی تاویل کی ہے اور ثابت حدیث میں یہ وارد ہے۔

اگر یہ بیع واقع ہو جائے تو علما کا اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں معاہدہ مکمل ہے اور بیع جائز ہے کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں ''چھوڑ دو لوگوں کو، اللہ انہیں ایک دوسرے سے روزی دیتا ہے'' اس معنی میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ بیع فسخ ہو جائے گی اور بعض لوگوں کے نزدیک فسخ نہیں ہوگی۔

تیسری فصل

نجش کی ممانعت

نجش کے سلسلہ میں نبوی ممانعت پر سارے علما کا اتفاق ہے۔ نجش کا مطلب ہے سامان کی قیمت بڑھانا جبکہ اس کا ارادہ خریدنے کا نہ ہو، وہ اس عمل سے بیچنے والے کو نفع پہنچانا چاہتا ہو اور خریدار کو نقصان۔ اگر یہ بیع واقع ہو جائے تو اس کے حکم کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ علما ظاہر یہ کہتے ہیں کہ یہ بیع فاسد ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اس کی حیثیت عیب کی ہے اور خریدار کو پورا اختیار ہے چاہے تو بیع کو مسترد کر دے اور چاہے تو اس کو باقی رکھے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بیع واقع ہوگئی ہے تو وہ گنہگار ہے مگر بیع جائز ہے۔

سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے کا اعلان ہے یا ممانعت خود چیز میں نہیں بلکہ خارج سے آئی ہے؟ جن فقہا نے کہا کہ یہ ممانعت بیع کے فسخ ہونے کا اعلان ہے انہوں نے اسے جائز نہیں مانا اور جن حضرات کے نزدیک فسخ ممانعت میں شامل

نہیں ہے، ان کے ہاں یہ جائز ہے۔جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اگر کسی چیز کی ممانعت اس کے کسی مفہوم کی وجہ سے آئی ہے تو یہ اس کے فاسد ہونے کا اعلان ہے جیسے ربا اور غرر کی ممانعت ہے اور اگر نہی کا تعلق خارجی سبب سے ہے تو یہ اس کے فاسد ہونے کا اعلان نہیں ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ پانی کے سلسلہ میں نبوی ممانعت بھی اسی باب میں داخل ہے۔حدیث کی بعض روایتوں کے الفاظ ہیں کہ "آپؐ نے فاضل پانی کی خرید وفروخت سے تاکہ سبزہ پر پابندی لگ جائے، منع کیا ہے" ابوبکر بن المنذر کہتے ہیں کہ یہ ثابت حدیث ہے کہ آپؐ نے پانی کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے اور بچے ہوئے پانی کی بیع کو ممنوع ٹھہرایا ہے کہ اس سے سبزہ کی روک تھام نہ ہو" آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ "کنواں پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی اور نہ پانی کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔"

اس ممانعت کی تاویل میں علما کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔علما کی ایک جماعت نے حدیث میں ممانعت کو عام قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی پانی کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے خواہ کنویں کا ہو، تالاب کا ہو یا ملکیت والی زمین یا دوسری زمینوں میں چشمہ کا پانی ہو۔ البتہ اگر وہ اسکی ملکیت میں ہے تو اپنی ضرورت پوری کرنے کا زیادہ حقدار وہی ہے۔یہ یحیٰی بن یحیٰی کا قول ہے۔وہ کہتے ہیں کہ میری رائے میں چار چیزوں پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی، پانی، آگ، ایندھن اور سبزہ بعض فقہا نے اصول سے متعارض ہونے کی بنا پر ان حدیثوں کی تخصیص کی ہے۔اصول یہ ہے کہ کسی کا مال استعمال کرنا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وہ خوشدلی سے عطا کرے جیسا کہ آنحضرتؐ کا فرمان ہے اور اسی پر اجماع ہے۔جن فقہا نے اس مفہوم کی تخصیص کی ہے انہوں نے تخصیص کی جہت کے بارے میں آپس میں اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کنواں دو شرکاء کے درمیان ہو، ایک دن ایک شخص سیراب کرے اور دوسرے دن دوسرا شخص سیراب کرے۔کسی دن ایک شخص سینچائی کرے اور اُس دن سینچائی نہ کرے جو اس کے شریک کی باری کا دن ہو۔اُس پر واجب ہے کہ اُس دن کے بقیہ حصے میں وہ اپنے شریک کو سینچائی سے منع نہ کرے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس حدیث کی تاویل یہ ہے کہ یہاں وہ شخص مراد ہے جو اپنے پانی سے کاشت کرتا ہے اور اس کا کنواں خشک ہوگیا ہے پڑوسی کے پاس پانی بچا ہوا ہے اب پڑوسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے فاضل پانی پر پابندی لگائے تا آنکہ اس کا کنواں درست ہو جائے۔یہ دونوں تاویلیں ملتی جلتی ہیں۔دونوں کی صورت یہ ہے کہ انہوں نے اس حدیث کے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور یہ رائے قائم کی ہے کہ دونوں حدیثوں میں ممنوع فاضل پانی ہے کیوں کہ ایک حدیث میں مطلق پانی کی ممانعت ہے اور دوسری میں فاضل پانی کو فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے اس طرح دونوں میں ممنوع بچا ہوا پانی ہے۔

امام مالک کے مسلک کی اصل یہ ہے کہ اگر پانی ایسی سرزمین میں ہے جس کا مخرج کسی کی ملکیت میں ہے تو اُس مخرج کا مالک پانی کو بیچ سکتا اور اسے ممنوع قرار دے سکتا ہے الاّ یہ کہ وہ ایسے لوگوں کو مسترد کرے جن کے پاس قیمت نہ ہو اور جن کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو۔انہوں نے حدیث کو ان صحرائی کنواؤں پر محمول کیا ہے جو عام زمینوں میں کھود لیے جاتے ہیں۔اس صورت میں امام مالک کے نزدیک کنواں کھودنے والا زیادہ حقدار ہے۔وہ اپنے جانوروں کو پہلے پانی پلادے پھر فاضل پانی کو لوگوں کے لیے چھوڑ دے۔ گویا ان کی رائے یہ ہے کہ کنواں مرمت کرنے کی وجہ سے کسی کی ملکیت نہیں بنتا۔

اسی باب میں ماں اور بچے کے درمیان فرق کرنا بھی ہے۔علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بیع میں ماں اور بیٹے میں فرق کرنا منع ہے کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ:

مَنْ فَرَّقَ بَينَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِ هَافَرَّقَ اللهُ بَينَهُ وبينَ أحِبَّتِهِ يومَ القَيامَة

(جو ماں اور اس کے بیٹے میں تفریق کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے درمیان اور اس کے دوستوں کے درمیان تفریق کردے گا۔)

البتہ اس معاملہ میں دو چیزوں میں اختلاف ہے۔ ایک تفریق کے جواز کا وقت ہے اور دوسری چیز اُس کا حکم ہے جبکہ یہ واقع ہو جائے۔ بیع کے حکم کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ یہ فسخ ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ فسخ نہیں ہوگی البتہ فریقین گنہگار ہوں گے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے کا اعلان ہے جبکہ اس کی علت خارجی ہو؟

وہ وقت جس میں ممانعت جواز میں بدل جاتی ہے، بھی اختلافی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی حد دانت ٹوٹنا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس کی حد سات یا آٹھ سال ہے۔ اوزاعی کے نزدیک اس کی حد دس سال سے زائد ہے۔ یہ وہ عمر ہے جبکہ وہ اپنے نفع کا مالک ہو جاتا ہے اور ماں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

اسی باب میں یہ معاملہ بھی شامل ہے کہ بیع میں کوئی ایسا غبن ہو جائے جس سے عام حالات میں کوئی دھوکہ اور غبن نہیں ہوتا تو کیا بیع فسخ ہو جائے گی یا نہیں؟ مسلک مالکی کا مشہور موقف ہے کہ فسخ نہیں ہوگی۔ عبدالوہاب کہتے ہیں، اگر ثلث سے زائد کا غبن ہو تو بیع مسترد ہوگی۔ اس قول کو انہوں نے بعض اصحاب مالک سے نقل کیا ہے اور اس حدیث نبوی کو غبن کے معتبر ہونے پر دلیل بنایا ہے کہ اگر شہر کے باہر مال والے سے ملاقات کی جائے تو مال کو پورا اختیار حاصل رہے گا۔ اسی طرح وہ حدیث بھی دلیل ہے جس میں منتعذ بن حیان کو تین بار اختیار دیا گیا جب ان کے بارے میں بتایا گیا کہ انہیں بیع میں دھوکہ دیا جاتا ہے۔ سلف اوّل کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس معاملہ میں والد کا حکم بھی والدہ جیسا ہے اور ایک گروہ نے بھائیوں کے بارے میں بھی یہی بات کہی ہے۔

باب ۴

وقت عبادت کی جہت سے ممانعت

شریعت میں صرف نماز جمعہ کے لیے وقت بیع اور خرید وفروخت کی ممانعت آئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:

إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (الجمعه : ۹)

(جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ و اور خرید وفروخت چھوڑ دو۔)

یعنی بیع اُس وقت ممنوع ہے جبکہ زوال کے بعد اذان ہو رہی ہو اور امام منبر پر ہو۔ اگر اس وقت میں بیع واقع ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں علما کا اختلاف ہے یعنی یہ بیع فسخ ہو جائے گی یا نہیں؟ اور اگر فسخ ہوگی تو کس کی بیع فسخ ہوگی؟ اور کیا اس مفہوم کے تمام معاہدے بیع سے ملحق ہوں گے یا نہیں؟

امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ ایک قول ہے کہ فسخ نہیں ہوگی۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ سبب اختلاف وہی ہے جس پر ہم متعدد بار گفتگو کر چکے ہیں کہ آیا خارجی سبب کی وجہ سے وارد ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے کی متقاضی ہے یا نہیں؟

کس کی بیع فسخ ہوگی؟ امام مالک کہتے ہیں کہ جس پر جمعہ واجب ہے اسی کی بیع فسخ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اس کی بیع فسخ نہیں ہوگی۔ علما ظاہر یہ کے اصول کا تقاضا ہے کہ ہر بیع فسخ ہو جائے۔

دوسرے تمام معاہدوں پر بیع کا اطلاق کیا جا سکتا ہے کیوں کہ بیع کا مفہوم ان میں بھی موجود ہے۔ یعنی ایسی مصروفیت جو نماز جمعہ سے آدمی کو غافل کر دے۔ بیع کا اطلاق دوسرے معاہدوں پر نہ ہونے کا بھی امکان ہے کیوں کہ بیع کے برعکس اس وقت میں اُن کا انعقاد شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ دوسری تمام نمازوں کو نماز جمعہ پر بطور استحباب قیاس کیا جا سکتا ہے اور اگر وہ فوت ہو جائیں تو بطور ممانعت وہ نماز جمعہ سے ملحق ہوں گے اگر چہ میرے علم کی حد تک کسی نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ یہ وجہ ہے کہ نماز کے لیے بیع کو چھوڑنے والوں کی اللہ نے مدح و توصیف کی ہے

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ (النور: ۳۷)

(یہ وہ لوگ ہیں جنہیں تجارت اور خرید وفروخت اللہ کی یاد سے اور اقامت نماز اور ادائے زکوٰۃ سے غافل نہیں کر دیتی۔)

اب بیع میں فساد کے عام اسباب پر گفتگو مکمل ہو گئی اس لیے بیع کی صحت کے اسباب و شرائط پر کلام ضروری ہے۔ یہ بحث بیوع کی دوسری قسم ہے۔

دوسری قسم

بیع کے اسباب وشرائط صحت

یہ اسباب وشرائط صحت فساد کے اسباب وشرائط کی ضد ہیں اور یہ تین جنسوں میں محدود ہیں:

پہلی بحث عقد پر ہے

دوسری بحث معقود علیہ پر ہے اور

تیسری بحث عقد کرنے والے فریقین پر ہے

اس طرح اس قسم میں تین ابواب ہیں

باب۔۱

عقد

عقد اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ بیچنے اور خریدنے کے الفاظ ماضی کے صیغے میں ادا کئے گئے ہوں جیسے فروخت کنندہ کہے میں نے تمہارے ہاتھ بیچ دیا۔اور خریدار کہے میں نے تم سے خرید لیا۔اور اگر کوئی شخص کہے کہ اپنا یہ سامان میرے ہاتھ بیچ دو اور وہ کہے کہ میں نے اسے بیچ دیا تو امام مالک کے نزدیک بیع واقع ہوگئی اور استفسار کرنے والے پر لازم ہوگئی۔ اِلّا یہ کہ وہ کوئی عذر پیش کرے۔امام شافعی کے نزدیک بیع مکمل نہ ہوگی جب تک خریدار یہ نہ کہے کہ میں نے خرید لیا۔یہی صورت اُس وقت بھی ہوگی جبکہ خریدار بیچنے والے سے پوچھے کتنے میں تم اپنا سامان فروخت کررہے ہو؟ اور وہ جواب دے کہ اتنی قیمت میں، پھر خریدار کہے کہ میں نے اسے خرید لیا۔اس میں اختلاف ہے کہ آیا بیع لازم ہوگی یا نہیں جبکہ وہ کہہ دے کہ میں نے یہ سامان تمہارے ہاتھ بیچ دیا۔امام شافعی کے نزدیک صریح الفاظ اور کنایہ دونوں سے بیع واقع ہوجاتی ہے۔ مجھے اس میں امام مالک کا کوئی قول یاد نہیں پڑتا۔امام شافعی کے نزدیک الفاظ کے بغیر محض لین دین کافی نہیں ہے۔میرے خیال میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لزوم میں جو ایجاب وقبول موثر ہیں ان میں سے کوئی اتنا موخر نہ ہو کہ مجلس بدل جائے۔یعنی اگر یہ صورت ہو کہ فروخت کنندہ کہے میں نے اپنا سامان اتنے میں فروخت کیا اور خریدار خاموش رہے اور سودا قبول نہ کرے یہاں تک کہ دونوں جدا ہوجائیں۔پھر اس کے بعد خریدار آئے اور کہے میں نے قبول کرلیا تو یہ بیع لازم نہ ہوگی۔

علما نے اختلاف کیا ہے کہ کب بیع لازم ہوگی؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ، ان دونوں کے اصحاب اور اہل مدینہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ بیع مجلس ہی میں قول کے ساتھ لازم ہوجائے گی خواہ دونوں الگ نہ ہوئے ہوں۔امام شافعی، امام احمد، اسحٰق، ابوثور اور داؤد اور صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ کی رائے ہے کہ بیع مجلس سے جدا ہوتے ہی لازم ہوجائے گی۔فریقین جب تک جدا نہ ہوں، بیع لازم نہ ہوگی اور نہ منعقد تصور ہوگی۔اہل مدینہ میں سے ابن ابی ذئب کا اور ابن المبارک، سوار القاضی شریح القاضی اور تابعین وغیرہ کی ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے اور یہ ابن عمرؓ اور ابو برزہ اسلمیؓ سے بھی مروی ہے اور صحابہ میں ان دونوں کے خلاف کوئی رائے نہیں رکھتا۔

مجلس کے اختیار کی شرط رکھنے والے حضرات کی دلیل حدیث مالک بروایت نافع بروایت ابن عمرؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلٰى صَاحِبِهٖ مَالَمْ يَفْتَرِقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ

(بیع کرنے والے دونوں افراد کو اپنے فریق پر اختیار حاصل ہے جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہوں سوائے بیع اختیار کے۔)

اس حدیث کی بعض روایات کے الفاظ اس طرح ہیں:

إِلَّا أَنْ يَقُولَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهٖ إِخْتَرْ

(اِلّا یہ کہ ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے تمہیں اختیار ہے۔)

اس حدیث کے اسناد کے صحیح اور ثقہ ہونے پر سب متفق ہیں یہاں تک کہ ابومحمدؒ کہتے ہیں کہ اس طرح کا سند علم کو موثر اور لازم کردیتا ہے خواہ وہ جز واحد ہو۔مخالفین کے ہاں اس حدیث پر عمل نہ کرنے کے بارے میں بڑی مضطرب دلیلیں ہیں۔امام مالک نے

اس پر عمل کو مسترد کرنے کی دلیل یہ دی ہے کہ اس پر اہل مدینہ کا عمل نہیں ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ حضرت ابن مسعودؓ کی یہ منقطع حدیث بھی اس کے خلاف ہے کہ "فریقین کوئی بھی بیع کریں بات فروخت کنندہ کی معتبر ہوگی یا دونوں مسترد کردیں" اس کا تقاضا ہے کہ اس میں مجلس اور بعد مجلس کی تفریق نہ ہو۔ اگر بیع کے انعقاد میں مجلس کی شرط ہوتی تو مجلس میں اختلاف کے حکم کی وضاحت کرنے کی ضرورت نہ تھی کیوں کہ بیع ابھی واقع نہیں ہوئی اور نہ لازم ہوئی یہ تو مجلس سے جدا ہونے کے بعد ہی لازم ہوگی۔ یہ حدیث منقطع ہے اور اسے پہلی حدیث کے مقابلہ میں بطور معارض نہیں رکھا جاسکتا۔ خاص طور سے وہ پہلی حدیث کی معارض نہ ہوگی الّا یہ کہ اس میں عموم کو تصور کیا جائے۔ بہتر یہ ہے کہ اس حدیث کی بنا پہلی حدیث پر ہو۔ اس حدیث کی تخریج میرے خیال میں بطور سند کسی نے نہیں کی ہے۔ اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی امام مالک کی توجیہ یہی تھی۔

اصحاب مالک نے اس میں سماعی ظواہر اور قیاس پر اعتماد کیا ہے۔ سب سے واضح تعلیم یہ ظاہر کتاب ہے:

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اُوْفُوا بِالْعُقُوْدِ (المائدہ: ۱)

(اے ایمان لانے والو معاہدوں کی پوری پابندی کرو۔)

یہاں عقد ایجاب و قبول کے معنی میں ہے اور امر کا صیغہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اختیار مجلس عہود کی پابندی نہ کرنے کو واجب ٹھہراتا ہے کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک بیع کرنے کے بعد اس سے رجوع کرسکتا ہے بشرطیکہ دونوں جدا نہ ہوں۔

قیاس یہ ہے کہ یہ معاوضہ (باہمی لین دین) کا معاہدہ ہے۔ اس میں اختیار مجلس موثر نہ ہوگا۔ اس کی اصل دوسرے عہود ہیں جیسے نکاح، مکاتبت، خلع، رہن، قتل عمد کے خون کی صلح کے معاہدے۔

جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جن ظواہر سے آپ حضرات استدلال کرتے ہیں انہیں حدیث مذکور نے خاص کردیا ہے۔ اب حدیث کے مقابلہ میں آپ کے پاس صرف قیاس بچا ہے آپ تو لازماً اُن حضرات میں شامل ہوگئے جو سماع پر قیاس کو غالب رکھتے ہیں اور یہ مالکیہ کا متروک مسلک ہے، اگرچہ امام ابوحنیفہ کی طرح امام مالک سے بھی سماع پر قیاس کی ترجیح منقول ہے، تو اصحاب مالک جواب دیتے ہیں کہ یہ قیاس کی وجہ سے حدیث کو مسترد کرنا یا مغلوب بنانا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق تاویل سے اور ظاہری معنیٰ کی توجیہ سے ہے اور قیاس کی بنا پر ظاہر کی تاویل کرنا اصول فقہ کے ماہرین کے یہاں متفقہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں ہمارے سامنے دو تاویلیں ہیں: ایک تاویل کے مطابق حدیث مذکور میں بیع کرنے والوں سے مراد بھاؤ تاؤ کرنے والے وہ فریقین ہیں جنہوں نے ابھی بیع نافذ نہیں کی ہے۔ اس پر اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس مفہوم میں حدیث بے فائدہ ہوجاتی ہے کیوں کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ دونوں کو ہر طرح کا اختیار حاصل ہے کیوں کہ دونوں میں ابھی قول کے ذریعہ کوئی عقد ہوا نہیں ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ حدیث میں جس تفرق کا تذکرہ ہے اس سے جسمانی علیٰحدگی نہیں بلکہ قول کے ذریعہ علیٰحدگی مراد ہے جیسے ایک دوسرے مقام پر خود قرآن کہتا ہے:

وَاِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِّنْ سَعَتِهِ (النساء: ۱۳۰)

(اور اگر زوجین ایک دوسرے سے الگ ہوجائیں تو اللہ اپنی وسیع قدرت سے ہر ایک کو دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کردے گا۔)

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ مجاز ہے حقیقت نہیں حقیقی معنی تو بدن و جسمانی علیٰحدگی ہی کے ہیں۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ اس لفظ کے ظاہر اور قیاس کے درمیان تقابل ہو اور جو معنی قوی تر ہو وہی غالب قرار پائے اور حکمت اسی میں کارفرما ہے کیوں کہ اس میں ندامت ہوتی ہے۔ یہ پہلی بحث کی گفتگو تھی۔

باب۔۲
معقود علیہ

معقود علیہ کی شرط یہ ہے کہ یہ غرر اور ربا سے محفوظ ہو۔اس کے متفقہ اور مختلف فیہ مسائل اور ان کے اسباب گزر چکے ہیں اس لیے تکرار عبث ہے۔غرر کی نفی ہو جاتی ہے جبکہ وجود معلوم ہو،صفت معلوم ہو،مقدار معلوم ہو،حوالہ کرنے کی قدرت پائی جاتی ہو اور یہ شرائط ثمن اور سامان کے دونوں جانب موجود ہوں،اسے معلوم الاجل بھی ہونا چاہیے اگر بیع میں کوئی مدت متعین ہوئی ہے۔

باب۔۳

عقد کرنے والے فریقین

ان دونوں کے لیے شرط ہے کہ دونوں ملکیت کے مکمل مالک یا مکمل وکیل ہوں اور دونوں یا اُن میں سے کوئی ایک مجور نہ ہو خواہ ان کے اپنے حق کی بنا پر پابندی عائد کی گئی ہو جیسے کم عقل (اُن فقہا کے نزدیک جو اسے مجور تصور کرتے ہیں) یا یہ پابندی کسی دوسرے کے حق کی وجہ سے عائد کی گئی ہو جیسے غلام اِلّا یہ کہ اسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو۔

علما نے فضولی (درمیانی شخص) کی بیع کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے کہ وہ منعقد ہوتی ہے یا نہیں؟ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کا مال اس شرط پر فروخت کرتا ہے کہ اگر صاحب مال راضی ہو گا تو بیع نافذ ہو گی ورنہ فسخ ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے لیے اس شرط پر خریداری کرتا ہے کہ اگر خریدار راضی ہو گا تو بیع نافذ ہو گی ورنہ نہیں تو یہ بھی اختلافی ہے۔ امام شافعی دونوں صورتوں کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک دونوں صورتیں جائز ہیں۔ امام ابوحنیفہ فروخت کرنے اور خریدنے میں فرق کرتے ہیں۔ بیع میں اسے جائز اور خریداری میں ناجائز گردانتے ہیں۔

مالکیہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ ''نبی ﷺ نے عروہ البارقی کو ایک دینار دیا اور کہا اس سے ہمارے لیے ایک بکری خرید لاؤ۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک دینار میں دو بکریاں خریدیں ایک بکری ایک دینار کے عوض فروخت کر دی اور ایک بکری اور ایک دینار لیکر حاضر خدمت ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول یہ آپ کی بکری اور دینار حاضر ہے۔ آپؐ نے دعا دی ''اے اللہ تو اس کے ہاتھ کی تجارت میں برکت دے'' اس حدیث سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ نبی ﷺ نے دوسری بکری کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا تھا نہ اُسے خریدنے کا نہ اُسے فروخت کرنے کا۔ یہ حدیث دوسرے کے لیے خریداری کی صحت میں امام ابوحنیفہ کے خلاف اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کے موقف کے خلاف حجت ہے۔ امام شافعی کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں اُس چیز کی بیع سے ممانعت وارد ہے جو اس کے پاس نہیں ہے۔ مالکیہ اس حدیث کو اپنے لیے بیع کرنے پر محمول کرتے ہیں دوسرے کے لیے بیع کرنے پر نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت صرف حکیم بن حزام کی حدیث میں ہے اور ان کا قضیہ مشہور ہے۔ وہ اپنے لیے اُن چیزوں کی بیع کرتے تھے جو اُن کے پاس نہیں ہوتی تھیں۔

سبب اختلاف مشہور مسئلہ ہے وہ یہ کہ اگر ممانعت کسی سبب کے بارے میں وارد ہے تو وہ اسی سبب پر منطبق ہو گی یا اس کی تعمیم ہو گی؟ یہ اس قسم کے اصولی مسائل ہیں۔ فی الجملہ اس قسم کی بحث پہلے حصہ میں موجود ہے مگر فقہ کی فنی بحث کا تقاضا تھا کہ اس پر الگ سے گفتگو ہو۔ اب جبکہ ہم اپنے مقصود کے مطابق گفتگو کر چکے ہیں ہم تیسری قسم یعنی صحیح بیع کے عام احکام کی طرف آتے ہیں۔

تیسری قسم

بیع صحیح کے عام احکام

اس قسم کے وہ اصول جن کا سماعی دلیل سے قریبی تعلق ہے چار موضوعوں میں محدود ہیں:

پہلا موضوع: فروخت کردہ میں عیب کی موجودگی کے احکام

دوسرا موضوع: فروخت کردہ کا تاوان جبکہ وہ بیچنے والے کی ملکیت سے خریدار کی ملکیت میں منتقل ہورہا ہو

تیسرا موضوع: اُن اشیاء کی معرفت جوفروخت کردہ کی توابع ہیں

چوتھا موضوع: بیع کے فریقین کا اختلاف اگرچہ اس کا زیادہ تعلق کتاب الأقضیۃ سے ہے۔

اسی طرح بیع کے احکام میں استحقاق کا باب بھی شامل ہے۔ اسی طرح شُفعہ کے بھی عارضی احکام ہیں مگر معمول کے مطابق اس پر ایک الگ کتاب موجود ہے۔

موضوعِ اوّل

فروخت کردہ میں عیب کی موجودگی کے احکام

اس موضوع میں دو ابواب ہیں:

باب(۱) بیع مطلق میں عیب کی موجودگی کے احکام

باب(۲) بشرط برأت بیع کے احکام

باب۔۱

بیع مطلق میں عیوب کے احکام

عیب کی وجہ سے مسترد کی اصل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ (النساء: ۲۹)

(الا یہ کہ لین دین آپس کی رضامندی سے ہو۔)

اس کی اصل مشہور حدیث ہے جس میں تھن باندھنے سے منع کیا گیا ہے

اس عیب کی مختلف صورتیں ہیں۔ یا تو عیب عقد میں ہوگا اور اسے مسترد کرنا واجب ہوگا یا ایسے عقد میں عیب ہوگا جو رد کو واجب نہیں کرے گا۔ اگر واجب الرد عقد میں عیب ہے تو وہ بھی یا تو کوئی ایسا عیب ہوگا جو حکم کو واجب کرے گا یا حکم کو واجب نہیں کرے گا۔ مزید برآں حکم کو واجب کرنے والا عیب بھی یا تو بیع کے بعد متغیر ہو گیا ہوگا یا اس میں کوئی تغیر نہ آئے گا۔ اگر کوئی تغیر نہیں آیا ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اور اگر تغیر آ گیا ہے تو تغیر کی کتنی اصناف ہیں اور ان کا حکم کیا ہے؟

اس طرح باب کے اصولی مسائل پانچ فصلوں پر مشتمل ہوں گے:

پہلی فصل: کن عہود میں عیب کی موجودگی سے کوئی حکم ہے اور کن میں نہیں

دوسری فصل: حکم کو واجب کرنے والے عیوب اور ان کی شرائط

تیسری فصل: عیب کا حکم جبکہ سامان میں تغیر نہ آیا ہو

چوتھی فصل: خریدار کے ہاں واقع تغیرات کی اصناف اور اُن کا حکم

پانچویں فصل: فریقین کے اختلاف باہم کی صورت میں اس حکم کا فیصلہ اگرچہ کتاب الأقفیة سے اس کا تعلق زیادہ ہے۔

پہلی فصل

کن عقود میں عیب کی وجہ سے حکم ہے؟

وہ عقود جن میں عیب کی بنا پر بغیر کسی اختلاف کے حکم موجود ہے وہ ہیں جن کا مقصد معاوضہ (باہم عوض دینا) ہے۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن عقود سے مقصود معاوضہ نہیں ہے اُن میں عیب موثر نہیں ہے۔ جیسے بغیر ثواب اور صدقہ کے ہبہ کرنا۔ جن عقود میں معاوضہ اور مکارمہ (ایک دوسرے سے تکریم کا معاملہ) دونوں مقصود ہوں جیسے ثواب کا ہدیہ اور ہبہ تو اس میں مسلک مالکی کا نمایاں فتویٰ یہ ہے کہ اُن میں عیب کی وجہ سے کوئی حکم نہیں ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ حکم ہے بشرطیکہ عیب فساد کن ہو۔

دوسری فصل

حکم کو واجب کرنے والے عیوب اور اُن کی شرائط

اس فصل میں دو بحثیں ہیں:

بحث اول: حکم کو واجب کرنے والے عیوب

بحث ثانی: حکم کو واجب کرنے والی شرط

بحث اوّل: حکم کو واجب کرنے والے عیوب

حکم کو واجب کرنے والے عیوب دو ہیں: نفس کے عیوب اور بدن کے عیوب۔ ان میں بعض عیوب وہ ہیں جن کی ضد کی موجودگی شرط ہے اسی کو شرط کی جہت سے عیب کہتے ہیں۔ دوسرے عیوب وہ ہیں جو حکم کو واجب کرتے ہیں اگرچہ فروخت کردہ میں اُن کی ضد کی موجودگی کی شرط نہ ہو۔ یہ وہ اضداد ہیں جو اصل تخلیق میں نقص کی وجہ سے منقعود ہیں۔ بعض عیوب وہ ہیں جن کی ضد کمال ہے اور جن سے محرومی نقص نہیں سمجھی جاتی جیسے مختلف صنعتیں، ان میں سے بہتر نفس میں موجود ہوتے ہیں اور کبھی کبھی جسم کے احوال میں بھی پائے جاتے ہیں۔

بدن کے عیوب بعض وہ ہیں جو نفس والے جسم میں ہوتے ہیں اور بعض بے جان جسموں میں ہوتے ہیں۔ تمام فقہا کے نزدیک عقد میں وہی عیوب موثر ہیں جو فطری تخلیق یا شرعی تخلیق میں ایسی کمی پیدا کردے جس سے سامان کی قیمت متاثر ہو جائے اور یہ زمانہ، رسوم و عادات اور اشخاص کے حساب سے بدلتے رہتے ہیں، کبھی تخلیق کا کوئی نقص شرع میں نیکی شمار ہوتا ہے جیسے غلاموں کا ختنہ اور لونڈیوں کا ختنہ ہر ہر چیز میں انسانوں کے باہمی تعامل سے چونکہ ان معانی میں بڑی قربت ہے اسی لیے فقہا کے ہاں ان میں اختلاف ہوا ہے۔ ہم اُنہی اختلافی مسائل کا تذکرہ کریں گے جو فقہا کے درمیان معروف ہیں تاکہ فقیہ کے ہاں اس کی حیثیت عام قانون اور دستور کی ہو جائے اور جن مسائل میں اسلاف سے کوئی قول نہ ملے یا دوسروں کے کسی فتویٰ سے وہ واقف نہ ہو، اُن میں بھی اسی پر عمل کر سکے۔

اس میں غلام کا زانی ہونا ہے۔ اس مسئلہ میں علما کا اختلاف منقول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے عیب تصور کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی عیب نہیں ہے بلکہ شرعی تخلیق یعنی عفت و پاکدامنی کا ایک نقص ہے۔ ازدواجی زندگی بھی امام مالک کے نزدیک عیب ہے۔ اس کا شمار اُن عیوب میں ہوتا ہے جو استعمال میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ یہی حال قرض کا ہے۔ عیب درحقیقت وہ ہے جو نفس یا جسم کے فعل کی راہ میں رکاوٹ بنے۔ یہ رکاوٹ کبھی خود اس شئے کے اندر ہوتی ہے اور کبھی خارجی ہوتی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ میرے خیال میں شادی اور قرض عیب نہیں ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک خوبصورت کنیز اگر حمل سے ہو تو یہ عیب ہے اور بدصورت لونڈی کے حمل کے عیب ہونے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک تھن باندھنا (تصریہ) عیب ہے مقصد اس کا تھن میں کئی دنوں تک دودھ کو روکے رکھنا ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ جانور دودھاری ہے۔ ان کی دلیل تھن والی مشہور حدیث

ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لاتُصَرُّوا الإِبلَ وَالبقرَ فَمَنْ فَعَلَ ذالِکَ فَهُوَ بِخَيرِ النَّظَرِينِ إنْ شآءَ أمسَكَهَا وَإنْ شآءَ رَدّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمرٍ

(اونٹ گائے کے تھن نہ باندھو۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو خریدار کو دو میں سے کسی ایک کا اختیار ہے چاہے تو جانور کو روکے رکھے اور چاہے تو اُسے اور ایک صاع کھجور لوٹا دے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ تصریہ کی وجہ سے مسترد کرنے کا اختیار حدیث نے ثابت کیا۔ اس سے تصریہ کے موثر عیب ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ اس عمل سے فروخت کنندہ مدلس بھی ٹھہرا۔ انہوں نے تدلیس کو دوسرے تمام عیوب کے مشابہ گردانا۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ تصریہ (تھن باندھنا) عیب نہیں ہے کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر انسان بکری کا کچھ دودھ نکال کر اسے فروخت کرے تو یہ عیب نہیں ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث تصریہ اصول سے متصادم ہے اس لیے اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ یہ حدیث اصول سے کئی پہلوؤں سے متصادم ہے:

ایک پہلو یہ ہے کہ یہ دوسری حدیث سے متصادم ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الخَراجُ بِالضَّمانِ

(خراج تاوان سے ہے۔)

دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ حدیث طعام کے بدلے ادھار طعام کی بیع کی ممانعت سے بھی متصادم ہے اور یہ متفقہ طور پر جائز نہیں ہے۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ تلف شدہ کا اصول یہ ہے کہ یا تو اسی کے مثل لوٹایا جائے یا اس کی قیمت ادا کی جائے۔ ایک صاع کھجور نہ تو قیمت بنتی ہے نہ مثل قرار پاتی ہے۔

چوتھا پہلو یہ ہے کہ اس سے نامعلوم طعام کی بیع یعنی قابل وزن شے کی اٹکل فروخت لازم آتی ہے کیوں کہ فروخت کنندہ نے جو دودھ چھپایا اس کی مقدار نامعلوم ہے۔ وہ قلیل بھی ہو سکتی ہے اور کثیر بھی، معاوضہ تو محدود و متعین ہے۔

مگر ان تمام اصولوں سے حدیث کو مستثنیٰ کرنا واجب ہے کیوں کہ حدیث صحیح ہے۔ گویا یہ اس باب سے نہیں ہے اس کا ایک مخصوص حکم ہے مگر یہاں بات آ گئی۔ ہم کہتے ہیں کہ کانا ہونے، اندھا ہونے، ہاتھوں اور پیروں کے کٹنے کے موثر عیب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح بیماری بھی متفقہ طور پر عیب ہے خواہ کسی عضو میں ہو یا پورے بدن میں ہو۔ بڑھاپا مسلک مالکی میں خوبصورت لونڈی میں عیب ہے۔ ایک قول کے مطابق اگر بڑھاپا کم ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح باندی میں استحاضہ عیب ہے۔ مسلک مالکی کے مشہور قول کے مطابق حیض کا رک جانا بھی عیب ہے۔ بالوں کی کمی عیب ہے۔ حواس اور اعضاء کے تمام امراض متفقہ طور پر عیب ہیں۔ اصل میں مسلک مالکی کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ نقص عیب ہے جس کا اثر قیمت پر پڑے بستر پر پیشاب نکل جانا عیب ہے۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بستر پر پیشاب کرنے کی وجہ سے لونڈی مسترد کی جاسکتی ہے، غلام نہیں، مرد میں نسائیت اور عورت میں مردانگی یہ سب مسلک مالکی میں عیب شمار ہوتے ہیں سوائے اُن چیزوں کے جن میں اختلاف ہم اوپر نقل کر چکے ہیں۔

بحث ثانی: حکم کو واجب کرنے والی شرط

حکم کو واجب کرنے والے عیب کی شرط یہ ہے کہ وہ باہمی اتفاق سے طے پانے والے معاہدہ کی مدت سے پہلے واقع ہوا ہو یا 'عہدہ' (ضمانت) میں وقوع پذیر ہوا ہو یہاں 'عہدہ' کے بارے میں فقہا کے اختلاف کا ذکر ضروری ہے۔ہم کہتے ہیں کہ 'عہدہ' کی رائے تنہا امام مالک کی ہے۔اسلاف میں اہل مدینہ میں سے فقہا سبعہ وغیرہ اس کے ہم نوا ہیں عہدہ (ضمانت) کا مطلب ہے کہ خریدار کے پاس جو عیب بھی واقع ہو، وہ فروخت کنندہ کے کھاتے ہیں جاتا ہے۔عہدہ کے قائل حضرات کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں: تین دن کا عہدہ، اور یہ خریدار کے پاس واقع تمام عیوب میں ہے۔دوسرا سال بھر کا عہدہ، اس میں صرف تین عیوب شامل ہیں، کوڑھ، برص اور جنون، ان میں سے کوئی عیب سال بھر کے اندر واقع ہو تو وہ فروخت کنندہ کے کھاتے میں ہوگا اور واقع ہونے والے دوسرے عیوب اصول کے مطابق خریدار کی ضمانت میں ہوں گے۔مالکیہ کے نزدیک تین دن کا عہدہ ایام اختیار اور ایام استبراء کی مانند ہے اس میں نفقہ اور ضمانت فروخت کنندہ کی ہوگی۔سال بھر کے عہدہ، میں نفقہ اور ضمانت خریدار کی ہوگی سوائے تین امراض کے۔یہ عہدہ امام مالک کے نزدیک غلام میں ہے اور یہ بھی بیوع کی اُنہی اصناف میں داخل ہے جن سے مقصود قیمت گھٹانا ہے اور یہ بیع ہے۔ذِمّہ نہیں ہے اس میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔بقیہ امور میں اختلاف ہے۔امام مالک کے نزدیک سال بھر کا عہدہ تین دن کے عہدہ کے بعد شمار ہوگا۔مواضعہ (قیمت کم کرنا) کا زمانہ تین دن کے عہدہ میں شامل ہے اگر مواضعہ کی مدت تین دن کے عہدہ سے طویل تر ہے۔سال بھر کا عہدہ استبراء کے عہدہ میں شامل نہیں ہوگا۔یہ مسلک مالکی کا واضح اور ظاہر پہلو ہے۔اس میں اختلاف ہے۔

فقہا سبعہ کہتے ہیں کہ ایک عہدہ دوسرے عہدہ کے ساتھ شامل نہیں ہوگا۔پہلے استبرا رحم کا عہدہ ہے اس کے بعد تین دنوں کا عہدہ مکمل ہونا ہے پھر سال بھر کا عہدہ ہے۔

امام مالک سے اس مسئلہ میں بھی مختلف اقوال منقول ہیں کہ آیا تمام شہروں اور ملکوں میں عہدہ لازم ہوگا بغیر اس کے کہ اس شہر کے باشندوں کو اس پر محمول کیا جائے؟ اس میں امام موصوف سے دونوں صورتیں منقول ہیں۔اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ایک ملک یا شہر کے باشندوں پر عہدہ لازم نہیں ہوگا الّا یہ کہ انہیں اس پر محمول کیا جائے تو کیا تمام شہروں کے لوگوں کو اس پر محمول کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس میں مسلک مالکی میں دو طرح کے اقوال ہیں۔تین دنوں کے عہدہ میں نقد لازم نہیں ہے خواہ مشروط ہو جبکہ سال بھر کے عہدہ میں لازم ہے۔اس کی علت یہ ہے کہ اسے بیع اختیار پر قیاس کیا ہے کیوں کہ فروخت کنندہ کا عمل تسلیم ابھی مکمل نہیں ہوا ہے اس لیے کہ نقد سامان اور بیع دونوں کے درمیان مشترک لگتا ہے۔یہ مسلک مالکی میں عہدہ کے مشہور مسائل ہیں۔یہ ساری فروعیات عہدہ کی صحت پر استوار ہوئی ہیں اب ہمیں عہدہ کے قائل و مخالف دونوں کے دلائل کا تجزیہ کرنا چاہئے۔

امام مالک کی دلیل اہل مدینہ کا عمل ہے۔اُن کا متاخر اصحاب نے اُس روایت سے استدلال کیا ہے جسے حسن نے بروایت عقبہ بن عامرؓ بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

عُهْدَةُ الرَّقِيقِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ

(غلام کا عہدہ (ضمانت) تین دن تک ہے۔)

یہ روایت بھی ہے کہ:

لاعُهْدَةَ بعدَأربَعٍ

(چار دنوں کے بعد کوئی ضمانت نہیں ہے۔)

اس حدیث کی روایت بھی حسن نے حضرت سمرہ بن جندب الفزاریؓ سے کی ہے۔ دونوں حدیثوں میں اہل علم کے نزدیک علت ہے۔ انہوں نے سمرہؓ سے حسن کے سماع میں اختلاف کیا ہے اگرچہ امام ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ دوسرے تمام فقہا کے نزدیک عہدہ سے متعلق کوئی اثر صحیح نہیں ہے اور اگر وہ صحیح بھی ہوں تو وہ انہیں اصول کے مخالف و متصادم تصور کرتے ہیں۔ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ قبضہ سے پہلے سامان میں کوئی نقص نکلتا ہے تو وہ خریدار کے کھاتے میں ہوگا۔ اس اصول سے تخصیص کے لیے کوئی ثابت سماعی دلیل ناگزیر ہے۔ اسی لیے ایک روایت کے مطابق امام مالک ہر شہر اور ملک میں عہدہ کے مطابق فیصلہ کو ضعیف قرار دیتے ہیں الاّ یہ کہ وہ اس شہر کا عرف ہو یا وہ شرط عائد کر دے خاص طور سے سال بھر کے عہدہ کے شرط، کیوں کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ امام شافعی نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ میں نے ابن شہاب سے سال بھر اور تین دن کے عہدہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: مجھے اس بارے میں کوئی گزشتہ حکم معلوم نہیں ہے۔

حکم کو واجب کرنے والے اور واجب نہ کرنے والے عیوب اور ان کی شرائط پر گفتگو ہو چکی، شرط یہی ہے کہ عیب بیع سے پہلے واقع ہوا ہو یا عہدہ میں وقوع پذیر ہو (اُن حضرات کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں) اب ہم بقیہ مسائل پر کلام کرتے ہیں۔

تیسری فصل (الف)

عیب کا حکم جبکہ سامان میں تبدیلی نہ آئی ہو

اگر عیوب موجود ہوں اور خریدار کے پاس ان کی وجہ سے سامان میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو تو یہ عیب یا تو گھر اور رہائشی مکانات میں ہوگا یا سامان میں ہوگا یا جانور میں ہوگا۔ اگر جانور میں عیب ہے تو بغیر کسی اختلاف کے خریدار کو اختیار حاصل ہے کہ سامان واپس کر دے اور قیمت لے لے یا اپنے پاس رکھے اور مزید کچھ طلب نہ کرے۔ اگر رہائشی مکان اور گھر میں عیب ہے تو امام مالک کے ہاں کم عیب اور زیادہ عیب میں فرق ہے۔ اگر عیب معمولی ہو تو مسترد کرنا ضروری نہیں ہے البتہ عیب کی قیمت واجب ہوگی اور اگر عیب زیادہ ہے تو مسترد کرنا واجب ہے۔ یہ مشہور مسئلہ ہے جو اصحاب مالک کی کتابوں میں موجود ہے۔ بغدادی مالکیہ نے اس کی تفصیل نہیں دی ہے۔

عروض اور سامان مسلک مالکی کے مطابق بطور اصول اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔ ایک قول ہے کہ مسلک مالکی میں انہیں اصول کا درجہ حاصل ہے۔ میرے دادا کے شیخ فقیہ ابوبکر بن رزق نے یہی قول اختیار کیا تھا۔ وہ کہتے تھے کہ اس معنی میں عروض اور اصول میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی قول اس پر بھی لازم آتا ہے جو اصول میں قلیل و کثیر عیب میں فرق کرتا ہے یعنی وہ عروض میں بھی فرق کرے۔ اصل یہ ہے کہ جس عیب سے قیمت گھٹ جائے اس کی وجہ سے مسترد کرنا واجب ہے۔ تمام فقہا اسی پر عامل ہیں، اسی لیے اصول میں فرق کرنے والی رائے کو بغدادی مالکیہ نے اختیار نہیں کیا۔ جانور کا عیب قلیل ہو یا کثیر اس میں فرق نہ کرنے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تیسری فصل (ب)

ہم نے ابھی کہا ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ سامان واپس کر کے اپنی قیمت لے لے یا سامان اپنے پاس رکھے اور کسی چیز کا طلب گار نہ ہو۔ اگر فریقین اس پر متفق ہوں کہ خریدار سامان روک لے اور بیچنے والا عیب کی قیمت واپس کرے تو تمام فقہا اسے جائز قرار دیتے ہیں سوائے ان سریج شافعی کے، وہ کہتے ہیں کہ فریقین کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کیوں کہ یہ مالی اختیار ہے اسے وہ معاوضہ سے ساقط نہیں کر سکتا جیسے اختیار شُفعہ کا معاملہ ہے۔

قاضی عبدالوہاب کہتے ہیں: یہ غلط ہے کیوں کہ یہ خریدار کا حق ہے اور وہ اسے استعمال کر سکتا ہے یعنی سامان واپس کر کے قیمت واپس لینے کا اسے حق ہے۔ اور اس سے دست بردار ہو کر معاوضہ وصول کرنا بھی اس کے لیے درست ہے۔ انہوں نے اختیار شُفعہ کا جو تذکرہ کیا ہے وہ ہمارے حق میں ہے۔ وہ ایک طرف ترک کر رہا ہے اور دوسری طرف وصول کر رہا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تبعیض کی رو سے اس میں دو مشہور فروعی مسائل ہیں: ایک یہ کہ خریدار نے ایک ہی سودے میں مختلف النوع سامان خریدے۔ کسی ایک سامان میں عیب نکل آیا تو کیا وہ سارے سامان واپس کرے گا یا صرف عیب دار سامان واپس کرے گا؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ خریدار یا تو سارے سامان واپس کرے یا سارے اپنے پاس رکھے یہ ابوثور اور اوزاعی کا مسلک ہے۔ الا یہ کہ ہر نوع کے سامان کی قیمت الگ متعین کی ہو اس صورت میں صرف اُسی سامان کے واپس کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اُسی وقت ہے جبکہ ہر نوع کی قیمت علیحدہ متعین نہ ہوئی ہو۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ عیب دار سامان کی قیمت واپس دی جائے گی اور یہ قیمت اندازے سے متعین ہوگی۔ اس رائے کے قائل سفیان ثوری وغیرہ ہیں۔ امام شافعی سے ایک ساتھ دونوں اقوال مروی ہیں۔ امام مالک نے فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عیب دار سامان کو دیکھا جائے اگر وہی سودے کا اصل اور مقصود ہے تو تمام سامان واپس کر دیا جائے اور اگر وہ سودے کی اصل نہ ہو تو اس کی قیمت واپس کر دی جائے۔ امام ابوحنیفہ نے ایک اور تفریق کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ عیب اگر قبضہ سے پہلے معلوم ہو جائے تو پورا سامان واپس کر دیا جائے اور اگر قبضہ کے بعد عیب معلوم ہو تو اس کی قیمت واپس کر دی جائے۔ اس طرح اس مسئلہ میں چار اقوال ہو گئے۔

سامان واپس کرنے میں جن فقہا نے تبعیض (بعض کو واپس کرنا) کو ممنوع کہا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سامان کی جو قیمت طے ہوگی اس پر فریقین متفق نہ ہوں گے۔ اسی طرح جو بچ رہے گا وہ بھی ایسی قیمت ہوگی جس پر دونوں کے درمیان اتفاق نہ ہو سکے گا۔ اس کا امکان ہے کہ اگر سامان کے حصے کیے جاتے تو اس حصہ کی جو قیمت لگائی گئی ہے وہ خریدار کو منظور نہ ہوتی

جن فقہا نے عیب دار سامان کو واپس کرنے کی حمایت کی ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ یہ ناگزیر مجبوری ہے اس لیے میں تخمینہ اور قیمت کی تعیین کو رضامندی کا قائم مقام سمجھا گیا ہے اور بیع میں فوت شدہ شئے پر قیاس کیا ہے جس میں قیمت کی ادائیگی کے سوا کوئی صورت نہیں رہتی۔

امام مالک نے سودے کے اصل ومقصود اور غیر اصل میں جو فرق کیا ہے وہ استحسان کے پہلو سے ہے کیوں کہ اُن کی رائے ہے کہ

یہ عیب دار سامان اگر سودے میں مقصود نہیں تھا تو اس سے کوئی بڑا نقصان واقع نہیں ہوگا کہ جو قیمت متعین کی گئی ہے وہ فروخت کنندہ کی مرضی سے ہے یا خریدار کی مرضی سے۔ لیکن اگر وہ مقصود ہو یا اصل سودا ہو تو نقصان زیادہ ہوگا۔ ان سے اس سلسلہ میں مختلف اقوال مروی ہیں کہ سارے سامان کی قیمت میں عیب اثر انداز ہوگا یا صرف عیب دار سامان میں؟

امام ابوحنیفہ نے قبضہ کرنے اور نہ کرنے میں جو فرق کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ اُن کے نزدیک تکمیل بیع کی شرط ہے اور جب تک سامان پر قبضہ نہیں ہوتا اس کی ضمانت بیچنے والے کے پاس ہوتی ہے۔ اس مسئلہ میں استحقاق کا حکم عیب کی بنا پر رد کرنے کا حکم ہے۔

تبعیض کی رو سے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ علما کا اس میں امر بھی اختلاف ہے کہ دو افراد ایک سودے میں ایک چیز خریدتے ہیں۔ دونوں کو اس میں عیب نظر آتا ہے۔ ایک شخص اسے واپس کرنا چاہتا ہے جبکہ دوسرا انکار کرتا ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام شافعی کہتے ہیں کہ جو شخص واپس کرنا چاہتا ہے اسے واپس کرنے کا پورا حق ہے ابن القاسم نے بھی یہی روایت امام مالک سے نقل کی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہے۔ جن فقہا نے واپس کرنے کو واجب قرار دیا ہے، انہوں نے اسے دو الگ سودوں سے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں دو عقد کرنے والے جمع ہیں جن فقہا نے واپسی کو واجب تسلیم نہیں کیا ہے، انہوں نے اسے ایک ہی سودا مانا ہے جبکہ خریدار کسی عیب دار سامان کو واپس کرنا چاہے۔

چوتھی فصل

خریدار کے ہاں واقع تغیر کی اصناف اور اُن کا حکم

خریدار کے پاس سامان میں تبدیلی آجائے اور عیب کا پتہ سامان کے بدلنے کے بعد چل سکے تو فقہا کے ہاں اس کا حکم تبدیلی کے حساب سے مختلف ہے اگر یہ تبدیلی موت کی وجہ سے فساد کی بنا پر یا آزادی کے باعث واقع ہوئی ہے تو تمام فقہا اسے فوت پر محمول کرتے ہیں اور یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ خریدار عیب کی قیمت بیچنے والے کو واپس کرے۔ مگر عطاء بن اُبی رباح کہتے ہیں کہ موت اور آزادی کی صورت میں کچھ واپس نہیں کرنا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہی حکم اس لونڈی کا ہے جو فروخت ہونے کے بعد بچہ دے اسی طرح مدبر کا معاملہ بھی یہی ہے۔ اسے مکاتب پر قیاس کیا ہے۔

اگر بیع کے اندر تغیر ہوا ہے تو اس میں علما کی مختلف رائیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی رائے ہے کہ جب بیچ دیا تو کچھ واپس نہیں ہوگا۔ لیث کی بھی یہی رائے ہے۔ امام مالک کے ہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یا تو وہ اسے اس کی فروخت کرنے والے کے ہاتھ بیچے گا یا بائع کے سوا دوسرے کے ہاتھ بیچے گا۔ مزید برآں یا تو قیمت کے مثل کے عوض بیچے گا یا اس سے کم یا زیادہ میں بیچے گا۔ اگر اس نے فروخت کنندہ کے ہاتھ قیمت کے مثل میں بیچا ہے تو عیب کی بنا پر سامان واپس نہیں ہوگا اور اگر کم قیمت میں اس کے ہاتھ بیچا ہے تو عیب کی قیمت واپس ہوگی اور اگر زیادہ قیمت میں میں بیچا ہے تو وہ غور کرے گا۔ اگر بائع اول نے تدلیس سے کام لیا ہے اور اسے عیب کا پہلے سے تھا علم تو بائع اوّل دوسرے کو کچھ واپس نہیں کرے گا اور اگر اس نے تدلیس سے کام نہیں لیا ہے تو پہلا بائع دوسرے کو قیمت واپس کرے گا اور دوسرا بھی پہلے کو واپس کرے گا اور دونوں بیع فسخ ہو جائیں گے اور سامان کی ملکیت پہلے بائع

کے پاس پہونچ جائے گی۔اور اگر بائع کے سوا دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا ہے تو ابن القاسم کی رائے ہے کہ عیب کی قیمت واپس نہیں ہوگی جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں۔ابن عبدالحکم کہتے ہیں کہ عیب کی قیمت واپس ہوگی۔اشہب کہتے ہیں کہ عیب کی قیمت سے کم واپس ہوگا یا ثمن کی قیمت واپس ہوگی یہ اس صورت میں ہے جبکہ خرید سے کم قیمت میں اس نے فروخت کیا ہو۔اس بنیاد پر اگر اسی قیمت میں یا اس سے زیادہ میں فروخت کیا ہے تو واپس نہیں ہوگا یہ عثمان البتی کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ابن القاسم کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب بیع کے ذریعہ فوت ہوئی تو اس نے اس کا عوض وصول کرلیا اور اس عوض میں جو کہ قیمت کی شکل میں ہے، عیب کی کوئی تاثیر قابل اعتبار نہیں سمجھی اسی لیے جب خریدار نے کسی عیب کو دریافت کیا تو بغیر اختلاف کے وہ بائع اول کو واپس کرے گا۔دوسرے قول کی توجیہ اسے آزادی سے مشابہ قرار دینا ہے۔اشہب اور عثمان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اس کے پاس سامان ہوتا تو اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ اسے اپنے پاس رکھے یا پورے سامان کو واپس کردے۔اب اس نے فروخت کردی ہے تو اس نے قیمت کا معاوضہ لے لیا ہے اب اسے وہی ملے گا جو کم ہوگیا ہے اِلّا یہ کہ وہ عیب کی قیمت سے زیادہ ہو۔

امام مالک کہتے ہیں: اگر اس نے ہبہ کردیا یا صدقہ کردیا تو عیب کی قیمت واپس کرے گا۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ واپس نہیں کرے گا کیوں کہ ہبہ یا صدقہ ملکیت کو ختم کردیتا ہے اور وہ طلب اجر وثواب میں اس پر رضامند ہوتا ہے اس لیے اس کی رضامندی حق عیب کو ساقط کرنے میں بدرجہ اولیٰ معتبر ہوگی۔امام مالک نے ہبہ کو آزادی پر قیاس کیا ہے جبکہ قیاس تو یہ تھا کہ فوت ہونے کی صورت میں جبکہ سامان مسترد کرنا ممکن نہیں ہے، کچھ واپس نہ کرے۔اس لیے کہ علما کا اجماع ہے کہ جب اس کے ہاتھ میں سامان ہے تو اسے روکنے یا مسترد کرنے کا اختیار ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قیمت کو ساقط کرنے میں عیب کا کوئی اثر نہیں ہے۔اسے بس بیع کو فسخ کرنے میں دخل ہے۔

واپسی کی درخواست کے بعد آنے والے جو معاہدے ہیں جیسے رہن اور اجارہ تو اس میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ عیب کی بنا پر مسترد کرنے میں مانع نہیں ہے جبکہ اس کے پاس سامان واپس آ گیا ہو۔اشہب کہتے ہیں کہ اگر اس کے ہاتھ سے سامان رخصت ہوئے زیادہ لمبا عرصہ نہیں گزرا ہے تو اسے عیب کی وجہ سے مسترد کرنے کا اختیار ہے۔ابن القاسم کا قول افضل ہے۔امام مالک کے نزدیک ثواب کی خاطر ہبہ کرنا ایسا ہے جیسے کہ بیع کا فوت ہوجانا۔یہی وہ احوال ہیں جو معاہدوں کی جہت سے فروخت کردہ پر طاری ہوتے ہیں اور یہ اُن کے احکام ہیں جو بیان ہوئے۔

باب۔۱

نقص کا طاری ہونا

سامان میں کوئی نقص طاری ہوا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں: یا تو نقص قیمت پر طاری ہوگا یا بدن پر یا جان پر، قیمت میں نقص بازار بدل جانے سے ہوسکتا ہے اور یہ نقص عیب کی وجہ سے مسترد کرنے میں اجماعی طور پر موثر نہیں ہے۔ بدن میں واقع نقص اگر معمولی ہے اور قیمت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا ہے تو عیب کی بنا پر مسترد کرنے میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ اس کا حکم نقص واقع نہ ہونے کا حکم ہے، یہ مسلک مالکی کا خلاصہ ہے۔

بدن پر طاری ہونے والا نقص اگر قیمت پر اثر انداز ہوا ہے تو اس میں علما کے تین مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اسے صرف عیب کی قیمت واپس کرنے کا اختیار ہے اور اس کا ماسوا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے جبکہ فروخت کنندہ واپس لینے سے منع کردے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔

ثوری کہتے ہیں کہ اسے مسترد کرنے کا اختیار حاصل ہے اور عیب کی وہ مقدار واپس کرے گا جو اس کے ہاں واقع ہوئی۔ یہ امام شافعی کا اولین قول ہے۔

تیسرا قول امام مالک کا ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ سامان اپنے پاس رکھے اور فروخت کنندہ عیب کے بقدر قیمت وضع کردے یا سامان فروخت کنندہ کو واپس کردے اور جو عیب اس کے ہاں واقع ہوا ہے اس کی قیمت ادا کردے۔ اور اگر خریدار اور بائع میں اختلاف ہوجائے۔ بائع کہے کہ میں سامان لوں گا اور تم عیب کی قیمت ادا کرو جبکہ خریدار کا دعویٰ ہو کہ سامان میں رکھوں گا اور جو عیب تمہارے ہاں واقع ہوا ہے اس کی قیمت تم ادا کرو تو خریدار کی بات مانی جائے گی اور اختیار اسی کو حاصل رہے گا۔ مسلک مالکی کا ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ بات فروخت کنندہ کی مانی جائے گی۔ یہ اُن حضرات کے قول کے مطابق درست ہوسکتا ہے جو یہ رائے رکھتے ہیں کہ خریدار کو بس یہ اختیار حاصل ہے کہ یا تو سامان رکھ لے یا اُسے اور جو نقص واقع ہوا ہے اُسے بھی واپس کردے۔ ابومحمد بن حزم کی شاذ رائے ہے کہ اسے رد کرنے کا حق حاصل ہے اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

جن فقہا نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ خریدار کو یہ اختیار حاصل ہے کہ یا تو سامان رکھ لے یا اسے اور عیب کی قیمت واپس کردے، ان کی دلیل یہ ہے کہ علما کا اس پر اجماع ہے کہ خریدار کے ہاں سامان میں کوئی عیب نہیں نکلا تو اسے بس رد کرنے کا اختیار ہے۔ یہاں استصحاب واجب ہوگیا ہے اگرچہ خریدار کے پاس کوئی عیب نکلا ہے اور اس نے عیب کی قیمت ادا کردی ہے۔

جن حضرات نے یہ رائے ہے کہ فروخت کردہ واپس نہیں ہوگی البتہ بائع کے پاس جو عیب پیدا ہوگیا ہے اس کی قیمت خریدار کو دی جائے گی، اُنہوں نے اس مسئلہ کو موت اور آزادی پر قیاس کیا ہے کیوں کہ یہ اصول اجماعی نہیں ہے۔ اس میں عطاء کی مخالف رائے موجود ہے۔

امام مالک کے ہاں جب خریدار اور فروخت کنندہ کے اختیار میں تصادم ہوگیا تو انہوں نے خریدار کے اختیار کو ترجیح دی کیوں کہ

فروخت کنندہ دوصورتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اُس نے زیادتی کی ہے کہ عیب کو جاننے کی اور خریدار کو اس سے واقف کرانے کی کوشش نہیں کی یا اُسے عیب کا علم تھا اور خریدار سے اس نے پوشیدہ رکھا۔ امام مالک کے نزدیک اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے تدلیس سے کام لیا ہے تو عیب کی قیمت واپس کئے بغیر خریدار کا سامان کو مسترد کر دینا واجب ہوگا اور اگر اس عیب کی وجہ سے فروخت کردہ مر گیا تو اس کا تاوان بیچنے والے کے ذِمّہ ہوگا۔ اس کے برخلاف وہ معاملہ ہے جس میں یہ ثابت نہ ہو سکے کہ اُس نے تدلیس کی ہے۔

ابو محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ منجانب اللہ ہے جیسے یہ بائع کی ملکیت میں بھی واقع ہوسکتا تھا۔ عیب کی بنا پر مسترد کرنا بتاتا ہے کہ بیع اندرون میں نہیں بلکہ ظاہر میں منعقد ہوئی ہے۔ مزید برآں کتاب وسنت سے کوئی ایسی دلیل نہیں ملتی جو ایسے تاوان کو مکلف قرار دے جس کا نقص میں کوئی اثر نہ ہو البتہ بطور تنبیہ اور شدت کے غاصب کے یہاں اگر نقص واقع ہو جائے تو اس پر تاوان کو واجب قرار دیا ہے۔ یہ بدن میں واقع عیوب کا حکم ہے۔

نفس و قلب میں جو عیب واقع ہو جائے جیسے غلام کا بھاگ جانا، چوری کرنا، تو مسلک مالکی کا ایک قول یہ ہے کہ بدنی عیب کی طرح یہ بھی حق رد کو فوت کر دیتا ہے اور دوسرا قول نفی میں ہے۔ البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خریدار کے ہاں واقع عیب اگر ختم ہو جائے تو رد کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے اِلّا یہ کہ اس کے انجام سے اندیشہ ہو۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ خریدار اگر باندی سے ہم بستری کر لے تو ایک گروہ کی رائے ہے کہ اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا البتہ اگر کوئی عیب ہے تو اس کی قیمت اسے واپس مل جائے گی خواہ باندی کنواری ہو یا شوہر آشنا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر باندی کنواری ہے تو وطئی کی قیمت ادا کرے گا اور شوہر آشنا ہے تو اس کی قیمت نہیں دے گا۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ باندی کو واپس کرے گا اور مہر مثل بھی دے گا۔ یہ ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ اگر باندی کنواری ہے تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ ادا کرے گا اور اگر شوہر آشنا ہے تو اس کی قیمت کا بیسواں حصہ ادا کرے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ شوہر آشنا سے ہم بستری کرنے میں کچھ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ یہ وہ نفع ہے جو تاوان دے کر حاصل ہوا ہے۔ البتہ کنواری باندی میں یہ عیب شمار ہوگا اور خریدار کو اس میں اختیار حاصل ہوگا جیسا کہ ان کی رائے گزر چکی ہے۔ اسی طرح کا قول امام شافعی سے بھی مروی ہے۔ عثمان البتی کہتے ہیں کہ اس طرح کے غلاموں میں عرف عام کے مطابق ہم بستری معتبر ہوگی اگر قیمت پر وہ اثر انداز ہوئی ہے تو فروخت کنندہ کو وہ قیمت واپس ملے گی اور اگر قیمت پر اثر انداز نہیں ہوئی ہے تو اس سے کچھ لازم نہیں آئے گا۔ یہ سامان میں واقع نقص کا حکم تھا۔

اگر سامان میں اضافہ ہو جائے یعنی اُس سے ظہور میں آیا ہو اور اس سے الگ ہو تو اس میں علما کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ رد کرنے میں یہ اضافہ موثر نہیں ہے اور یہ اضافہ خریدار کا مانا جائے گا کیوں کہ درج ذیل حدیث عام ہے۔

الخرَاجُ بِالضَّمانِ

(خراج تاوان سے ہے۔)

امام مالک نے اس سے لڑکے کو مستثنیٰ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لڑکا فروخت کنندہ کو واپس کر دیا جائے گا اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ زائد کو واپس کر دے یا اپنے پاس رکھے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ تمام اضافے رد کو منع کرتے ہیں۔ اور عیب کی دیت واجب کرتے

ہیں سوائے غلہ اور آمدنی کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ فروخت کردہ سے جو ولادت ہوئی ہے وہ بھی عقد میں داخل ہے۔ چونکہ اس نے اصل کو مسترد نہیں کیا اور نہ اس سے زائیدہ کو تو یہ ایک قسم کا فوت ہے جو عیب کی دیت کو واجب کرتا ہے سوائے خراج اور غلہ کے کہ انہیں شرع نے منصوص کیا ہے۔

سامان میں کوئی ایسا اضافہ ہو جائے جو اس سے الگ نہ ہو تو اگر اس اضافے کی نوعیت کپڑے کی رنگائی اور کڑھائی کی ہے تو مسلک مالکی میں اختیار واجب ہے کہ وہ سامان رکھ لے اور عیب کی قیمت واپس کر دے یا اسے رد کر دے اور اضافہ کی قیمت میں وہ بائع کا شریک بن جائے۔ بدن میں نمو جیسے موٹاپے کے معاملہ میں مسلک مالکی میں ایک قول خریدار کے لیے اختیار کے اثبات کا ہے اور دوسرا قول ثابت نہ ہونے کا ہے۔ اسی طرح کمزوری اور دُبلا پن جیسے نقص کا معاملہ بھی ہے۔

تغیر کے حکم پر یہ گفتگو مکمل ہوگئی۔

پانچویں فصل

فریقین میں اختلاف کا فیصلہ

ان احکام کے مطابق فیصلہ کرنے کی نوعیت کیا ہو جبکہ مذکورہ معاملات میں فروخت کنندہ اور خریدار کے مابین کوئی تکرار ہو جائے؟ اس سلسلہ میں کوئی مخصوص حکم ہونا چاہیے۔ اگر فروخت کنندہ فریق مخالف کے دعویٰ کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہونگی یا تو عیب کے وجود کا وہ منکر ہوگا یا اس بات سے انکار کرے گا کہ عیب اس کے ہاں واقع ہوا ہے۔ اگر وہ عیب کے وجود کا منکر ہے اور اس عیب کو تمام لوگ یکساں طور پر سمجھ سکتے ہیں تو اس میں لوگوں کے باہمی اتفاق سے دو عادل گواہ کافی ہیں اور اگر وہ عیب ماہرین فن سے متعلق ہے تو اس میدان یا صنعت کے ماہرین اس پر گواہی دیں گے۔ مسلک مالکی میں دو عادل گواہ ہوں گے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں عادل ہونے کی، مسلمان ہونے کی اور تعداد کی کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی حال اُس وقت بھی ہوگا جبکہ قیمت پر اس کے اثر انداز ہونے میں اختلاف ہو اور بیع مکمل ہونے کے عرصہ سے پہلے یا بعد میں عیب واقع ہونے میں اختلاف ہو۔ اگر خریدار کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے تو بیچنے والا حلف اٹھائے گا کہ یہ عیب اُس کے ہاں واقع نہیں ہوا ہے اور اگر خریدار کے پاس ثبوت موجود ہے تو اس کے لیے بائع کے خلاف حلف اٹھانا واجب نہیں ہے۔ اور اگر سامان میں عیب کی موجودگی پر دیت واجب ہے تو بائع کے خلاف قسم کھانا اس کے لیے واجب نہیں ہے۔ دیت واجب ہونے کی صورت میں فیصلہ کا طریقہ یہ ہوگا کہ صحیح سالم سامان کی قیمت لگائی جائے گی اور عیب دار کی قیمت لگائی جائے گی اور خریدار کو ان دونوں کی درمیانی قیمت کی ادائیگی کی جائے گی۔ اگر اختیار واجب ٹھہرا تو اس کی تین قیمتیں لگیں گی، ایک صحیح سالم کی قیمت دوسری بائع کے پاس رونما عیب کے ساتھ اُس کی قیمت اور تیسری خریدار کے پاس رونما عیب کے ساتھ اُس کی قیمت۔ چنانچہ فروخت کنندہ کو قیمت واپس کی جائے گی اور صحیح سالم سامان کی قیمت سے عیب دار سامان کی جو قیمت کم ہوئی ہے وہی قیمت میں سے ساقط کر دیں گے اور اگر خریدار مسترد کرنے سے منع کر دے اور سامان رکھنا چاہے تو فروخت کنندہ وہ رقم واپس کرے گا، جو صحیح سالم سامان کی قیمت اور اپنے پاس واقع عیب کے ساتھ سامان کی قیمت میں فرق ہوگا۔

باب ۔۲

بشرط براءت بیع کے احکام

اس بیع کے جائز ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔اس بیع کی صورت یہ ہے کہ بیچنے والا خریدار پر سامان کے اندر موجود ہر قسم کے عیب سے بری الذِمّہ ہونے کی عمومی انداز میں شرط لگادے۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر قسم کے عیب سے بری ہونے کی شرط رکھ کر بیع کرنا جائز ہے خواہ بیچنے والے کو عیب کا علم ہو یا نہ ہو، اُس نے عیب کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو، اس نے عیب کو دیکھا ہو یا نہ دیکھا ہو۔یہی قول ابوثور کا بھی ہے۔امام شافعی کا مشہور قول (جو شوافع کے نزدیک رائج ہے) یہ ہے کہ بیچنے والے اس عیب سے بری ہے جسے اس نے خریدار کو دکھادیا ہو۔ثوری کا بھی یہی قول ہے امام مالک کا مشہور موقف یہ ہے کہ جن عیوب سے بیچنے والا واقف ہے ان سے براءت جائز ہے خاص طور سے غلام کے بارے میں براءت پیش نظر ہے۔البتہ خوبصورت باندیوں کے حمل سے استثنا ہے کیوں کہ اس میں دھوکہ کا خدشہ زیادہ ہے اس لیے جائز ہے مگر بدصورت باندی میں براءت جائز ہے۔ان سے ایک دوسری روایت کے مطابق غلام اور حیوان میں براء ت جائز ہے۔ایک تیسری روایت امام شافعی کی تائید میں ہے ایک قول اُن سے یہ مروی ہے کہ بیع براءت صرف سلطان کی جانب سے درست ہے ایک قول سلطان کی بیع اور میراث کی بیع کے سلسلہ میں ہے مگر یہ اُس وقت کا معاملہ ہے جبکہ براءت کی شرط نہ لگائیں۔

براءت کے مطلق جواز کی دلیل یہ ہے کہ عیب کے سلسلہ میں کوئی کارروائی بائع کے تئیں خریدار کا ایک حق ہے۔اگر اس نے اس حق کو ساقط کردیا ہے تو وہ ساقط ہے اس کی اصل تمام واجب حقوق ہیں۔جن فقہانے اسے مطلق ناجائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیچنے والے کو عیب کا علم نہیں ہے تو یہ غرر کے باب سے ہے اور اگر اسے علم ہے تو یہ غبن کے باب سے ہے، اسی لیے امام مالک نے فروخت کنندہ کی لاعلمی کی شرط رکھی ہے۔امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جو المؤطا میں درج ہے کہ ''عبداللہ بن عمرؓ نے ایک غلام آٹھ سو درہم میں خریدا اور اسے بشرط براءت فروخت کیا۔خریدنے والے نے ان سے شکایت کی کہ غلام میں ایک بیماری ہے جس کی آپ نے نشاندہی نہیں کی ہے دونوں مقدمہ لے کر عثمانؓ کے پاس گئے۔اُس شخص نے کہا: انہوں نے مجھے ایک غلام بیچا، اسے ایک بیماری ہے جس کی انہوں نے نشاندہی نہیں کی؟ حضرت عبداللہ نے کہا میں نے براءت کے ساتھ اسے بیچا تھا۔حضرت عثمانؓ نے فیصلہ دیا کہ عبداللہ قسم کھائیں کہ غلام فروخت کرتے وقت انہیں اُس کی کسی بیماری کا علم نہیں تھا۔حضرت عبداللہ نے قسم کھانے سے منع کردیا اور غلام واپس ہوگیا'' دوسری روایت بھی ہے کہ حضرت زید بن ثابت براءت کی بیع کو جائز قرار دیتے تھے۔امام مالک نے اسے غلاموں کے ساتھ خاص کیا ہے کیوں کہ ان کے عیوب زیادہ تر مخفی رہتے ہیں۔خلاصہ کلام یہ کہ رد کرنے کا اختیار خریدار کا ثابت حق ہے اور چونکہ

فروخت کردہ کی صفات کی طرح اس میں بھی بڑے اختلافات ہیں اس لیے لاعلمی پر دونوں کے متفق ہونے کی صورت میں اسے ناجائز قرار دینا واجب ہے۔اس کی اصل بیع کی قیمت پر اثر انداز صفت فروخت کردہ سے لاعلمی پر فریقین کا متفق ہونا ہے۔اسی لیے کتاب المدونۃ میں ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اُن کا آخری قول براءت کی بیع کا انکار کرنا تھا اِلّا یہ کہ سلطان اس میں تخفیف کردے خاص طور سے قرضوں کے فیصلہ میں مغیرۃ مالکی نے یہ رائے قائم کی ہے کہ براءت صرف اُن عیوب میں جائز ہے جن کی قیمت سامان کی تہائی قدر سے متجاوز نہ ہو۔خلاصہ یہ کہ براءت کے قائل علما کے نزدیک شرط ہی سے لازم ہوگی یعنی جبکہ اس نے شرط لگادی ہو البتہ امام مالک کے ہاں سلطان کی بیع اور میراث مستثنیٰ ہیں۔ براءت کی بیع پر گفتگو اس کے جائز ہونے اور اس کی شرط کی جائز ہونے پر ہے اور یہ کہ کون سے عہود، سامان اور عیوب جائز ہیں اور کس کے لیے مطلق یا شرط کے ساتھ جائز ہیں۔یہ سارے مسائل ہماری گفتگو میں پوری بالفعل موجود ہیں۔ان سے واقف ہونا ضروری ہے۔

موضوع ثانیہ

فروخت کردہ کی ضمانت کا وقت

علما نے اس وقت کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جس میں خریدار ضمانت لیتا ہے کہ اگر سامان برباد ہو گیا تو اُسی کا خسارہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ خریدار قبضہ کے بعد ہی ضامن ہوگا۔ امام مالک کے ہاں اس میں تفصیل ہے۔ اس باب میں ان کے نزدیک فروخت کردہ کی تین قسمیں ہیں: ایک بیع وہ ہے جس میں بیچنے والے پر وزن سے، پیمائش سے یا تعداد سے مکمل ادائیگی واجب ہوتی ہے دوسری قسم کی بیع وہ ہے جس میں مکمل ادائیگی واجب نہیں ہوتی اور یہ اٹکل کا سودا ہے یا اُن چیزوں کی تجارت ہے جو تولی نہیں جاتیں، جن کو ناپا نہیں جاتا اور نہ شمار کیا جاتا ہے۔ جن چیزوں میں مکمل ادائیگی واجب ہے ان میں خریدار قبضہ کے بعد ہی ضامن ہوگا اور جن چیزوں میں مکمل ادائیگی واجب نہیں ہے اور وہ موجود ہیں تو اُن میں مسلک مالکی میں بغیر کسی اختلاف کے ضمانت خریدار کے ذِمّہ ہے خواہ اس نے قبضہ نہ کیا ہو۔ اگر سامان غائب ہے تو اس بارے میں امام مالک سے تین روایتیں منقول ہیں۔ سب سے مشہور روایت یہ ہے کہ ضمانت بیچنے والے کی ہوگی اِلّا یہ کہ اس نے خریدار پر اس کی شرط لگادی ہو۔ دوسری روایت یہ ہے کہ ضمانت خریدار کی ہوگی اِلّا یہ کہ اس نے بیچنے والے پر اس کی شرط لگادی ہو۔ تیسری روایت کے مطابق دو چیزوں میں فرق کیا جائے گا۔ ایک طرف وہ سامان ہیں جن کے وقت ضرورت تک باقی رہنے کا اطمینان نہیں ہے اور دوسری طرف وہ سامان ہیں جن کی بقا پر اطمینان کیا جاسکتا ہے اور اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا قبضہ شرائط عقد میں سے ہے یا احکام عقد میں سے ہے؟ اور عقد لازم ہے قبضہ لازم نہیں ہے؟ جن فقہا نے یہ بات مانی کہ قبضہ عقد کی درستگی یا اس کے لازم ہونے (یا اس معنی کی جو تعبیر بھی کریں) کی شرط ہے اُن کے نزدیک ضمانت بیچنے والے کی ہوگی تا آنکہ خریدار اس پر قابض ہو جائے۔ اور جن فقہا نے اسے بیع کا ایک لازمی حکم گردانا اور بیع منعقد ہو چکی اور لازم ہو گئی ہے، اُنہوں نے کہا کہ عقد خریدار کی ضمانت میں داخل ہے۔ امام مالک نے حاضر و غائب میں تفریق کی ہے اور سامان میں پوری پوری ادائیگی کے ہونے یا نہ ہونے کی بنیاد پر جو فرق کیا ہے وہ استحسان کے پہلو سے ہے اور اکثر حالات میں استحسان کے معنیٰ مفاد و مصلحت اور انصاف کی رعایت کرنا ہے۔ اہل ظاہر نے یہ رائے قائم کی کہ عقد سے خریدار کی ضمانت واقع ہو جاتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام علما اس پر متفق ہیں کہ قبضہ سے پہلے خراج خریدار کے لیے ہے کیوں کہ حدیث نبوی ہے کہ "خراج ضمانت سے ہے" مخالفین کی دلیل حدیث عقاب بن اُسیدؓ ہے کہ جب اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں مکہ کا گورنر بنا کر بھیجا تو انہوں نے نصیحت کی

إِنْهَهُم عَنْ بَيْعِ مَالَم يَقْبِضُوا وَرِبحِ مَالَم يَضْمَنُوا

(انہیں اُس چیز کو فروخت کرنے سے جو اُن کے قبضہ میں نہ ہو اور اس چیز کا فائدہ اٹھانے سے جس کے وہ ضامن نہ ہوں روک دو۔)

گزشتہ صفحات میں ہم قبضہ کی شرط پر گفتگو کر چکے ہیں اور اس میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قبضہ کے بعد سامان خریدار کی ضمانت میں ہوگا سوائے عہدہ، اور جوائح کے۔ عہدہ پر بھی بحث ہو چکی ہے اب جوائح پر بحث باقی ہے۔

جوائح پر بحث

علما نے آفات وجوائح کومنہا کرنے میں اختلاف کیا ہے۔امام مالک اوران کے اصحاب نے آفات وحوائح کو جائز کہا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ، (اپنے نئے قول کے مطابق) امام شافعی، ثوری اورلیث نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔آفات کووضع کرنے والوں کی دلیل حدیث جابرؓ سے ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ بَاعَ ثمراً فَأَصَابَتْهُ جَائِحَة'' فلايأخُذمِنْ أخِيهِ شَيئًا، علىٰ ماذَا يَأخُذُأحدُكُم مالَ أخِيهِ ؟

(جس نے پھل بیچا اوراسے کوئی آفت آگئی تو اپنے بھائی سے وہ کچھ وصول نہ کرے۔کس بنیاد پر وہ اپنے بھائی کا مال لے گا؟

اُنہی کی دوسری روایت ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے آفات کووضع کرنے کا حکم دیا ہے''

قیاس شبہ کی دلیل بھی موجود ہے۔فقہا کہتے ہیں کہ یہ وہ فروخت کردہ ہے جس کو پورا پورا ادا کرنے کا حق بیچنے والے پر باقی ہے اوراس کی دلیل یہ ہے کہ بیع مکمل ہونے تک سیراب کرنے کا حق اسے حاصل رہے گا۔اب ضمانت بھی اسی کی جانب سے ہونی چاہئے۔ اس کی اصل وہ تمام فروخت کردہ سامان ہیں جن میں پورا پورا ادا کرنا واجب ہے۔فقہا کے نزدیک اس بیع اوردوسرے بیوع میں فرق یہ ہے کہ یہ وہ بیع ہے جو شرعی لحاظ سے واقع ہوچکی ہے مگر فروخت کردہ چیز ابھی مکمل نہیں ہوئی گویا اسے اس حدیث سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جس میں بے تخلیق کی بیع ممنوع قرار دی گئی ہے اس لیے دوسرے تمام سودوں کے برعکس اس کی ضمانت بیچنے والے کے پاس رہے گی۔

جن فقہا نے آفات وجوائح کے اثر کو قبول نہیں کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع تمام دوسری بیوع کی مشابہ ہے اورتخلیہ اس بیع میں قبضہ کی صورت میں ہوا ہے اورعلما کا اتفاق ہے کہ قبضہ کے بعد فروخت کردہ کی ضمانت خریدار کے پاس رہے گی۔سماعی دلیل بھی حدیث ابوسعید خدریؓ موجود ہے کہ ''ایک شخص نے پھل خریدا اوراس پر آفت آگئی اوراس کا قرض بڑھ گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ''اسے صدقہ دو''لوگوں نے صدقے دیئے مگر اس کا قرض مکمل ادا نہ ہوا تب اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا''جو تمہیں مل جائے لےلو تمہارا حق بس اتنا ہی بنتا ہے''فقہا کہتے ہیں کہ آفت کے پیش نظر آپ نے فیصلہ نہیں دیا۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب احادیث کا باہم اختلاف اورمعیارات شبہ کا متعارض ہونا ہے۔ہرفریق نے اپنے مخالف حدیث کوتاویل کے ذریعے اپنے اصول کی طرف موڑنے کی کوشش کی ہے۔جن فقہا نے جوائح اورآفات کوممنوع قرار دیا ہے اُن کا استدلال یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ حکم پھلوں کے پکنے سے پہلے اُن کی تجارت کوممنوع قرار دینے کی جہت سے ہو۔اس کی شہادت یہ ہے کہ جب لوگوں نے آفات کا بہت زیادہ شکوہ کیا تو انہیں حکم دیا گیا کہ وہ پھل اُسی وقت فروخت کریں جبکہ وہ پک چکے ہوں۔یہ حضرت زید بن ثابتؓ کی مشہور حدیث میں ہے۔

اورجن فقہا نے اسے جائز کہا ہے وہ حدیث ابوسعیدؓ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ بیچنے والا موجود نہ رہا ہو اس لیے جائحہ کوسامنے رکھ کر آپ ؐ نے فیصلہ نہیں دیا یا پھلوں کی جس مقدار کو نقصان پہونچا تھا اس میں جائحہ لازم نہ آتا ہو یا آفت ایسے وقت میں آئی ہو جس میں آفت واجب نہ قرار پاتی ہو جیسے وہ پکنے کے بعد یا کاٹنے اورتوڑنے کے بعد آئی ہو۔

امام شافعی نے حدیث جابرؓ کو بروایت سلیمان بن عتیق بیان کیا ہے اوراسے ضعیف قرار دیا ہے۔وہ کہتے تھے کہ اس حدیث میں

جوائح کومنہا کرنے کا جوتذکرہ ہے اس میں اضطراب ہے۔مگروہ یہ بھی کہتے تھے کہ اگر حدیث ثابت ہے تو قلیل وکثیر دونوں میں اسے وضع کرنا واجب ہے،فقہا کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر پانی کی کمی کی آفت درپیش ہوتو اس کی روشنی میں فیصلہ دیا جائے گا اور فقہا کے اس اتفاق کو آفات کے معترف علما نے اس کے حق میں بطور حجت کے پیش کیا ہے جوائح وآفات کے اصولوں پر گفتگو مسلک مالکی میں چار فصلوں میں منقسم ہے:

پہلی فصل: جوائح کے لیے موثر اسباب کی معرفت

دوسری فصل: بیع میں جوائح کا مقام

تیسری فصل: وضع کی مقدار

چوتھی فصل: وضع کا وقت

پہلی فصل

جوائح کے موثر اسباب

آسمان سے جو آفت نازل ہو جیسے اولہ،قحط،سیلاب،تعفن تو مسلک مالکی میں اس کو جائحہ تصور کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔پانی کی کمی کو سب لوگ جائحہ گردانتے ہیں۔انسانوں کے عمل سے جو زبردست نقصان ہو،اسے بعض اصحاب مالک جائحہ سمجھتے ہیں اور بعض اسے جائحہ نہیں سمجھتے اسے جائحہ سمجھنے والے دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ایک گروہ اس نقصان کو جائحہ تصور کرتا ہے جو اکثر ہوتا رہتا ہے جیسے فوج کے ذریعہ نقصان اور جو اچانک سرزد ہو جائے،چوری،اُسے جائحہ نہیں مانتے۔دوسرا گروہ آدمیوں کی جانب سے پہنچنے والے پھل کے ہر نقصان کو جائحہ کہتا ہے خواہ اس کی کوئی بھی صورت ہو۔جن فقہا نے اسے سماوی نقصان تک محدود رکھا ہے انہوں نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے کہ

أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمرةَ

(کیا خیال ہے اگر اللہ پھلوں پر روک لگا دے؟)

جن فقہا نے آدمیوں کی حرکتوں کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے سماوی امور سے اسے مشابہ قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے چوری کو مستثنیٰ کیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ اس سے بچا جا سکتا ہے۔

دوسری فصل

بیع میں جوائح کا مقام

جوائح کا محل ومقام پھل اور سبزیاں ہیں۔پھل کے جائحہ ہونے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔سبزیوں کے بارے میں اختلاف موجود ہے۔زیادہ مشہور قول اُن کے جائحہ ہونے کا ہے۔سبزیوں کے بارے میں اُن کے اختلاف کی وجہ اصل یعنی پھل سے اس کی مشابہت کے بارے میں اُن کا اختلاف ہے۔

تیسری فصل

وضع کی مقدار

وہ مقدار کیا ہے جس میں جائحہ واجب ہے؟ پھلوں میں ایک تہائی کی مقدار ہے۔ سبزیوں کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ قلیل وکثیر سب میں جائحہ ہے۔ دوسرا قول ایک تہائی کے بارے میں ہے۔ ابن القاسم پھل کے ثلث کا اعتبار وزن سے کرتے ہیں اور اشہب قیمت کی تہائی کا اعتبار کرتے ہیں یعنی اشہب کے نزدیک پھل کی اتنی مقدار کا نقصان ہوگیا ہو جس کی قیمت ایک تہائی وزن ہو تو تہائی قیمت وضع کردی جائے گی خواہ وہ قیمت وزن میں تہائی ہو یا نہ ہو۔ ابن القاسم کے نزدیک اگر پھل کا ایک تہائی وزن برباد ہوگیا ہے تو اگر وہ سب ایک ہی نوع کے پھل ہیں اور اس کے خاندان کی قیمت مختلف نہیں ہے تو قیمت سے ایک تہائی وضع ہو جائے گی اور اگر پھل مختلف نوع اور مختلف قیمتوں کے ہیں یا کئی خاندان کے پھل ہیں جن کی قیمتیں بھی مختلف ہیں تو نقصان ہونے والے ثلث کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس کی جو مقدار ہوگی وہ قیمت سے وضع ہو جائے گی۔ کہیں وہ صرف قابل وزن ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جبکہ پھل کے تمام اجزاء اور خاندانوں میں قیمت یکساں ہو اور کہیں دونوں باتوں کی رعایت کرتے ہیں جبکہ قیمت میں اختلاف ہو۔

مالکیہ جوائح کو وضع کرنے میں مقدار کی تعیین کرنے کے اپنے موقف کی حمایت میں (جبکہ اس سیاق میں وارد حدیث مطلق ہے) یہ استدلال کرتے ہیں ن کہ اس میں قلیل کے بارے میں عرف وعادت کے مطابق یہ طے ہے کہ یہ کثیر کے مخالف ہے کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ قلیل کا نقصان تو ہر پھل میں ہوتا ہے گویا خریدار اس شرط میں عرف وعادت اور معمول کے مطابق داخل ہوا ہے اگرچہ زبان سے ادائیگی نہیں ہوئی ہے۔ یہ پہلو بھی اہم ہے کہ جائحہ جس سے یہ حکم متعلق ہے قلیل وکثیر میں فرق کرنے کا متقاضی ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب فرق کرنا واجب ہے تو اس میں ثلث کا اعتبار کرنا بھی واجب ہے کیوں کہ شریعت نے متعدد مواقع پر اس کا اعتبار کیا ہے۔ اس اصول میں مسلک مالکی میں اضطراب پایا جاتا ہے کبھی کثیر کے کے مقام کا اعتبار کرتے ہیں جیسے ثلث کا محل یہی ہے اور کبھی قلیل کے مقام میں اسے رکھتے ہیں اور کوئی اضطراب نہیں ہوتا کہ قلیل وکثیر میں فرق ہے تمام فقہا کے ہاں قیاس کے ذریعہ مقدرات کا اثبات مشکل ہے۔ اسی لیے امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر میں جائحہ کی حمایت کرتا تو اس میں قلیل وکثیر دونوں کی حمایت کرتا۔ قلیل وکثیر میں ثلث کے فرق وامتیاز ہونے کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ کا وصیت کے بارے میں یہ حکم کا درجہ رکھتا ہے کہ

"الثُلث وَ الثُلثُ کثیر"

(ایک تہائی کی وصیت کرو ایک تہائی زیادہ ہے۔)

چوتھی فصل

وضع کا وقت

جائحہ کے اعتبار کا وقت اور زمانہ کیا ہے؟ مسلک مالکی میں اتفاق ہے کہ یہ اس زمانہ میں واجب ہے جس میں پھلوں کو درخت کے اوپر چھوڑنے کی ضرورت رہتی ہے تاکہ اچھی طرح پک جائیں۔ البتہ اس صورت میں علما کا اختلاف ہے جبکہ خریدار انہیں درخت ہی

میں اس لیے چھوڑے تا کہ آہستہ آہستہ تازہ تازہ انہیں بیچتا رہے۔ اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ متفق علیہ زمانہ کے مشابہ ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اس میں جائحہ نہیں ہے کیوں کہ اس وقت میں اور متفق علیہ وقت میں بڑا فرق ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ زمانہ ایک طرف سے متفق علیہ زمانہ سے مشابہ ہے اور دوسری طرف سے اس کے خلاف ہے۔ جن فقہا نے اتفاق کو غالب تصور کیا انہوں نے جائحہ کو واجب مانا اور جنھوں نے اختلاف کو حاوی گردانا انہوں نے جائحہ کو واجب نہیں مانا۔ یعنی جن فقہا نے یہ کہا کہ خریداری سے جس طرح پھل کی پختگی مطلوب ہے اسی طرح ان کی تازگی بھی مطلوب ہے اُنہوں نے جائحہ کے وجوب کی رائے دی۔ جن حضرات نے دونوں کو ایک معاملہ تصور نہیں کیا انہوں نے کہا کہ اس میں جائحہ نہیں ہے اور یہیں سے سبزیوں میں جائحہ کے واجب ہونے میں بھی علما کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

موضوع ثالثہ

توابع کے احکام

فروخت کردہ اشیاء کے توابع کا کیا حکم ہے؟ اس باب کے مشہور مسائل دو ہیں:

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کھجور کا باغ فروخت ہو اور اس میں پھل بھی لگے ہوں تو کب اصل کی بیع کا تابع ہوگا اور کب تابع نہیں ہوگا؟

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ جس نے باغ فروخت کیا اور اس میں پھل موجود ہیں مگر ابھی ان میں گابھا نہیں دیا ہے تو پھل خریدار کے ہوں گے اور اگر گابھا دینے کے بعد سودا ہوا ہے تو پھل بیچنے والا لے گا الا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگادی ہو اور اس معنی میں تمام پھل باغ کے تابع ہوں گے، کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث موجود ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَن بَاعَ نَخلاً فَقَدْ أُبِّرَتْ فَثَمَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَّشْتَرِطَهُ المُبتَاعُ

(جس نے کھجور کا کوئی باغ فروخت کیا اور اس میں گابھا دیا جاچکا ہے تو اس کا پھل فروخت کنندہ کا ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگادے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ چونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے گابھا دینے کے بعد پھل کی قیمت فروخت کنندہ کو دینے کا فیصلہ فرمایا ہے، اس لیے دلیل خطاب کی رو سے ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ گابھا دینے سے پہلے کسی شرط کی عدم موجودگی میں پھل خریدار کی ملکیت ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ گابھا دینے سے پہلے اور اس کے بعد دونوں صورتوں میں پھل فروخت کنندہ کے ہونگے۔ انہوں نے اس مفہوم کو دلیل خطاب پر نہیں محمول کیا ہے بلکہ اسے اولیٰ افضل کے باب میں شمار کیا ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ جب گابھا دینے کے بعد پھل فروخت کنندہ کے ہوں گے تو گابھا دینے سے پہلے اُن کی ملکیت فروخت کنندہ کے لیے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ انہوں نے پھل لگنے کو ولادت سے تشبیہ دی ہے، جس طرح لونڈی کو فروخت کرنے کی صورت میں جبکہ اس کے پاس بچہ ہو، بیچنے والا بچہ کا مالک ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگادے اُسی طرح پھل کا معاملہ بھی ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں خواہ گابھا دیا ہو یا نہ دیا ہو جب اصل کا سودا ہوگیا ہے تو وہ خریدار کی ملکیت ہوگی خواہ اس نے شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ انھوں نے قیاس کی خاطر حدیث مسترد کردی کیوں کہ ان کی رائے ہے کہ پھل بھی سودے کا ایک حصہ ہے۔ مگر یہ رائے بے معنی ہے الّا یہ کہ ان کے نزدیک حدیث ثابت نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ نے حدیث مسترد نہیں کی ہے بلکہ اس کی دلیل خطاب کو رد کیا ہے۔

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث کی دلیل خطاب کے مفہوم میں اور افضل اعلیٰ کے مفہوم میں تعارض ہے۔ مفہوم اعلیٰ ہی کو فحوائے خطاب کا نام بھی دیا گیا ہے یہاں یہ مفہوم کمزور ہے اگرچہ اصل میں دلیل خطاب سے قوی تر ہے۔ ابن ابی لیلیٰ اور دوسرے فقہا کے درمیان اختلاف کی وجہ قیاس اور سماع میں مخالفت ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔ تابیر النخل کا مطلب علما کے نزدیک یہ ہے کہ نر کھجور کا خوشہ مادہ کھجور میں ملا دیا جائے۔ اور پورے درخت میں کلی نکال کر اسے باندھ دیا جائے۔ انجیر کے درخت میں نرکاری (تذکیر) اسی تابیر کے معنیٰ میں ہے۔ کھیتی کی تابیر کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ کھیتی کی تابیر یہ ہے کہ اسے مل دیا جائے۔ دوسرے

پھلوں پر اسے قیاس کیا ہے۔ کیا اس حکم کا موجب خود تابیر ہے یا تابیر کا وقت ہے؟ ایک قول تابیر کے حمایت میں ہے اور دوسرا قول وقت تابیر کی حمایت میں اسی بنیاد پر ان مسائل میں بھی اختلاف ہے کہ بعض پیڑوں کی تابیر ہوگئی ہو اور بعض کی تابیر نہ ہوئی ہو تو کیا تابیر شدہ کھجوروں کا حکم کھجور کے دوسرے پیڑوں پر نافذ ہوگا یا نہیں؟ میرے خیال میں اس امر پر سب متفق ہیں کہ جب پھل فروخت کیا جائے اور تابیر کا وقت ہو چکا ہو مگر ان کی تابیر نہ ہوسکی ہو تو ان کا حکم تابیر شدہ کھجوروں کا ہوگا۔

دوسرا مشہور مسئلہ غلام کے مال کی خرید وفروخت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ اس امر میں اُن کی مختلف رائیں ہیں کہ غلام کا مال اُس کی بیع اور آزادی کے تابع ہوگا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ بیع اور آزادی میں غلام کا مال اس کے مالک کا شمار ہوگا۔ یہی معاملہ مکاتب کا ہے۔ امام شافعی اور فقہائے کوفہ کی یہی رائے ہے۔

دوسرا قول ہے کہ غلام کا مال بیع اور آزادی میں اس کے تابع ہے۔ یہ داؤد اور ابوثور کا قول ہے۔

تیسرا قول ہے کہ غلام کا مال آزادی میں اس کا تابع ہے مگر بیع میں نہیں الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگا دے۔ امام مالک اور لیث کا یہی مسلک ہے جو فقہا یہ رائے رکھتے ہیں کہ بیع میں غلام کا مال آقا کا شمار ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے، حضرت ابن عمرؓ کی اس مشہور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ بَاعَ عَبدًا وَلَهُ مَالٌ فَمالُهُ لِلّذِیْ بَاعَهُ إلاّ أنْ يّشْترِطَهُ المُبتَاعُ

(جس نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہے تو اس کا مال بیچنے والے کی ملکیت ہوگا الا یہ کہ خریدار اس کی شرط لگا دے۔)

جن فقہا نے آزادی کی صورت میں غلام کے مال کا مالک آقا کو قرار دیا ہے انہوں نے اسے بیع پر قیاس کیا ہے۔

جن فقہا نے مال کو ہر حال میں غلام کا تابع مانا ہے اُن کے نزدیک غلام اُس مال کا مالک ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جس میں علما کے بڑے اختلافات ہیں یعنی غلام کے مالک ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اور ان علما نے غالباً قیاس کو سماع پر حاوی رکھا ہے کیوں کہ حدیث ابن عمرؓ وہ حدیث ہے جس میں نافع نے سالم کی مخالفت کی ہے۔ حضرت نافع نے اسے ابن عمرؓ سے اور انہوں نے عمرؓ سے بیان کیا ہے اور سالم نے ابن عمرؓ کے واسطہ سے نبی ﷺ سے اس کی روایت کی ہے۔ امام مالک نے آزادی میں قیاس کو اور بیع میں سماع کو ترجیح دی ہے۔ امام مالک الموطا میں کہتے ہیں: ہمارے نزدیک یہ متفقہ امر ہے کہ خریدار اگر غلام کے مال کی شرط لگا دے تو وہ اُسی کا ہوگا خواہ نقد ہو، سامان ہو یا قرض ہو۔ روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ أعْتَقَ غُلامًا فَمالهُ لَهُ إلاّ أنْ يَستَثْنِيَه سَيّدُهُ

(جس نے کوئی غلام آزاد کیا تو اس کا مال اسی کو ملے گا الا یہ کہ اس کا آقا اس کا استثناء کر دے)

امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے کہ غلام اور اس کے مال کو درہم کے عوض خرید لے اگر چہ غلام کا مال چند درہم ہو یا اس میں درہم وں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اس کے برخلاف رائے ظاہر کی ہے جبکہ غلام کا مال نقد ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ غلام اور اس کا مال ایسا ہے جیسے کسی نے دو چیزیں بیچی ہوں، ان میں وہی چیزیں جائز ہیں جو تمام سودوں میں جائز ہوتی ہیں۔

سودے میں خریدار اگر غلام کے کسی مال کی شرط رکھے تو اس کے حکم میں اصحاب مالک نے اختلاف کیا ہے۔ ابن القاسم کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ اشہب کہتے ہیں کہ غلام کے بعض مال کی شرط رکھنا جائز ہے۔ بعض مالکیہ نے تفریق کی ہے کہ اگر اس نے غلام کی خریداری نقد موجود سے کی ہے اور غلام کے مال میں نقد موجود ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ اس سے درہم کو درہم اور سامان کے عوض بیچنا لازم آئے گا اور اگر غلام کی خریداری سامان تجارت سے کی ہے یا غلام کے مال میں درہم نہیں ہے تو یہ سودا جائز ہے۔ ابن القاسم نے بعض مال کو جو ناجائز قرار دیا ہے تو اس کی وجہ تابیر کے بعد کھجور کے درخت کے پھل سے اسے مشابہ قرار دینا ہے۔ اشہب کے قول کی توجیہ جز و کو کل سے تشبیہ دینا ہے۔

اس باب میں غیر منطوق مسائل بہت ہیں جو ہمارے قصد وارادہ سے خارج ہیں۔ ایک مشہور مسئلہ اضافہ و کمی کا ہے جو قیمت میں واقع ہو جاتی ہے جبکہ باہمی رضامندی سے فریقین میں معاہدہ طے پا چکا ہو یعنی جو قیمت طے ہوئی ہے خریدار اس سے زیادہ یا کم فروخت کنندہ کو ادا کرے تو کیا اس پر قیمت کا حکم لگے گا یا نہیں؟ فرق کا فائدہ یہ ہے کہ جن فقہا نے اضافہ و کمی کو قیمت سے متعلق کیا انہوں نے استحقاق کے طور پر اس کو لوٹانا واجب قرار دیا اور عیب کی وجہ سے مسترد کرنے کا اصول نافذ کیا۔ یہی معاملہ اُن حضرات کا بھی ہے جنہوں نے اسے پہلی قیمت کے حکم میں رکھا ہے اگر وہ بیع فاسد ہے۔ جن فقہا نے قیمت سے متعلق نہیں کیا انہوں نے کچھ واجب نہیں قرار دیا۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ اضافہ یا کمی قیمت سے متعلق ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اضافہ شفیع کے حق میں ثابت نہیں ہے نہ بیع مرابحہ میں ثابت ہے بلکہ حکم پہلی قیمت کا لگے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اضافہ اور کمی کا تعلق قیمت سے ہے ہی نہیں۔ یہ ہبہ کے حکم میں ہے

اضافہ کی قیمت سے ملانے والوں کی دلیل یہ آیت ہے:

وَلاَ جُناحَ علَیکُم فِیمَا تَرا ضیتُم بِهِ مِنْ بعدِ الفَرِیضَةُ (النساء: ۲۴)

(البتہ مہر کی قرارداد ہو جانے کے بعد آپس کی رضامندی سے تمہارے درمیان اگر کوئی سمجھوتہ ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔)

فقہا کہتے ہیں کہ جب مہر کے اضافہ کو مہر ہی سے متعلق کیا گیا ہے تو بیع میں یہ اضافہ قیمت ہی سے متعلق ہوگا۔ فریق ثانی کا استدلال یہ ہے کہ علما اس پر متفق ہیں کہ اضافہ شفعہ میں قیمت سے ملحق نہ ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ کہ جن حضرات کی یہ رائے ہوئی کہ عقد اول منعقد ہو چکا، انہوں نے اضافہ کو ہبہ تصور کیا اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ اس نے پہلے عقد کو فسخ کر دیا ہے اور دوسرے کو قائم کیا ہے انہوں نے اسے قیمت میں شمار کیا ہے۔

موضوع رابعہ

قیمت میں فریقین کا اختلاف

بیع میں تو فریقین متفق ہوں مگر قیمت کی مقدار میں ان کی درمیان اختلاف ہو گیا ہو اور کوئی واضح ثبوت نہ ہو تو فقہا اس پر متفق ہیں کہ دونوں حلف اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ البتہ تفصیل میں اختلاف ہے یعنی وہ زمانہ اور وقت کیا ہے جس میں حلف اٹھانے اور فسخ کرنے کا حکم دیا جائے گا؟ امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کہتی ہے کہ فریقین حلف اٹھائیں گے اور فسخ کریں گے جب تک کہ سامان فوت نہ ہوا ہو۔ اگر وہ ختم ہو گیا ہے تو خریدار قسم کھائے گا اور اسی کی بات معتبر ہوگی۔ امام شافعی، محمد بن الحسن (امام ابوحنیفہ کے شاگرد) اور اشہب مالکی کہتے ہیں کہ ہر وقت فریقین حلف اٹھا سکتے ہیں امام مالک سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت کے مطابق قبضہ سے پہلے فریقین حلف اٹھائیں اور فسخ کر دیں اور قبضہ کے بعد خریدار کی بات معتبر ہوگی۔ دوسری روایت امام ابوحنیفہ کی تائید میں ہے۔ یہ ابن القاسم کی روایت ہے۔ پہلی روایت اشہب کی تھی۔ ان کے نزدیک سامان فوت ہوتا ہے بازار کی تبدیلی سے اور سامان میں اضافہ اور کمی سے۔ داؤد اور ابوثور کہتے ہیں کہ ہر حال میں خریدار کی بات معتبر ہوگی۔ زفر بھی یہی کہتے ہیں الا یہ کہ قیمت کی جنس میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوا ہو۔ اس صورت میں ان کے نزدیک فریقین حلف اٹھائیں اور فسخ کر دیں۔ اس میں فقہا کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر قیمت یا سامان کی جنس بدل جائے تو واجب باہمی حلف اور فسخ ہی ہے۔

قیمت کی تعداد میں اختلاف کی بنا پر حلف باہمی اور فسخ کی جو رائے فقہا نے قائم کی ہے وہ حدیث ابن مسعودؓ کی وجہ سے ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أيُّما بَيِّعَينِ تَبايَعافَالقولُ قولُ البائعِ أوْيَترادّانِ

(فریقین آپس میں جو بیع بھی کریں بات بیچنے والے کی معتبر ہوگی یا دونوں رد کر دیں۔)

جن حضرات نے اس حدیث کو فسخ پر اور اس کے عام ہونے پر محمول کیا اُن کی رائے ہوئی کہ ہر حال میں فریقین حلف اٹھائیں اور فسخ کر دیں۔ اُن کے نزدیک اس کی علت یہ ہے کہ ایک بیک وقت مدعی بھی ہے اور مدعیٰ علیہ بھی، جن فقہا کے نزدیک حدیث کو اس حالت پر محمول کرنا واجب ہے جس میں خریدار اور فروخت کنندہ کا دعوی یکساں ہو اُن کی رائے یہ ہے کہ اگر سامان پر قبضہ کر لیا ہے یا وہ فوت ہو گیا ہے تو قبضہ خریدار کے لیے گواہ اور اس کی صداقت کے لیے شبہ بن گیا ہے اور قسم کھانا اُسی پر واجب ہے جس کے دعویٰ میں زیادہ شبہ ہو۔ قسموں کے معاملہ میں امام مالک کا اصول یہی ہے، اسی لیے بعض مواقع پر وہ مدعی پر قسم کھانا واجب قرار دیتے ہیں اور بعض مواقع پر مدعا علیہ پر۔ قسم کھانا اسی پر واجب ہے جس کے بارے میں شبہ قوی تر ہوتا ہے بعض مواقع پر مدعی کے بارے میں شبہ زیادہ ہوتا ہے اور اس وقت مدعی کے لیے قسم کھانا ضروری ہوگا۔ جن فقہا نے خریدار کی بات کو معتبر مانا ہے، اُن کی رائے ہے کہ بیچنے والا خریدار کے خریدنے کا معترف اور قیمت کے کسی حصہ کے سلسلہ میں اس کے خلاف دعویٰ کر رہا ہے۔ داؤد اور ان کے ہم نواؤں نے حدیث ابن مسعودؓ کو مسترد کر دیا ہے کیوں کہ وہ منقطع ہے۔ اسی لیے بخاری و مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ امام مالک نے اس کی تخریج کی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر فریقین قسم کھانے سے انکار کر دیں تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ آپ کا دوسرا قول ہے کہ فروخت

کنندہ کی بات معتبر ہوگی۔اسی طرح جو شخص قسم کھانے میں پہل کرے تو اس کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔مشہور قول حدیث کے مطابق فروخت کنندہ کو معتبر سمجھنے کا ہے اگر فسخ ہوگیا ہو تو اب فریقین میں سے کسی کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے ساتھی کی بات مان لے؟اس میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔

چوتھی قسم

فاسد بیع کا حکم

بیع کے مشترکہ مباحث کی یہ چوتھی قسم ہے اور اس میں بیع فاسد کا حکم بیان ہوگا جبکہ یہ بیع واقع ہو چکی ہو۔ہم کہتے ہیں کہ علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ فاسد بیع جب واقع ہوگئی ہو اور اس میں کسی نئے سودے کے انعقاد کی وجہ سے نمو وارتقا کی بنا پر نقصان کے سبب یا بازار کی تبدیلی کی وجہ سے سامان فوت نہ ہوا ہو تو بیع رد ہو جائے گی یعنی بیچنے والا قیمت کو اور خریدنے والا سامان کو واپس کرے گا۔

البتہ فقہا کا اس صورت میں اختلاف ہے کہ سامان پر قبضہ ہو گیا ہو اور آزادی، ہبہ، بیع، رہن وغیرہ کے ذریعہ اس میں تصرف ہو گیا ہو تو کیا یہ فوت شدہ شمار ہوگا جس کی قیمت ادا کرنا واجب ہو؟ اسی طرح اگر سامان میں ترقی ہوگئی ہے یا کوئی کمی آ گئی ہے تو یہ بھی اختلافی ہے۔امام شافعی کی رائے ہے کہ بیع فاسد میں یہ چیزیں فوت شمار نہیں ہوں گی نہ ملکیت کا شبہ موجود ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ یہ سب فوت ہیں اور قیمت کی ادائیگی واجب ہے۔البتہ ابن وہب نے ربا کے سلسلہ میں ان سے روایت کی ہے کہ یہ فوت نہیں ہے۔اسی طرح کا قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔امام مالک کے نزدیک بیع فاسد کی دو قسمیں ہیں: حرام اور مکروہ حرام بیع فاسد کی صورت میں اگر سامان فوت ہو جائے تو قیمت واجب ہے مگر وہ سامان اگر فوت ہوا ہے تو ان کے نزدیک وہ صحیح ہے بسا اوقات بعض فاسد بیع محض قبضہ کی وجہ سے ان کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہیں کیوں کہ اس میں کراہت ہلکی ہوتی ہے شوافع بیع فاسد کو ربا والی بیع سے اور غرر والی بیع سے مشابہ قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ عین حرام بیع ہے جس طرح شراب اور خنزیر کی بیع عین حرام ہے۔عین حرام میں ان کے ہاں فوت کا تصور نہیں ہے۔امام مالک ان امور میں ممانعت کی وجہ عدم انصاف کو قرار دیتے ہیں یعنی ربا اور غرر میں انصاف نہیں ہوتا اگر سامان فوت ہو جائے تو اس میں عدل وانصاف کا تقاضا قیمت کی واپسی ہو،اس لیے کہ قبضہ کے وقت سامان کی قیمت ایک ہزار تھی اور اب واپسی کے وقت اس کی قیمت پانچ سو رہ گئی ہے یا اس کے برعکس صورت بھی ہو سکتی ہے۔اسی لیے امام مالک بیع فاسد میں حوالہ بازار کو فوت تصور کرتے ہیں۔بیع اور قرض ساتھ ساتھ ہونے کی صورت میں امام مالک کی رائے ہے کہ اگر سامان فوت ہو جائے اور فروخت کنندہ ہی نے قرض بھی دیا ہے تو خریدار قیمت واپس کرے گا بشرطیکہ وہ مجموعی قیمت سے زیادہ نہ ہو کیوں کہ خریدار قرض کی وجہ سے قیمت ادا کر چکا ہے،اب عدل کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ وہ اس سے زیادہ لوٹائے۔اور اگر خریدار نے فروخت کنندہ کو قرض دیا ہے تو قرض کی وجہ سے اس نے قیمت خود ہی کم لگائی ہے۔جب خریدار پر قیمت کی واپسی واجب ہوئی تو وہ جو رقم لوٹائے وہ قیمت سے کم نہ ہو۔ان سودوں کی حقیقت یہ ہے کہ ان میں معاوضہ ہے جبکہ قرض میں تعاون باہمی کا جذبہ کارفرما ہے۔امام مالک کے ہاں ان معاملات میں سب سے زیادہ تفقہ پایا جاتا ہے۔

علما کے ہاں اس امر میں اختلاف ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر قرض کی شرط نہ مانے تو کیا بیع درست ہوگی یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ، امام

شافعی اورتمام علما کہتے ہیں کہ بیع فسخ ہو جائے گی۔امام مالک اوران کے اصحاب کی رائے ہے کہ بیع فسخ نہیں ہوگی۔البتہ ابن عبدالحکم اسے فسخ قرار دیتے ہیں۔امام مالک سے ایک قول جمہور کی حمایت میں منقول ہے۔جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت ممنوع کے فاسد ہونے کی دلیل ہے۔جب بیع فاسد واقع ہوگئی تو اس شرط کے رفع ہو جانے سے وہ صحیح نہیں ہوسکتی جس کی جہت سے فساد واقع ہوا ہے جس طرح شے کے فاسد ہونے کے بعد محسوس چیزوں میں مفسد سبب کے رفع ہونے سے اس کی اصل حالت واپس نہیں آسکتی۔ روایت ہے کہ محمد بن احمد بن سہل البرمکی نے یہ مسئلہ اسماعیل بن اسحٰق مالکی سے پوچھا: قرض اور بیع کے درمیان اور اس صورت کے درمیان کیا فرق ہے کہ ایک شخص نے سو دینار اور ایک مشکیزہ شراب میں ایک غلام فروخت کیا۔جب دونوں میں سودا طے پا گیا تو اس نے کہا میں مشک شراب کو خیرباد کہتا ہوں۔یہ بیع تمام علما کے نزدیک فسخ ہو جائے گی تو اسی طرح قرض والی بیع کا معاملہ ہوگا۔انہوں نے جو جواب دیا اس کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے۔اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔

اب فاسد بیع کے اصول، صحیح بیع کے اصول اور صحیح بیع کے احکام کے اصولی مسائل اور تمام بیوع یا بیشتر بیوع پر حاوی فاسد احکام کے مشترکہ اصول سب زیر بحث آ چکے، اس لیے ان چاروں اجناس کی ایک ایک جنس کے مخصوص مسائل پر گفتگو باقی ہے۔ہم صرف اصولی نوعیت، کی چیزوں سے بحث کریں گے۔

کتابُ الصّرف

چونکہ اس بیع کے ساتھ دو شرطیں مخصوص ہیں: ایک نسیئہ کا نہ ہونا یعنی فوری ادائیگی اور دوسری تفاضل کی عدم موجودگی یعنی مثل ہونے کی شرط اس لیے اس کتاب پر بحث پانچ جنسوں میں منقسم ہے:

۱۔ کیا نسیئہ ہے اور کیا نسیئہ نہیں ہے

۲۔ مثل کیا ہے اور کیا نہیں ہے، ان دونوں جنسوں کی مختلف فصلیں ہیں اور اسی لیے ان میں اختلاف بھی ہے۔

۳۔ اگر یہ بیع کسی ایسی صورت میں واقع ہوگئی ہو جس میں اختلاف ہے تو کیا یہ نسیئہ یا تفاضل کا یا دونوں کا ذریعہ ثابت ہوگی اُن لوگوں کے نزدیک جو ذرائع کے قائل ہیں یعنی امام مالک اور ان کے اصحاب؟ یہ بھی اصل کی طرح دو قسموں میں منقسم ہے۔ یعنی تیسری اور چوتھی جنس اسی میں شامل ہے۔

۵۔ اس بیع کے احکام کی خصوصیات اس جہت سے کہ دونوں شرطیں (نسیئہ اور تفاضل کا نہ ہونا) اس میں معتبر ہیں۔ یہ بیع ان دونوں شرائط کی وجہ سے دوسری اقسام بیع سے احکام میں مختلف ہے۔

اگر آپ ان تمام کتابوں پر غور کریں جو کتاب الصرف کے نام سے اس مسئلہ سے بحث کرتی ہیں تو آپ دیکھیں گے کہ ان سب کے مباحث انہی پانچ اجناس کے گرد گھومتے ہیں یا ان سے تشکیل شدہ امور سے تعرض کرتے ہیں، سوائے ان مسائل کے جن کو یہ لوگ اسی کتاب میں داخل کر دیتے ہیں حالانکہ اُن کا تعلق اس کتاب سے نہیں ہوتا جیسے مالکیہ نے کتاب الصرف میں بہت سے ایسے مسائل شامل کر دیئے ہیں جو قرض کے تقاضوں سے متعلق ہیں مگر چونکہ اُن میں سے فاسد معاملہ کا تعلق نسیئہ یا تفاضل میں سے کسی اصول سے تھا، اس لیے انہوں نے اسے بھی اسی کتاب میں داخل کر دیا جیسے قائمہ، مجموعہ اور فرادیٰ کے مسائل اور ان کا باہمی تعلق مگر ہم نے ان مسائل کا تذکرہ پیش نظر رکھا ہے جو شرع میں منطوق ہیں یا اُن سے قریب ہیں اس لیے ہم اس کتاب میں ایسے سات مشہور مسائل کے ذکر پر اکتفار کریں گے، جو اصول کا کام دے سکیں اور ایک مجتہد کے کام آ سکیں کیوں کہ اس کتاب کی تصنیف کا مقصد یہ ہے کہ یہ ایک عالم کو اجتہاد کے مقام تک پہنچا دے بشرطیکہ علم نحو وصرف علم لغت اور فن اصول فقہ کی کافی معلومات اسے حاصل ہوں۔ اس کے لیے اس کتاب کے مساوی یا اس سے کچھ کم علم کافی ہے اسی رتبہ پر پہنچ کر وہ فقیہ کہلایا جائے گا نہ یہ کہ مسائل فقہ یاد کر کے خواہ اُن کی تعداد اتنی زیادہ ہو جتنا یاد کرنا انسان کے بس میں ہو جیسا کہ ہم اپنے زمانے میں دیکھتے ہیں کہ آج کے خود ساختہ فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ سب سے بڑا فقیہ وہ ہے جو سب سے زیادہ مسائل حفظ کر لے۔ ان کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی سب سے ماہر خف ساز اسے سمجھے جس کے پاس

خف کا ڈھیر موجود ہو نہ کہ خُف بنانے کی قدرت رکھنے والا یہ بالکل واضح ہے کہ خف کا انبار لگانے کے باوجود ایسا انسان اس کے پاس آ سکتا ہے جس کے پاؤں کے سائز کا خف اس کے پاس نہ ہو پھر وہ لازماً خف ساز کی طرف رجوع کرے گا اور خف ساز وہی ہو گا جو ہر سائز کا خف تیار کر سکے۔ اس وقت کے اکثر فقیہان کی یہی مثال ہے۔

ہم اب اس راہ سے نکل کر ان مسائل کا تذکرہ کریں گے جن کا ہم نے وعدہ کیا ہے۔

پہلا مسئلہ:

علما کا اس امر پر اجماع ہے کہ سونے کے بدلے سونے کو اور چاندی کے بدلے چاندی کو بیچنا جائز نہیں ہے، مگر جبکہ وہ برابر برابر اور آمنے سامنے لین دین ہو البتہ حضرت ابن عباسؓ اور ان کے مکی پیروان کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ اسے کمی بیشی کر کے بیچنا جائز قرار دیتے ہیں اور صرف ادھار کی ممانعت کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کی دلیل وہ روایت ہے جو انہوں نے اسامہ بن زیدؓ کے واسطہ سے نبی ﷺ سے بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لاَرِبَا إلاّفي النَّسِيئَةِ

(ربا صرف اُدھار میں ہے۔)

یہ ایک صحیح حدیث ہے حضرت ابن عباسؓ نے اسی حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے اور ربا صرف ادھار میں تسلیم کیا ہے۔

جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے نافع سے انہوں نے ابوسعید خدریؓ سے بیان کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لاتَبيعُوا الذّهَبَ بِالذّهب إلاّ مِثْلاً بِمثل وَلاتُشفُوا بعْضَها عَلیٰ بَعْضٍ وَلا تَبِعُوا الفِضَّةَ بالفِضَّةِ إلاّ مِثْلاً بِمثْلٍ وَلاتُشفُوا لَبعْضَها عَلیٰ بَعْضٍ وَلاتَبِيعُوا مِنهَا شَيئًا غَائِبًا بِنَاجِزٍ

(سونے کو سونے کے عوض نہ بیچو مگر برابر برابر اور اسے دوسرے سے کم بیش نہ کرو۔ چاندی کو چاندی کے عوض نہ بیچو مگر برابر برابر اور ایک کو دوسرے پر کم بیش نہ کرو اور ان میں سے کوئی چیز غائب کے عوض موجود کو نہ فروخت کرو۔)

یہ اس باب کی روایات میں صحیح ترین حدیث ہے اور حدیث عبادہ بن الصامتؓ بھی اس باب میں صحیح ہے چنانچہ جمہور نے ان احادیث پر عمل کیا کیونکہ اس مسئلہ میں ان کی حیثیت نص کی ہے۔ حدیث ابن عباسؓ نص نہیں ہے کیوں کہ اس روایت میں دو طرح کے الفاظ ہیں۔ ایک کے الفاظ ہیں کہ

إنّما الرّبافي النَّسِيئَةِ

(ربا تو نسیئہ ہی میں ہے۔)

اس حدیث سے تفاضل (کمی بیشی کرنا) کا جواز دلیل خطاب ہی سے نکلتا ہے اور دلیل خطاب کمزور ہے خاص طور سے جبکہ وہ نص سے متصادم ہو دوسری روایت کے الفاظ ہیں

لاَرِبَاإلاّفي النَّسِيئَة

(ربا نہیں ہے مگر نسیئہ میں۔)

اس کے الفاظ قوی تر ہیں کیوں کہ اس کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ جو نسیئہ کے علاوہ ہے وہ ربا نہ ہو مگر اس حدیث میں اس کا احتمال

ہے کہ چونکہ نسیہ ہی میں زیادہ ربا کا معاملہ ہوتا ہے اس لیے یہ الفاظ استعمال کئے گئے۔ چونکہ یہ احتمالی ہے اور اوپر کی حدیث نص ہے اس لیے موخر الذکر کی ایسی تاویل ضروری ہے جس سے دونوں میں جمع وتطبیق درست ہو سکے۔

جمہور فقہا کا اجماع ہے کہ سونے چاندی کی زرہ ڈھال اور زیور کمی بیشی کے ساتھ ایک دوسرے کے عوض فروخت کرنے کی ممانعت میں برابر ہیں کیوں کہ گزشتہ احادیث بالکل عام ہیں البتہ حضرت معاویہ ڈھال اور زیور میں تفاضل کو جائز قرار دیتے تھے کیوں کہ اس میں ڈھالنے کے عمل کا اضافہ ہو گیا ہے۔ امام مالک کی بھی مختلف رائے ہے۔ آپ سے ایک آدمی کے بارے میں سوال کیا گیا جو دار الضرب چاندی لے کر آتا ہے وہ ذِمّہ داروں کو ڈھالنے کی اُجرت دیتا ہے اور ان سے چاندی کے وزن کے برابر درہم و دینار وصول کرتا ہے تو اس کا حکم کیا ہو گا؟ آپ نے کہا: اگر یہ سہولت اور نرمی کی ضرورت کے تحت ہوا ہے تو میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان کے اصحاب میں سے ابن وہب نے اور عیسیٰ بن دینار نے اس کا انکار کیا ہے اور جمہور علما نے بھی۔ امام مالک نے ناقص دینار کے تبادلہ کو اس کے وزن کے برابر دینار سے یا دو دیناروں سے جائز قرار دیا ہے۔ اس تعداد کے بارے میں اصحاب مالک میں اختلاف ہے جس میں تبادلہ معروف کے مطابق جائز ناجائز ہے۔

دوسرا مسئلہ:

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ تلوار اور آراستہ مصحف کو چاندی کے عوض فروخت کیا جائے اور اس میں چاندی کا کام ہو، یا سونے کے عوض فروخت کیا جائے اور اس میں سونے کا کام ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ چاندی کو چاندی کے عوض اور سونے کو سونے کے عوض فروخت کرنے میں مثل کی جو شرط رکھی گئی ہے وہ یہاں نامعلوم ہے۔ امام مالک کہتے ہیں، اگر اس میں موجود سونے یا چاندی کی قیمت ایک تہائی یا اس سے کم ہے تو یہ بیع جائز ہے یعنی چاندی کے عوض اگر وہ آراستگی چاندی سے ہوئی ہے اور سونے کے عوض اگر وہ آراستگی سونے سے ہوئی ہے ورنہ یہ بیع جائز نہیں ہے گویا اُن کی رائے ہے کہ اگر چاندی اتنی قلیل ہو کہ وہ بیع میں مقصود نہ بن سکے اور اس کی حیثیت گویا ہبہ کی ہو جائے تو یہ جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کی اصحاب کہتے ہیں کہ چاندی سے آراستہ تلوار کو چاندی کے عوض فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ چاندی تلوار کی چاندی سے زیادہ ہو، اسی طرح سونے سے آراستہ تلوار کی فروخت کا معاملہ ہے کیوں کہ فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ تلوار کی چاندی یا سونے کی مثل خریدار کی چاندی یا سونے کی شکل میں موجود ہے اور جو فاضل ہے وہ تلوار کی قیمت ہے۔

امام شافعی کی دلیل احادیث کا عموم ہے اور حدیث فضالہ بن عبداللہ انصاریؓ کا نص ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں خیبر میں ایک قلادہ پیش کیا جس میں سونا اور ہیرا لگا ہوا تھا۔ مال غنیمت کے ایک حصہ کے طور پر اسے بھی فروخت کیا جا رہا تھا۔ اللہ کے رسول نے حکم دیا کہ جو سونا اس میں لگ رہا ہے اسے نکال لیا جائے پھر آپؐ نے فرمایا:

الذّھبُ بِالذّھب وزنًا بوزنٍ

(سونا سونے کے عوض فروخت ہوگا برابر برابر وزن کر کے۔)

اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت معاویہ نے بغیر کسی قید وشرط کے اسے جائز قرار دیا ہے۔ حضرت ابوسعیدؓ نے اس

پر اظہار نکیر کیا ہے اور فرمایا ''میں اس زمین میں رہائش نہیں کر سکتا جہاں آپ موجود ہوں'' اس لیے کہ وہ خود راوی حدیث ہیں۔

تیسرا مسئلہ:

علما نے اتفاق کیا ہے کہ مبادلہ کی شرط یہ ہے کہ ادائیگی فوری ہو۔ البتہ اس زمانہ کی تعیین کرنے والی حد کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ مبادلہ فوری مانا جائے گا جب تک کہ فریقین جدا نہ ہوں خواہ قبضہ فوراً ہو گیا ہو یا موخر ہو گیا ہو۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اگر مجلس میں قبضہ موخر ہو گیا تو مبادلہ باطل ہو گا خواہ دونوں جدا نہ ہوئے ہوں۔ انہوں نے باہمی وعدہ کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اختلاف کا سبب رسول اللہ ﷺ کے اس قول کے مفہوم میں اختلاف ہے کہ إلّا هَاءَ وَهَاءَ کا مطلب کیا ہے۔ یہ قلیل وکثیر سے بدل جائے گا جن فقہا نے یہ معنی سمجھا کہ یہ الفاظ اس کے لیے موزوں ہیں جو مجلس سے رخصت نہ ہوا ہو یعنی اُس پر اطلاق کیا جائے گا کہ ''اس نے اتنا اور اتنا فروخت کر دیا ہے'' انہوں نے یہ فیصلہ دیا کہ مجلس میں تاخیر جائز ہے اور جن فقہا نے یہ سمجھا کہ الفاظ اسی وقت صحیح ہوں گے جبکہ مبادلہ کرنے والوں نے فی الفور قبضہ کیا ہو انہوں نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر مجلس میں قبضہ عقد سے موخر ہو گیا تو مبادلہ باطل ہو گیا کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ یہ مفہوم صرف (مبادلہ) میں حوالہ کے طور پر یا اختیار کے طور پر یا ضمانت کے طور پر جائز نہیں ہے۔ البتہ ابوثور سے منقول ہے کہ اس میں اختیار جائز ہے۔

مسلک مالکی میں اس تاخیر کے سلسلہ میں اختلاف ہے جس پر مبادلہ کرنے والے فریقین یا کوئی ایک فریق حاوی ہو، کبھی کہا گیا اس کا معاملہ اختیار جیسا ہے اور کبھی اس کی تردید کی گئی۔ اس کی تفصیلات ہیں جن کا تذکرہ اس کتاب میں مقصود نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ:

علما نے اس امر میں مختلف رائیں اختیار کی ہیں کہ ایک شخص دیناروں سے درہم کا مبادلہ کرے پھر ایک درہم اسے کھوٹا نظر آئے اور اسے واپس کرنا چاہے تو اس کا کیا حکم ہو گا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ مبادلہ گھٹ جائے گا۔ اگر دینار زیادہ ہیں تو درہم کی وجہ سے ایک دینار کم ہو جائے گا اگر درہم دینار پر بھاری ہے تو ایک دوسرا دینار کم ہو جائے گا اسی طرح دینار کا مبادلہ گھٹتا جائے گا۔ اور اگر کھوٹے درہم پر وہ راضی ہے تو مبادلہ میں کچھ باطل نہ ہو گا۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ کھوٹے درہم کی وجہ سے مبادلہ باطل نہ ہو گا اور اسے بدلنا جائز ہو گا اِلّا یہ کہ کھوٹ آدھے درہموں یا اُن سے زیادہ میں ہو اگر انہیں رد کر دیا تو اُن میں مبادلہ باطل ہو گا۔ ثوری کہتے ہیں کہ اگر کھوٹے واپس کر دیئے ہیں تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو ان کے بدلے میں دوسرے درہم لے لے اور چاہے اسی کے بقدر دینار میں شریک ہو جائے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ لوٹانے سے مبادلہ باطل نہ ہو گا خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ ابن وہب مالکی مبادلہ میں تبدیلی کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ مبادلہ میں مہلت پر غلبہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا خاص طور سے بعض میں یہ غیر موثر ہے۔ یہ اچھی رائے ہے کھوٹ کی وجہ سے مبادلہ کے باطل ہونے میں امام شافعی کے دو اقوال ہیں، اس طرح فقہا کے چار اقوال ہو گئے:

۱۔ لوٹانے پر مبادلہ مطلق باطل ہو جائے گا

۲۔ مبادلہ ثابت ہے اور بدل واجب ہے

۳۔ قلیل اور کثیر میں فرق ہے

۴۔ کھوٹے کو بدلنے یا اس کا شریک ہونے کا اختیار حاصل ہے

ان تمام اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مبادلہ میں تاخیر کا غلبہ موثر ہے یا نہیں؟ اور اگر موثر ہے تو کیا یہ قلیل میں موثر ہے یا کثیر میں؟ اگر کمی کا وجود ہو تو اس میں مسلک مالکی میں اضطراب پایا جاتا ہے، کبھی وہ کہتے ہیں کہ اگر کمی پر وہ راضی ہے تو مبادلہ جائز ہے اور اگر بدل کا مطالبہ کردے تو مبادلہ گھٹ جائے گا گویا کھوٹے درہم پر قیاس کیا ہے۔ اور کبھی کہتے ہیں کہ مبادلہ باطل ہوگا خواہ وہ راضی ہو، یہ کمزور موقف ہے۔

علما کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ بعض مبادلہ پر قبضہ کرلے اور بعض موخر ہو جائے یعنی فوری مبادلہ واقع ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے کہ پورا مبادلہ باطل ہوگا، یہ امام شافعی کا قول ہے۔ ایک قول ہے کہ صرف موخر باطل ہوگا یہ امام ابوحنیفہ محمد اور ابو یوسف کا قول ہے۔ مسلک مالکی میں دونوں اقوال موجود ہیں۔

بنائے اختلاف یہ ہے کہ ایک ہی سودا جس میں حرام اور حلال کی آمیزش ہو پورا حرام ہوگا یا صرف حرام باطل ہوگا؟

پانچواں مسئلہ:

علما کا اجماع ہے کہ سونے کے عوض سونا اور چاندی کے عوض چاندی فروخت کرتے وقت رطل سے باہم وزن کرنا جائز ہے اگرچہ عدد مختلف ہو کیوں کہ وزن تو ایک ہی ہے اور یہ اُس وقت ہوگا جبکہ دونوں سونوں کی صفت ایک ہو۔ دو مقامات میں رطل کے وزن سے تولنے میں علما نے اختلاف کیا ہے: ایک یہ کہ دونوں سونوں کی صفت الگ الگ ہو۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ ایک سونا دوسرے سے کم ہو اور وہ کچھ سامان یا درہم مزید دینا چاہتا ہو بشرطیکہ رطل کا وزن سونے کے لیے ہو یا مزید سونا دینا چاہے جبکہ رط کا وزن درہم کے لیے ہو۔ امام مالک کہتے ہیں: پہلی صورت کا جہاں تک معاملہ ہے وہ یہ کہ عمدہ اور خراب ہونے میں رطل سے وزن کرنے والی چیز کی جنس مختلف ہو۔ وہ ایک سونا کی صنف کے بدلہ میں دونوں میں سے کسی ایک کو رطل سے وزن کیا اور دوسرے نے دو سونے نکالے، ایک اس صنف سے بہتر اور دوسرا اس سے ردی ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر صنف واحد دونوں سونوں سے ہے یعنی جو اس نے نکالا ہے وہ دوسرے کے نکالے ہوئے دونوں مختلف سونوں سے بیک وقت بہتر ہے یا ردی ہے یا ایک کی مثل ہے اور دوسرے سے بہتر ہے تو رطل سے وزن کرنا جائز ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر دونوں سونے مختلف ہیں تو یہ رطل سے وزن کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور تمام فقہائے کوفہ و بصرہ سے جائز مانتے ہیں۔

امام مالک کے منع کرنے کی دلیل تہمت ہے۔ اور اس کا آخری تعلق سد ذرائع سے جا ملتا ہے۔ یہ تہمت اور الزام ممکن ہے کہ رطل سے وزن کرنے والا دونوں سونوں کی کمی بیشی کر کے بیچنا چاہتا ہو گویا اس نے درمیانی درجہ کا ایک حصہ خراب درجہ سے اکثر کے عوض دیا ہے یا اعلیٰ درجہ میں سے اس سے کم کے عوض دیا ہے اور اس سے سونے کو سونے کے عوض کی بیشی کے ساتھ فروخت کرنے کا ذریعہ نکال

لیا ہے۔اس کی مثال یوں ہے کہ ایک انسان نے دوسرے سے کہا مجھ سے درمیانی درجہ کے پچیس مثقال اعلیٰ درجہ کے بیس مثقال کے عوض لے لو۔اس نے کہا۔یہ ہمارے لیے جائز نہیں ہے۔البتہ میں تمہیں اعلیٰ درجہ کے بیس اور ادنی درجہ کے دس مثقال دوں گا اور تم مجھے درمیانی درجہ کے تیس مثقال دے دو۔یہ دس ادنیٰ درجہ کے مثقال تمہارے پانچ کے مقابل میں ہوں گے اور یہ بیس درمیانی درجہ کے مثقال تمہارے اعلی درجہ کے بیس مثقال کے مقابل ہوں گے۔

امام شافعی کی دلیل قیمت میں موجود تفاضل کا اعتبار کرنا ہے۔اور امام ابوحنیفہ کی دلیل دونوں سونوں میں وزن کے وجود کا اعتبار کرنا ہے۔انہوں نے سدذرائع کا قول رد کر دیا ہے۔

رطل سے مبادلہ کرنے میں جو اختلاف ہے وہی اُس مبادلہ میں بھی ہے جو عدد کے ذریعہ ہوتا ہے یعنی جبکہ دو یا متعدد سونوں کی عمدگی میں اختلاف ہو رطل سے وزن کرنے میں اگر کوئی کمی واقع ہو جائے اور دوسرا شخص کوئی ایسی چیز دے کر تلافی کرے جس میں ربا ہو یا جس میں ربا نہ ہو تو یہ اختلاف بھی اسی سے ملتا جلتا ہے جیسے ایک فریق رطل سے وزن کر کے سونے کے بدلے سونا دے مگر ایک سونا دوسرے سے کم ہو جائے جس کا سونا کم ہے وہ اس کے بدلے کوئی سامان یا درہم ادا کرے تو امام مالک، امام شافعی اور لیث کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اور رطل سے لین دین فاسد ہے۔امام ابوحنیفہ اور علمائے کوفہ نے ان سب صورتوں کو جائز قرار دیا ہے۔

احناف کی دلیل دونوں سونوں میں مثل کی موجودگی کو مقدار ماننا ہے اور فاضل کا باقی رہنا سامان کے مقابل میں ہے۔امام مالک کی دلیل یہ تہمت ہے کہ اس سے سونے کو سونے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنے کا راستہ کھل جائے گا۔امام شافعی کی دلیل فاضل کی وجہ سے کیل وزن یا عدد میں مثل کا نہ ہونا ہے اسی طرح کا اختلاف اس وقت بھی ہے جبکہ عدد سے مبادلہ ہو۔

چھٹا مسئلہ:

علما نے اس مسئلہ میں بھی اختلاف کیا ہے کہ دو افراد ہوں، اُن میں سے ایک کا دوسرے پر کچھ دینار واجب ہو اور دوسرے کا پہلے پر کچھ درہم واجب ہو۔کیا دونوں بطور ذِمّہ باہم مبادلہ کر سکتے ہیں؟ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے جبکہ دونوں کی مدت ایک ساتھ واقع ہو۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہر صورت میں جائز ہے۔امام شافعی اور لیث کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے خواہ دونوں کی مدت ایک ساتھ واقع ہو۔

اسے جائز نہ کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ غائب کے بدلے غائب کا سودا ہے۔جب فوری ادائیگی کے بدلے غائب کا سودا جائز نہیں ہے تو غائب کے بدلے غائب کا سودا بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔امام مالک نے اس میں دونوں مدتوں کے وقوع کو فوری ادائیگی کے بدلے فوری ادائیگی کے قائم مقام قرار دیا۔انہوں نے اس کی شرط اس لیے رکھی کہ مبادا یہ قرض کی قبیل میں آ جائے۔امام شافعی کی حمایت اصحاب مالک میں سے ابن وہب اور ابن کنانہ نے کی ہے۔

اسی سے ملتا جلتا اختلاف اس امر میں بھی ہے کہ مبادلہ جائز ہے یا نہیں اُس چیز کا جو اُن دونوں کے پاس نہیں ہے جبکہ مجلس سے رخصت ہونے سے پہلے ایک شخص دوسرے کو ادا کر دے جیسے دونوں مجلس میں قرض کی درخواست کریں اور جدا ہونے سے پہلے اُس پر دونوں قابض ہو جائیں تو امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کہا ہے اور ابن القاسم نے طرفین سے وقوع کی حالت میں اسے

مکروہ قرار دیا ہے مگر جب قرض کی درخواست صرف ایک جانب سے ہو تو اسے ہلکا تصور کیا ہے۔ زفر کہتے ہیں کہ یہ اُسی صورت میں جائز ہے جبکہ ایک طرف سے ہو۔

اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ کسی شخص پر ایک مدت کے لیے کسی آدمی کے درہم واجب ہوں اور جب وہ مدت آ جائے تو کیا وہ آدمی سونا لے سکتا ہے یا اس کے برعکس صورت جائز ہو سکتی ہے؟ امام مالک کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے جبکہ قبضہ جدا ہونے سے پہلے ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ کا بھی مسلک ہے مگر انہوں نے اسے جائز مانا ہے خواہ مدت نہ آئی ہو علما کی ایک جماعت نے اسے جائز تسلیم نہیں کیا ہے خواہ مدت آ گئی ہو یا نہ آئی ہو۔ یہ صحابہ کرام میں سے حضرات ابن عباسؓ و ابن مسعودؓ کا مسلک ہے۔

اسے جائز کہنے والوں کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے۔ وہ کہتے ہیں ''میں بقیع میں اونٹوں کی تجارت کرتا تھا، دینار کے عوض بیچتا تھا اور درہم کے عوض لیتا تھا اور درہم کے عوض بیچتا تھا اور دینار لیتا تھا میں نے اس بارے میں اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ؐ نے فرمایا ''اس میں کوئی حرج نہیں جبکہ اُس دن کے نرخ کے مطابق ہو'' اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

لَا تَبِيْعُوْا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ

(غائب کو نقد کے عوض مت بیچو۔)

ساتواں مسئلہ:

مسلک مالکی میں ایک ساتھ بیع اور مبادلہ کے وقوع میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ اُسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے جبکہ ایک کی مقدار اکثر ہو اور دوسرا اس کا تابع ہو۔ خواہ مبادلہ ایک دینار کا ہو یا دیناروں کا ہو۔ ایک قول کے مطابق مبادلہ اگر ایک دینار کا ہے تو جائز ہے خواہ وقوع کی کوئی کیفیت ہو اور اگر مبادلہ اکثر میں ہے تو جائز ہونے میں ایک دوسرے کا تابع ہونے کا اعتبار ہوگا۔ اگر دونوں ایک ساتھ مقصود ہیں تو جائز نہیں ہے۔ اشہب نے بیع اور مبادلہ دونوں کو جائز کہا ہے اور یہ سب سے اچھا قول ہے کیوں کہ اس میں ربا یا غرر تک رسائی کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

کتابُ السّلم

اس کتاب میں تین ابواب ہیں:

باب (۱) سلم کا محل اور اس کی شرائط

باب (۲) بیع سلم کے تقاضے، اقالہ، تعجیل اور تاخیر

باب (۳) بیع سلم کے اختلافات

باب۔۱

بیع سلم کا محل اور اس کی شرائط

سلم کا محل:

علما کا اتفاق ہے کہ بیع سلم کا محل ہر وہ شے ہے جو قابل پیمائش یا قابل وزن ہو کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی مشہور حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں ''نبی ﷺ مدینہ تشریف لائے تو لوگ کھجوروں میں دو سالوں اور تین سالوں کا سلم کر رہے تھے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَن أسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي ثَمنٍ مَعْلُومٍ وَ وَزْنٍ مَعْلُومٍ إلیٰ أجلٍ معْلُومٍ

(جو اُدھار دینا چاہے وہ متعین قیمت میں، متعین وزن میں متعین مدت کے لیے ادھار دے۔)

اُن چیزوں میں بیع سلم کے ممنوع ہونے پر سب کا اتفاق ہے جو ذِمّہ میں ثابت نہیں ہیں جیسے گھر اور غیر منقولہ جائیداد بقیہ دوسرے سامانوں اور حیوانات کے بارے میں اختلاف ہے۔ داؤد اور ظاہری علما کے ایک گروہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ یہ ان سامانوں میں جائز ہے جو صفت اور شدت میں منضبط ہیں البتہ اختلاف اس میں ہے کہ صفت سے منضبط کون ہے اور کون منضبط نہیں ہے۔ اس اختلاف کے دائرہ میں حیوانات اور غلام آتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، اوزاعی اور لیث کہتے ہیں کہ ان دونوں میں بیع سلم جائز ہے صحابہ میں سے حضرت ابن عمرؓ کا یہی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ، ثوری اور اہل عراق کہتے ہیں کہ حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ صحابہ میں سے حضرت ابن مسعودؓ کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

اہل عراق کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ''نبی ﷺ نے حیوان میں ادھار معاملہ کرنے سے منع کیا ہے'' یہ حدیث فریق اول کے نزدیک ضعیف ہے۔ انہوں نے غالباً حیوان کے بدلے میں حیوان کی ادھار تجارت کی ممانعت سے بھی استدلال کیا ہے۔

حیوان میں بیع سلم کو جائز کہنے والے حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں ایک فوج تیار کرنے کا حکم دیا۔ اونٹ ختم ہو گئے تو آپؐ نے حکم دیا کہ وہ صدقہ کی اونٹنیوں کو لے لیں۔ چنانچہ انہوں نے صدقہ میں سے دو اونٹوں کے بدلے ایک اونٹ لے لیا'' اور حدیث ابورافعؓ بھی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ایک جوان اونٹ ادھار لیا تھا'' ان حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوان ذِمّہ میں ثابت ہے۔

سبب اختلاف دو چیزیں ہیں: ایک تو اس مفہوم کی احادیث میں تعارض ہے دوسری چیز یہ ہے کہ حیوان صفت سے منضبط ہے یا نہیں جن فقہا نے تخلیق صفات اور خاص طور سے نفسی صفات کے باہمی اختلاف پر نظر ڈالی انہوں نے کہا کہ حیوان منضبط نہیں ہے

اور جنہوں نے اُن کی باہمی مشابہت کے پہلوؤں پر نظر دوڑائی، انہوں نے حیوان کو منضبط قرار دیا۔

اسی طرح کا اختلاف انڈا اور دودھ کے بارے میں بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ انڈے میں بیع سلم کو جائز نہیں تسلیم کرتے اور امام مالک شمار کر کے اسے جائز کہتے ہیں: اسی طرح گوشت کے بارے میں ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اس میں سلم کو جائز مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ممنوع ہے اسی طرح سر اور پایوں میں بیع سلم کو امام مالک جائز مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ ناجائز کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے قول میں اختلاف ہے۔ اسی طرح موتی اور نگینہ میں امام مالک بیع سلم کو جائز کہتے ہیں اور امام شافعی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں۔

ہم نے انہی مسائل کا تذکرہ کیا ہے جو اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فروعیات کا احاطہ کرنا میرا مقصد نہیں ہے کیوں کہ یہ لامحدود ہے۔

سلم کی شرائط:

بعض شرائط متفقہ ہیں اور بعض مختلف فیہ۔ متفقہ شرائط چھے ہیں:

۱۔ قیمت اور سامان دونوں میں نسیئہ جائز ہو۔

۲۔ جن میں نسیئہ جائز نہیں ہے ان میں بیع سلم ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو منافع میں اتفاق ہو جیسا کہ امام مالک کی رائے ہے، یا جنس میں اتفاق ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں یا جنس کے ساتھ طعام کا بھی اعتبار ہو جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے۔

۳۔ وزن سے، پیمائش سے یا شمار کر کے اسے متعین و مقدر کر لیا گیا ہو اگر وہ قابل تقدیر و تعیین ہے۔

۴۔ یا صفت کے ذریعہ منضبط ہو اگر اس سے مقصود صفت ہے۔

۵۔ نزول مدت کے وقت موجود ہو۔

۶۔ قیمت کی ادائیگی بہت زیادہ موخر نہ ہو تاکہ ادھار کے بدلے ادھار کے باب میں نہ داخل ہو سکے۔ کثیر مدت کی تاخیر یا مطلق تاخیر کے ناجائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے مگر دو دن یا تین دن کی تاخیر کی شرط رکھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اسی طرح بغیر شرط کے موخر کرنا بھی اُن کے ہاں جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک مبادلہ کی طرح اس میں بھی مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے۔

یہ چھے متفقہ شرائط تھیں۔ چار شرائط میں باہم اختلاف ہے:

۱۔ کیا اس میں مدت کی شرط ہے یا نہیں؟

۲۔ کیا بیع سلم میں جنس کی موجودگی مشروط ہے یا نہیں؟

۳۔ سلم شدہ کو حوالہ کرنے کی جگہ کی شرط

۴۔ قیمت مقدر و متعین ہو، پیمائش کر کے، وزن کر کے یا شمار کر کے اور اٹکل نہ ہو

جہاں تک پہلی شرط مدت کا معاملہ ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شرط صحت ہے اور اس میں اُن سے کوئی مختلف قول منقول نہیں ہے۔ امام مالک کا ظاہری اور مشہور مسلک یہی ہے کہ یہ سلم کی شرط ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کی بعض روایات سے یہ رائے معلوم ہوتی

ہے کہ موجود سلم جائز ہے۔ لخمی اس میں تفریق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلک مالکی میں سلم کی دو قسمیں ہیں: ایک سلم موجود ہے، جس میں اس سامان کی بیع ہوتی ہے اور دوسری سلم موخر ہے، جس میں اس سامان کی بیع نہیں ہوتی ہے۔ اُجل (مدت) کی شرط لگانے والوں کی دلیل دو چیزیں ہیں: ایک حدیث ابن عباسؓ کا ظاہر ہے اور دوسری چیز یہ ہے کہ اگر اس میں مدت کی شرط نہ لگائی جائے تو یہ اس چیز کی بیع شمار ہوگی جو فروخت کنندہ کے پاس نہیں ہے اور یہ ممنوع ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ اجل کے ساتھ جائز ہے تو فوری ہونے کی صورت میں جواز کا پہلو زیادہ واضح ہے کیوں کہ یہاں خدشۂ غرر کم ہے۔ بسا اوقات شوافع اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ''نبی ﷺ نے ایک بدو سے ایک اونٹ ایک وسق کھجور کے عوض خریدا وہ گھر میں داخل ہوئے تو کھجور نہ ملا۔ آپؐ نے کھجور قرض لیا اور اسے ادا کیا'' فقہا کہتے ہیں کہ یہ موجود کی خریداری ہے ضمانت کی کھجور کے بدلہ۔

مالکیہ معنوی رو سے کہتے ہیں کہ سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ یہاں نرمی پیش نظر ہے اور اس لیے کہ قرض دینے والا سلم شدہ سامان کے سستا ہونے کی وجہ سے قیمت پہلے لینا چاہتا ہے اور مخاطب اُدھار کی وجہ سے سلم میں دلچسپی رکھتا ہے اب اگر اجل (مدت) کی شرط نہ ہو تو یہ مفہوم زائل ہو جاتا ہے۔ اجل کے سلسلہ میں دو مقامات پر علما کے درمیان اختلاف ہے:

۱۔ کیا دنوں اور مہینوں کے بغیر مدت متعین کی جا سکتی ہے جیسے کٹائی میں، غلہ گاہنے کے وقت اور موسم حج میں ادائیگی وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوں تو کیا حکم ہوگا؟

۲۔ ایام کی مقدار

مقدار ایام کے سلسلہ میں مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ سلم شدہ کی دو قسمیں ہیں: اس قسم وہ ہے جس میں ایک شہر کا اعتبار ہوگا جس میں سلم کیا گیا ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس میں اس شہر کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر شہر سلم کی متقاضی بیع ہے تو ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس میں معتبر وہ مدت ہے جس میں بازار بدل جائے اور تقریباً پندرہ دن کی مدت ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ دو اور تین دن کی مدت بھی جائز ہے۔ ابن عبدالحکم کہتے ہیں کہ ایک دن کی مدت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر شہر سلم کے علاوہ دوسرے شہر کا متقاضی بیع ہے تو ان کے نزدیک مدت دو شہروں کے درمیان قطع مسافت کی ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ تین دن سے کم کی مدت نہ ہو۔

جن فقہا نے اجل کی شرط کو غیر معلل مانا ہے انہوں نے اُس قلیل ترین مدت کی شرط لگائی ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ اور جنہوں نے بازار کی تبدیلی کی علت کو شرط میں پیش نظر رکھا ہے انہوں نے اتنے ایام کی شرط رکھی ہے جن میں بازار کی شرح بدل جاتی ہے۔ غلہ کی کٹائی اور گاہنے وغیرہ کی مدت کی شرط کو امام مالک نے جائز قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ جن فقہا نے ان مدتوں کے درمیان اختلاف کو معمول سمجھا ہے انہوں نے اسے جائز کہا ہے کیوں کہ معمولی غرر شریعت معاف ہے۔ انہوں نے اس اختلاف کو کمی بیشی کی جہت سے مہینوں کے سلسلہ میں اختلاف کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اور جن فقہا نے تصور کیا کہ یہ اختلاف بہت ہوتا ہے اور مہینوں کی کمی بیشی میں ہونے والے اختلاف سے کہیں زیادہ یہاں اختلاف ہوتا ہے انہوں نے اسے ناجائز قرار دیا۔

کیا سلم کی شرط یہ بھی ہے کہ عقد ہوتے وقت سلم کی جنس موجود ہو؟ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحٰق اور ابوثور اسے شرط نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ جب موجود نہ ہوتب بھی یہ جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب، ثوری، اوزاعی کہتے ہیں کہ سلم اُسی وقت جائز ہوگا جبکہ شے موجود ہو۔

موجودگی کو مشروط نہ سمجھنے والوں کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ''لوگ کھجور میں دو اور تین سال کا سلم کرتے تھے۔ انہیں اس سے منع کیا گیا'' احناف کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لاَ تُسْلِمُوْا فِي النَّخْلِ حَتّٰى يَبد وَ صَلاحُهَا

(کھجور میں بیع سلم نہ کرو تا آنکہ ان کی پختگی نمایاں ہوجائے۔)

گویا وہ سمجھتے ہیں کہ اگر عقد کے وقت موجود ہو تو اس میں غرر زیادہ ہے۔ اس طرح اسے اس چیز کی بیع سے تشبیہ دیتے ہیں جس کے اکثر کی تخلیق نہ ہوئی ہو اور اگر وہ متعین ہو تو یہ ذِمّہ میں ہے۔ اس طرح سلم میں اور بے تخلیقی کی بیع میں فرق ہے۔

تیسری شرط قبضہ کی جگہ ہے۔ امام ابوحنیفہ اسے زمانہ سے مشابہ قرار دے کر شرط مانتے ہیں اور دوسرے فقہا اسے شرط نہیں مانتے۔ قاضی ابومحمد کہتے ہیں کہ افضل یہی ہے کہ اسے شرط مانا جائے۔ ابن المواز کہتے ہیں: اس کی ضرورت نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ قیمت متعین ہو پیائش سے، وزن سے شمار کرکے یا گز سے ناپ کر مگر اٹکل نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شرط ہے مگر امام شافعی اور صاحبین ابوحنیفہ، ابویوسف اور محمد اسے شرط نہیں مانتے۔ یہ کہتے ہیں کہ امام مالک سے اس سلسلہ میں کوئی نص محفوظ نہیں ہے البتہ اُن کے نزدیک اٹکل بیع جائز ہے سوائے اُن چیزوں کے جن میں بڑے غرر کا اندیشہ ہو جیسا کہ ان کا مسلک گزر چکا ہے۔

یہ علم میں رہے کہ بیع سلم میں تقدیر وتعیین کا طریقہ یہ ہے کہ قابل وزن میں وزن کیا جائے، قابل پیائش میں پیائش کی جائے، ناپی جانے والی اشیاء میں گز سے ناپا جائے اور قابل شمار میں شمار کیا جائے اور اگر مختلف انواع ہیں تو ان میں سے کوئی تعیین جنس کی مقصود صفات کو منضبط نہ کرسکے گی اور اگر ایک نوع ہے تو اسے چھوڑ کر وہ منضبط نہ ہوسکے گی۔ علما کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیع سلم صرف ذِمّہ ہی میں ہوتی ہے اور معین میں نہیں ہوتی۔ امام مالک نے متعین مشکیزہ میں سلم کو جائز قرار دیا ہے جبکہ وہ محفوظ ہو گویا انہوں نے اسے ذِمّہ کا مثل تصور کیا ہے۔

باب۔۲

بیع سلم کے تقاضے

اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں مگر ہم صرف مشہور مسئلوں کا تذکرہ کریں گے:

پہلا مسئلہ:

علما نے اس شخص کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو کسی پھل میں بیع سلم کرے اور جب مدت آ جائے تو اسے حوالہ نہ کر سکے یہاں تک کہ وہ شۓ ختم ہو جائے اور اس کا وقت نکل جائے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ جب یہ واقع ہو گیا ہے تو اب فریق ثانی کو اختیار ہے کہ قیمت واپس لے لے یا اگلے سال کا معاملہ کرے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ابن القاسم کا یہی مسلک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عقد ذِمّہ میں ایک وصف کردہ پر واقع ہوگئی اب یہ عقد اصل پر باقی رہے گی اس کے جائز ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اسی سال کا پھل ادا کیا جائے۔ بس ایک شرط سلم کرنے والے نے لگائی تھی اب اسے اختیار ہوگا۔

اصحاب مالک میں سے اشہب کی رائے ہے کہ ناگزیر طور پر سلم منسوخ ہوگا اور تاخیر جائز نہ ہوگی۔ گویا انہوں نے اسے ادھار کے بدلے ادھار کے باب میں رکھا ہے۔

سحنون کہتے ہیں کہ اسے قیمت لینے کا اختیار نہیں ہے۔ اب وہ آنے والے سال کا انتظار کرے

امام مالک کے قول میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں مضبوط قول امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ابن القاسم کا ہے اسی کو ابوبکر طرطوشی نے اختیار کیا ہے ادھار کے بدلے ادھار کی جو ممانعت ہے، وہ اس وقت ہے جبکہ وہ مقصود ہو۔ اضطراری صورت میں اس سے مستثنیٰ ہے۔

دوسرا مسئلہ:

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ بیع سلم میں مدت آ گئی ہو مگر ابھی قبضہ نہ ہوا ہو تو کیا سلم شدہ کو فروخت کیا جا سکتا ہے؟ بعض علما اسے سرے سے ناجائز تصور کرتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو قبضہ سے پہلے کسی چیز کی بیع کو جائز نہیں مانتے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام احمد اور اسحٰق ہیں۔ امام احمد اور اسحٰق نے اسے ممنوع قرار دینے میں حدیث عطیہ العوفی بروایت ابوسعید خدریؓ سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ أَسْلَمَ فِي شَيءٍ فَلَايَصْرِفْهُ فِي غَيْرِهِ
(جو کسی چیز میں بیع سلم کرے تو اسے دوسری چیزوں میں نہ لوٹائے۔)

امام مالک نے قبضہ سے پہلے سلم کو خریدنے سے دو مقامات پر منع کیا ہے، ایک تو اس وقت جبکہ طعام کا سودا ہو اور یہ ان کے اس مسلک کی بنا پر ہے کہ جس چیز کی خرید وفروخت میں قبضہ کی شرط ہے وہ طعام ہے جیسا کہ حدیث کی نص موجود ہے۔ دوسرے اس وقت جبکہ طعام کا سودا نہ ہو اور سلم کرنے والا اس کے عوض کوئی ایسی چیز لے جس کے رأس المال کی پیشگی لینا جائز نہیں ہے جیسے کسی سامان کا سلم کرے اور قیمت اس کا مخالف سامان ہو اور سلم کرنے والا اپنے فریق سے وقت آنے پر اس سامان کی جنس میں سے کوئی چیز لے لے جو قیمت کے طور پر طے ہوا ہے۔ اس صورت میں قرض اور اضافہ لازم ہوگا اگر اخذ کردہ سامان رأس المال سے زیادہ ہے یا قرض اور ضمانت لازم ہوگی اگر سامان اس کا مثل یا اس سے کم ہے۔ اسی طرح سلم کا راس المال اگر طعام ہے تو اس میں اُس سے زیادہ کوئی دوسرا طعام لینا جائز نہیں ہے نہ اُس کی جنس سے نہ اُس کی جنس کے علاوہ سے۔ اگر جنس ناپ تول اور صفت میں اس کا مثل ہے تو عبدالوہاب کے بیان کے مطابق جائز ہے کیوں کہ وہ اسے سامان پر محمول کرتے ہیں اسی طرح اُن کے نزدیک طعام سلم میں اسی کی صفت کا طعام لینا جائز ہے اگر چہ وہ کم عمدہ ہو کیوں کہ اُن کے نزدیک یہ دینار کے مبادلہ اور احسان کے باب سے ہے جیسے اُس کا گیہوں کسی پر واجب ہو اور وہ اتنے وزن کا جو لے لے اور ان سب کی شرط امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ قبضہ موخر نہ ہو اور نہ قرض کے بدلہ قرض میں شمار ہوگا اور اگر سلم کا راس المال نقد موجود ہو اور سلم کرنے والے نے اسی کی جنس کا نقد لے لیا تو یہ جائز ہے بشرطیکہ وہ اکثر نہ ہو اور اس پر نقدی کے بدلے ادھار کی بیع کی تہمت نہیں لگے گی۔ جبکہ وہ اس کا مثل یا اس سے کم تر ہو اور اگر دینار کے بدلے درہم لیے تو موخر مبادلہ کی تہمت اس پر نہ لگے گی یہی حال اُس وقت ہوگا جبکہ اُس نے دینار وصول کئے ہوں جو سلم کے رأس المال کے دینار کی صنف کے علاوہ ہوں۔

اصل فریق کے علاوہ کسی اور سے سلم کا سودا کرنا جائز ہے اور اس میں ہر وہ چیز جائز ہے جس میں باہمی خرید وفروخت جائز ہے بشرطیکہ وہ طعام نہ ہو کیونکہ یہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع میں شمار ہوگا۔ اقالہ کی شرط امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں اضافہ یا کمی داخل نہ ہو۔ اگر اضافہ یا کمی اس میں داخل ہوگئی تو وہ ایک طرح بیع ہوگی اور اس کی وہی شرائط اور احکام ہوں گے جو بیع کے ہوتے ہیں۔ یعنی امام مالک کے نزدیک وہ اُن چیزوں سے فاسد ہو جائے گا جن سے اجل والی بیع فاسد ہو جاتی ہے جیسے بیع اور قرض کی یکجائی، قیمت گھٹا کر فوری ادائیگی، بیع سلم اُن چیزوں میں جن کی بیع جائز نہیں ہے وغیرہ کی مثالیں۔ اسے ایک مثال سے سمجھئے کہ اس کے ذریعہ بیع اور قرض کی یکجائی میں داخل ہوگیا جبکہ مدت آ گئی ہو چنانچہ اس نے کچھ لے لیا اور کچھ سے دست بردار ہوگیا۔ یہ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ بیع اور قرض کی یکجائی لازم آ گئی۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اسے جائز کہتے ہیں کیوں کہ یہ حضرات بیع ذریعہ کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

تیسرا مسئلہ:

علما نے اس امر پر اختلاف کیا ہے کہ کسی شخص نے فریق ثانی سے سلم کے رأس المال کے عوض اقالہ کے بعد کوئی ایسی چیز خریدی

جو اقالہ سے پہلے جائز نہ تھی تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

بعض علما اسے سرے سے جائز نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اس میں اقالہ ناجائز کو جائز قرار دینے کا ذریعہ ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب اور امام مالک اوران کے اصحاب کی رائے ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ اسے مطلق جائز نہیں مانتے کیوں کہ ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے سلم کردہ کو فروخت کرنا سرے سے جائز نہیں ہے اور امام مالک اسے اُن مقامات میں ممنوع قرار دیتے ہیں جن میں قبضہ سے پہلے سلم کو بیچنا ممنوع ہے۔ جس کی تفصیل اس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں۔

بعض علما اسے جائز مانتے ہیں۔ یہ امام شافعی اور ثوری کا قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ کی وجہ سے وہ راس المال کا مالک ہوگیا اور جب وہ مالک ہوگیا تو اس کے بدلے جو چاہے خرید سکتا ہے اور مسلمانوں کے سلسلہ میں بُرا خیال رکھنا جائز نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابوسعیدؓ کی ممانعت اقالہ سے پہلے کی ہے۔

چوتھا مسئلہ:

علما نے اختلاف کیا ہے کہ جبکہ خریدار کو بیع سلم میں ندامت ہو اور وہ فروخت کنندہ سے کہے کہ میرا سودا منسوخ کردو اور وہ قیمت مجھے واپس کردو جو میں نے تمہیں حوالہ کی تھی تو اس کا حکم کیا ہو؟

امام مالک اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور دوسرا گروہ اسے جائز قرار دیتا ہے۔ امام مالک نے اس اندیشہ کو علت قرار دیا ہے کہ خریدار کا بائع پر جو طعام واجب تھا اس کی ادائیگی میں تاخیر اس لیے کردے کہ وہ اسے منسوخ کردے۔ چنانچہ اس کا شمار اُس قسم کی بیع میں ہو جائے گا جس میں پورا پورا وصول کرنے سے پہلے ایک مدت کے لیے طعام کی فروخت ہوتی ہے۔

اسے ممنوع قرار دینے والوں کی علت یہ ہے کہ یہ قرض کے بدلے قرض کو فسخ کرنے کے باب سے ہے۔ اسے جائز قرار دینے والے اس کو معروف اور احسان کے باب میں شمار کرتے ہیں جس کے قیام کا اللہ کا حکم دیا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا صَفْقَتَهُ أَقَالَ اللهُ عَثْرَتَهُ يَومَ القِيَامَةِ وَمَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً أَظَلَّهُ اللهُ فِي ظِلِّهِ يَومَ لاَظِلَّ إِلاَّ ظِلُّهُ

(جس نے کسی مسلمان کے سودے میں اقالہ کیا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزش کو منسوخ کردے گا اور جس نے کسی تنگ دست کو مہلت دی اللہ اسے اپنے سایہ میں اس دن پناہ دے گا جس دن اُس کے سایہ کے سوا کوئی سایہ نہ ہوگا۔)

پانچواں مسئلہ:

علما کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی شخص کا کسی پر ایک مدت کے لیے درہم یا دینار واجب ہے، مدت آنے پر اور اس کے بعد اس نے درہم و دینار واپس کیے تو اس کا وصول کرنا لازم ہے البتہ بیع سلم میں موخر سامانوں کے سلسلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اور جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اگر نزولی مدت سے قبل یہ سودا کیا ہے تو اُن کا لینا لازم نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر وہ تبدیل ہونے والی چیز نہیں ہے اور اس سے مقصود مہلت نہیں ہے تو اسے لینا لازم ہے جیسے تانبا اور لوہا۔ اور اگر مہلت مقصود ہے جیسے میوے، تو انہیں لینا

ضروری نہیں ہے۔اور اگر نزول مدت کے بعد سودا کیا ہے تو اس میں اصحاب مالک کے ہاں اختلاف ہے۔اُن سے مروی ہے کہ اُس پر قبضہ کرنا لازم ہے جیسے جاڑے کے پھلوں میں بیع سلم کرے مگر گرمی میں انہیں ادا کرے تو ابن وہب اور ایک جماعت کا مسلک ہے کہ یہ لازم نہیں ہے۔

نزول مدت پہلے سامان پر قبضہ لازم نہ ہونے کی دلیل جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ یہ وقت متعین تک ضمانت میں ہے اور اس میں زحمت بھی ہے جبکہ درہم و دینار میں یہ معاملہ نہیں ہے کیوں کہ وہاں کوئی زحمت نہیں ہے۔نزول مدت کے بعد قبضہ کو لازم نہ قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ سامان کا مقصود مدت کے وقت ہی پورا ہوگا اس کے بعد نہیں۔جن فقہا نے مدت سے پہلے اور بعد کی دونوں صورتوں میں اسے جائز کہا ہے اُنہوں نے اسے درہم و دینار سے تشبیہ دی ہے۔

چھٹا مسئلہ:

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ کسی نے بیع سلم کی یا طعام فروخت کیا کسی وزن کی بنیاد پر اور پھر فروخت کنندہ نے یا بیع سلم کرنے والے نے خریدار کو طعام کا وزن بتا دیا تو کیا خریدار بغیر وزن کیے اس پر قبضہ کرسکتا ہے یا وزن کی تصدیق کرنا ضروری ہے؟ امام مالک کہتے ہیں، یہ سلم میں اور بیع میں بشرط نقد جائز ہے ورنہ ربا کے باب میں شمار ہونے کا اندیشہ ہے۔اس نے وزن کی صداقت کو گویا اس لیے تسلیم کرلیا کہ اس نے قیمت سے کچھ مہلت دی ہے۔

امام ابوحنیفہ،امام شافعی،ثوری،اوزاعی اور لیث کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے تا آنکہ فروخت کنندہ خریدار کے سامنے دوبارہ وزن کرے جس طرح اس نے اپنے لیے وزن کیا تھا۔اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ خریدار اسے وزن کیے بغیر فروخت نہیں کرسکتا،اس لیے اس پر قبضہ بھی نہیں کرسکتا جب تک کہ فروخت کنندہ اس کے سامنے وزن نہ کرے کیوں کہ بیع کی شرط وزن کرنا اور اسی طرح قبضہ کرنا ہے۔انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔اس میں دو صاع نہ چل جائیں،ایک فروخت کنندہ کی صاع اور دوسری صاع خریدار کی۔

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے جبکہ وزن کرنے سے پہلے خریدار کے ہاتھ سے طعام برباد ہو جائے اور دونوں کے درمیان وزن میں اختلاف ہو جائے تو امام شافعی کے نزدیک بات خریدار کی معتبر ہوگی۔یہ ابوثور کا بھی قول ہے۔امام مالک کہتے ہیں، بات فروخت کنندہ کی معتبر ہوگی کیوں کہ خریدار نے اس کے قبضہ کے وقت اسے سچ سمجھا تھا۔اُن کے نزدیک یہ مسلک اس اصول پر استوار ہے کہ بیع خود تصدیق سے جائز ہو جاتی ہے۔

باب۔۳

سلم میں فریقین کے درمیان اختلاف

سلم میں بیع کرنے والے فریقین کے درمیان اختلاف یا تو قیمت یا سامان کی قدر میں یا اس کی جنس میں یا مدت میں یا سلم پر قبضہ کی جگہ میں ہوگا۔ اگر سلم کردہ کی مقدار میں اختلاف ہے تو اس میں فریق مخالف کی بات معتبر ہوگی بشرطیکہ کوئی دلیل پیش کرے ورنہ سلم کرنے والی کی بات معتبر ہوگی بشرطیکہ ثبوت پیش کرے اور دونوں کے پاس ثبوت نہ ہونے کی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں گے اور بیع فسخ کردیں گے۔

سلم شدہ کی جنس میں اگر اختلاف ہے تو اس کا حکم باہم حلف اٹھانے اور فسخ کرنے کا ہے جیسے ایک شخص کہے کہ میں نے کھجور کے لیے پیشگی رقم دی تھی اور دوسرا کہے کہ نہیں، گیہوں کی بات طے ہوئی تھی۔ مدت کے بارے میں اختلاف کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر نزول کے بارے میں اختلاف ہے تو پیشگی رقم دینے والے کی بات معتبر ہوگی اور اگر مقدار مدت میں اختلاف ہے تو اس صورت میں بھی پیشگی رقم دینے والے کی بات معتبر ہوگی اِلّا یہ کہ وہ بے ثبوت گفتگو کرے۔ مثال کے طور پر سلم کرنے والا ایک وقت کا دعویٰ کرے اور مخاطب دوسرے وقت کا تو سلم کرنے والے کا قول معتبر ہوگا۔ اگر قبضہ کی جگہ میں اختلاف ہے تو مشہور یہ ہے جو بیع سلم کے انعقاد کی جگہ کا دعویٰ کرے اسی کی بات معتبر ہوگی اور اگر کسی کا دعویٰ یہ نہیں ہے تو پیشگی رقم دینے والے کی بات معتبر ہوگی۔ پہلی صورت میں سحنون نے بالکل مخالف بات کہی ہے۔ اُن کے نزدیک پیشگی رقم دینے والے کی بات معتبر ہوگی اگرچہ مقام انعقاد میں قبضہ کا مدعی ہو۔ دوسری صورت میں ابوالفرج نے مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی مقام انعقاد کا دعویدار نہ ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور فسخ کردیں قیمت میں اختلاف ہو تو اس کا حکم قبضہ سے پہلے بیع میں اختلاف کا حکم ہوگا اور یہ گزر چکا ہے۔

کتاب بیع الخیار

اس باب کے اصولی مسائل پر بحث سب سے پہلے اس طرح ہوگی کہ کیا اختیار کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو اختیار کی مدت کیا ہے؟ اور کیا اس میں نقد کی شرط ہے یا نہیں؟ اور اختیار کی مدت میں فروخت کردہ کا ضامن کون ہوگا؟ کیا اختیار میں وراثت چلے گی یا نہیں؟ کن افراد کا اختیار درست ہے اور کن کا درست نہیں ہے؟ اور اختیاری افعال قول کی مانند کون سے ہیں؟

بیع اختیار کو جمہور جائز مانتے ہیں سوائے ثوری، ابن ابی شبرمہ اور اہل ظاہر کی ایک جماعت کے۔ جمہور کی دلیل حدیث حبان بن منقذ ہے اس کے الفاظ ہیں:

ولَکَ الخِیَارُ ثَلاثًا

(اور تمہیں اختیار ہے تین بار یہ بات کہو۔)

حدیث ابن عمرؓ بھی اس کی تائید میں ہے:

البَیعان بِالخَیارِ مَالَم یَفترِقَا اِلَّا بیعَ الخِیَارِ

(بیع کرنے والے فریقین کو اُس وقت تک اختیار ہے جب تک کہ وہ جدا نہ ہوں سوائے بیع اختیار کے)

اسے ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل غرر کا اندیشہ ہے اور اصل بیع کا لازم ہونا ہے اِلّا یہ کہ اختیار کی بیع کے جواز میں کتاب وسنت یا اجماع سے کوئی دلیل فراہم ہو جائے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث حبان یا تو صحیح نہیں ہے یا یہ خاص ہے کیوں کہ ان کے نبی ﷺ سے شکایت کی گئی تھی کہ وہ بیع میں دھوکہ دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک حدیث ابن عمرؓ کے الفاظ اِلَّا بَیعَ الخِیَارِ کے مرادی معنیٰ کی تفسیر کی گئی ہے اور اس کی تفسیر وہ روایت ہے جس میں دوسرے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ہو وہ یہ کہ ''ایک شخص اپنے ساتھی سے کہے کہ تمہیں اختیار ہے''

بیع اختیار کو جائز ماننے والوں کے نزدیک اختیار کی مدت کیا ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ فی نفسہٖ اس کی کوئی متعین مقدار نہیں ہے اور اس کی تعیین مختلف اشیاء کے بارے میں ضرورت کے تناسب سے ہوتی ہے اور یہ ضرورت فروخت کردہ کے حساب سے بدلتی رہتی ہے۔ وہ کپڑے کے اختیار میں ایک یا دو دن کو، باندی کے انتخاب میں پانچ دن اور ہفتہ کو اور گھر کی خریداری میں ایک ماہ یا اس سے ملتی جلتی مدت کو تسلیم کرتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ کہ اُن کے نزدیک اتنی لمبی مدت جائز نہیں ہے جس میں فروخت کردہ کے انتخاب پر کوئی فائدہ مزید حاصل ہو۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اختیار کی مدت بس تین دن ہے اس سے زیادہ جائز نہیں ہے۔ امام احمد، ابو یوسف اور محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ جس مدت کی شرط لگائی دی جائے، اس میں اختیار جائز ہے۔ یہی داؤد کا بھی مسلک ہے۔

اگر متعین مدت کی قید نہ ہو بلکہ مطلق اختیار ہو تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ثوری، الحسن بن جنی اور ایک گروہ مطلق اختیار کی شرط کو جائز قرار دیتا اور اس اختیار کو دائمی تسلیم کرتا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں، اختیار مطلق جائز ہے مگر سلطان وقت اس میں مدت مثل مقرر کرے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اختیار مطلق کسی حال میں جائز نہیں ہے اور بیع فاسد ہو جائے گی۔ اگر اختیار مطلق کے زمانہ میں تین دنوں کا اختیار واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی میں اختلاف ہو گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر تین دنوں میں اختیار واقع ہو گیا تو جائز ہے اور تین دن گزر گئے تو بیع فاسد ہے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ ہر حال میں باطل ہے۔

مدت اختیار میں فقہا کے اقوال کی یہ نوعیت ہے یعنی کیا یہ اختیار مطلق ہے یا مقید ہونا ضروری ہے؟ اگر مقید اختیار جائز ہے تو اس کی مقدار اور تعداد کیا ہے؟ اور اگر مطلق اختیار جائز نہیں ہے تو کیا اس کی شرط یہ ہے کہ تین دن میں اختیار واقع نہ ہوا ہو؟ یا کسی حال میں جائز نہیں ہے خواہ تین دن میں اختیار واقع ہو گیا ہو؟ جن فقہا نے اس اختیار کو جائز نہیں مانا ہے ہم نے ان کے دلائل نقل کر دیئے۔ جن فقہا نے صرف تین دن کے اختیار کو جائز تسلیم کیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ اصول کے مطابق اختیار جائز نہیں ہے سوائے اس نص کے جو حدیث منقذ بن صبان یا حبان بن منقذ میں موجود ہے اور یہ مزابنہ سے عرایا کے استثناء کی طرح اصول سے مستثنیٰ رخصتوں کی مانند ہے۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ تین دنوں کے اختیار کی تحدید تھن باندھنے والی حدیث میں موجود ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

مَنِ اشْتَرىٰ مُصَراةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلاثَةَ أيّامٍ

(جو شخص تھن بندھے ہوئے جانور کو خریدے اس تین دنوں تک اختیار ہے۔)

حدیث منقذ کے متصل طرق اس روایت کے مشابہ ہیں جسے محمد بن اسحٰق نے نافع سے، انہوں نے ابن عمرؓ سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے منقذ سے جو خرید و فروخت دھوکہ کھا جاتے تھے، فرمایا:

إذَا بِعْتَ فَقُلْ لاَ خِلاَبَةَ وَأنْتَ بِالْخِيَارِ ثَلاثًا

(جب تم فروخت کرو تو تین بار کہو کہ کوئی چالا کی نہیں ہے اور تمہیں تین دن کا اختیار حاصل ہے۔)

اصحاب مالک کی دلیل یہ ہے کہ اختیار کا مطلب فروخت کردہ کا انتخاب ہے جب معاملہ یہ ہے کہ فروخت کردہ کے انتخاب کے امکان زمانہ کو محدود متعین کرنا ضروری ہے اور یہ ہر سامان کے لحاظ سے مختلف ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک نص سے گویا اس مفہوم کا اشارہ ملتا ہے۔ اُن کے نزدیک یہ وہ خاص ہے جس سے عام مراد ہوتا ہے اور پہلے گروہ کے نزدیک یہ وہ خاص ہے جس سے خاص ہی مراد ہوتا ہے۔

نقد کی شرط امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ قرض اور بیع کی یکجائی کے مترادف ہوگا۔ اس قول میں ضعف ہے۔ مدت اختیار میں ضامن کون ہوگا؟ علما کا اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب، لیث اور اوزاعی کہتے ہیں کہ اس کی مصیبت فروخت کنندہ کی جانب سے ہوگی اور خریدار امین ہوگا خواہ دونوں کو اختیار حاصل ہو یا کسی ایک کو۔ مسلک مالکی کا ایک قول ہے کہ اگر فروخت کنندہ کے ہاتھ سے نقصان ہوا ہے تو اس کے ضامن ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر خریدار کے ہاتھ سے سامان کا نقصان ہوا ہے تو اس کا حکم رہن اور مستعار لینے کا حکم ہوگا اور وہ غائب ہو جانے والی چیزوں میں سے تو خریدار اس

کا ضامن ہوگا اور اگر غائب ہو جانے والی چیزوں میں سے نہیں ہے تو اس کی ضمانت فروخت کنندہ کے پاس ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں اگر اختیار کی شرط دونوں کے لیے ہے یا صرف فروخت کنندہ کے لیے ہے تو ضمانت فروخت کنندہ کی ہوگی اور فروخت کردہ اسی کی ملکیت ہوگی اور اگر تنہا خریدار کے لیے اختیار کی شرط ہے تو فروخت کردہ کی ملکیت فروخت کنندہ کے ہاتھ سے نکل جائے گی اور خریدار کی ملکیت میں داخل نہ ہوگی بلکہ وہ معلق رہے گی تا آنکہ مدت اختیار ختم ہو جائے۔ انہی سے ایک قول منقول ہے کہ خریدار پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک یہ خریدار کی ملکیت میں چلی جائے گی۔ امام شافعی کے دو اقوال ہیں۔ مشہور یہی ہے کہ خریدار ضامن ہوگا خواہ اختیار کسی کے لیے ہو۔

جو فقہا فروخت کنندہ کو ہر حال میں ضامن تصور کرتے ہیں اُن کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جو لازم نہیں ہے۔ اس میں ملکیت فروخت کنندہ سے منتقل نہیں ہوئی جیسے وہ کہتا کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچ دیا اور خریدار یہ نہ کہے کہ میں نے قبول کیا۔ جن فقہا نے خریدار کو ضامن مانا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع لازم کے مشابہ ہے۔ یہ ضعیف ہے کیوں کہ مقام اختلاف کو مقام اتفاق پر قیاس کیا ہے۔ جن فقہا کے نزدیک صاحب شرط ضامن ہوگا جبکہ ایک کے اختیار کی شرط لگائی گئی ہو اور دوسرے کے لیے شرط نہ رکھی گئی ہو، اُن کی توجیہ یہ ہے کہ اگر فروخت کنندہ کے لیے شرط رکھی گئی ہے تو اختیار اسی کا ہے کیوں کہ ملکیت اس کے پاس باقی ہے اور اگر صرف خریدار کے لیے شرط رکھی گئی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فروخت کنندہ نے اسے اپنی ملکیت سے نکال دیا ہے۔ اب اس کا خریدار کی ملکیت میں جانا ضروری ہے اگر صرف خریدار کے لیے شرط رکھی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فروخت کنندہ کی ملکیت سے نکل چکی کیوں کہ اس نے کسی اختیار کی شرط نہیں رکھی اور خریدار کی ملکیت میں جانا اس لیے ضروری نہیں ہے کہ اختیار کی شرط دوسرے کے اختیار کو رد کرنے کے لیے ہے۔ مگر یہ قول حکم کی راہ میں مانع ہے کیوں کہ مصیبت کسی ایک پر نازل ہوگی۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا اختیار کی شرط بیع کو فسخ کرنے کے لیے ہے یا بیع کی تکمیل کے لیے ہے؟ اگر ہم فسخ بیع کو مقصد بنائیں تو وہ فروخت کنندہ کی ضمانت سے نکل چکا ہے اور اگر تکمیل بیع کو سامنے رکھیں تو اس کی ضمانت موجود ہے۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اختیار کی وراثت چلے گی یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی اور ان دونوں کے اصحاب کہتے ہیں کہ وراثت چلے گی اور صاحبِ اختیار اگر انتقال کر جائے تو ورثاء کو وہی اختیار حاصل ہوگا جو اسے زندگی میں حاصل تھا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ صاحب اختیار کی موت سے اختیار باطل ہو جائے گا اور بیع مکمل رہے گی۔ شُفعہ، قبول وصیت اور اقالہ کے اختیارات میں بھی یہی موقف انہوں نے اختیار کیا ہے اور عیب کی بنا پر رد کرنے کا اختیار البتہ وارثین کے لیے امام ابوحنیفہ نے تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح تقسیم سے پہلے مال غنیمت کے استحقاق، قصاص کا اور رہن کا اختیار ہے۔ امام مالک کے نزدیک بیٹے کو ہبہ کردہ اشیاء کو رد کرنے کا باپ کا اختیار تسلیم شدہ ہے یعنی میّت کے وارثوں کو یہ حق حاصل نہیں ہے جو شرع نے باپ کے لیے مقرر کیا ہے۔ یہی معاملہ مکاتبت، طلاق اور لعان کے اختیار کا ہے۔ اختیار طلاق کا مطلب ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ تم جب چاہو میری عورت کو طلاق دے دو۔ اور جس شخص کو اختیار دیا گیا ہے وہ مر جائے تو اس کے ورثاء امام مالک کے نزدیک وہ اختیار استعمال نہ کر سکیں گے۔ مالکیہ نے احناف کے جن اختیارات کو تسلیم کیا ہے ان سب کو امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ انہوں نے اقالہ وقبول کا ایک زائد اختیار بھی تسلیم کیا ہے اور انہیں وراثت میں جاری نہ ہونے کا فیصلہ دیا ہے۔

مالکیہ اور شوافع کی دلیل یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ حقوق اور مال وراثت میں چلیں الا یہ کہ کسی مالی حق کے مستثنیٰ ہونے کی کوئی دلیل موجود ہو۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ اصول مال کے موروثی ہونے کا ہے حقوق کا نہیں الا یہ کہ حقوق کو مال سے ملحق کرنے کی کوئی دلیل ہو۔ اس طرح مقام اختلاف یہ ہے کہ اصول مال کی طرح حقوق کے موروثی ہونے کا ہے یا نہیں؟ فریقین میں سے ایک مخالف کے مسلمہ اصول سے اپنے حق میں دلیل فراہم کرتا ہے اور اس طرح اپنے فریق کے خلاف دلیل دیتا ہے۔ مالکیہ اور شوافع امام ابوحنیفہ کے اس اصول سے استدلال کرتے ہیں کہ عیب کی بنا پر رد کرنے کا اختیار وراثت میں چلے گا اور دوسرے تمام اختیارات کو اس کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور احناف بھی مالکیہ اور شوافع کے خلاف اس کے ممنوع ہونے پر استدلال کرتے ہیں اور ان میں سے ہر فریق کی خواہش ہے کہ اپنے مسلک کی تائیدی شہادت اور اپنے مخالف کے خلاف دلیل دے اور اپنے مخالف کے خلاف جانا چاہتا ہے یعنی کوئی ایسی قطعی دلیل دے جس سے مخالف کو اتفاق کرتے ہی بنے اور اس کی حمایت میں کوئی ایسی تائید فراہم ہو جائے جو مخالف کو چت کردے۔ جیسے مالکیہ کہتے ہیں: ہمارا مسلک ہے کہ ہبہ کو رد کرنے میں باپ کا اختیار وراثت میں نہیں جائے گا کیوں کہ یہ ایسا اختیار ہے جو باپ ہی کی صفت سے خاص ہے اور یہ صفت دوسری میں نہیں پائی جاتی۔ اور وہ ہے باپ ہونا، اس لیے یہ موروثی نہیں ہوگا۔ یہ کوئی عقد کی صفت نہیں ہے۔

مختلف قسم کے اختیارات میں علما کے اختلاف کا سبب یہی ہے یعنی جن حضرات کو وہ اختیار عقد کی صفت معلوم ہو، انہوں نے اسے موروثی باور کیا اور جنہوں نے اسے صاحب اختیار کی مخصوص صفت قرار دیا، انہوں نے اسے موروثی نہیں مانا۔

چھٹا مسئلہ ہے کہ کس کا اختیار صحیح ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ بیع کرنے والے فریقین کا اختیار صحیح ہے البتہ کسی اجنبی کے اختیار کی شرط رکھنے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور بیع صحیح ہے۔ امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ اُسے وہ وکیل بنا دے جسے اختیار دیا گیا ہے۔ اس قول کے مطابق ان کے ہاں عقد کرنے والے کے سوا دوسرے کے لیے اختیار جائز نہیں ہے۔ امام احمد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول امام مالک کی تائید میں ہے۔ امام مالک ہی کا موقف امام ابوحنیفہ نے اختیار کیا ہے۔ مسلک مالکی کا اتفاق ہے کہ اختیار اجنبی کو حاصل ہے جبکہ فریقین نے اسے اختیار دیا ہو اور اس کی بات دونوں تسلیم کریں۔ مسلک مالکی میں اختلاف ہے جبکہ اجنبی کو فریقین میں سے کسی ایک نے اختیار دیا ہو اور فروخت کنندہ اور اُس شخص کے درمیان اختلاف ہو جائے جسے اُس نے اختیار دیا ہے یا خریدار اور اُس آدمی کے درمیان اختلاف ہو جائے جسے اُس نے اختیار دیا ہے تو ایک قول یہ ہے کہ نافذ کرنے اور رد کرنے میں اجنبی کا قول معتبر ہوگا خواہ اس کے اختیار کی شرط خریدار نے لگائی ہو یا فروخت کنندہ نے اس کے برعکس بات اُن لوگوں نے کہی ہے جو یہاں اس کے اختیار کو مشورہ کی حیثیت دیتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ فروخت کنندہ اور خریدار کے قول میں فرق ہوگا یعنی رد و تنقید میں اجنبی کا نہیں فروخت کنندہ کا قول معتبر ہوگا۔ اور خریدار کا نہیں اجنبی کا قول معتبر ہوگا جبکہ خریدار نے اس کے اختیار کی شرط لگائی ہو۔ تیسرا قول ہے کہ دونوں میں سے اُس کا قول معتبر ہوگا جو تنقید چاہتا ہے۔ اگر فروخت کنندہ تنفیذ چاہتا ہے اور اجنبی جس کے اختیار کی فروخت کنندہ نے شرط لگائی ہے رد کرنے کا خواہش مند ہے اور خریدار اس سے متفق ہے تو تنفیذ میں فروخت کنندہ ہی کی بات مانی جائے گی اور اگر فروخت کنندہ رد کرنا چاہتا ہے اور اجنبی تنفیذ کا عزم رکھتا ہے اور خریدار اس سے متفق ہے تو بات خریدار کی تسلیم کی جائے گی۔ اسی طرح اگر اجنبی کے لیے اختیار

کی شرط خریدار نے لگائی ہے تو ان دونوں میں بات اُسی کی معتبر ہوگی جو تنفیذ کا ارادہ رکھتا ہوگا۔ یہی معاملہ خریدار کے بارے میں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس میں فرق فروخت کنندہ اور خریدار میں ہوگا اگر فروخت کنندہ نے شرط رکھی ہے تو بات اُس کی معتبر ہوگی جو تنفیذ کا ارادہ رکھتا ہوگا اور اگر خریدار نے شرط رکھی ہے تو اجنبی کی بات معتبر ہوگی۔ کتاب المدونۃ کی تحریر کا ظاہری مفہوم یہی ہے۔ یہ سب ضعیف ہیں۔

اُس شخص کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے جو ناجائز اختیار کی شرط لگا دے جیسے کوئی نامعلوم مدت کی شرط لگائے یا تین دنوں سے زیادہ کی شرط لگا دے (اُن حضرات کے نزدیک جو زیادہ سے زیادہ تین دن کی شرط کو جائز سمجھتے ہیں) یا ایسے شخص کے اختیار کی شرط لگا دے جو خود بہت دور رہتا ہو یعنی اجنبی ہو تو امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ بیع درست نہیں ہے اگرچہ فاسد شرط ساقط کر دی جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر فاسد شرط ساقط کر دی جائے تو بیع درست ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ بیع میں شرط کی جانب سے واقع فساد عقد تک متعدی ہوگا یا نہیں اور وہ صرف شرط میں محدود ہے؟ جن فقہا نے اسے متعدی مانا انہوں نے بیع کو باطل قرار دیا خواہ وہ شرط ساقط کر دی گئی ہو اور جنہوں نے کہا کہ متعدی نہیں ہے انہوں نے بیع کو درست مانا جبکہ شرط فاسد ساقط کر دی گئی ہو کیوں کہ عقد تو صحیح ہے۔

کتاب بیع المرابحہ

جمہور علما کا اتفاق ہے کہ بیع کی دو اصناف ہیں: مساومہ اور مرابحہ۔ مرابحہ کا مطلب ہے کہ فروخت کنندہ خریدار کو وہ قیمت بتادے جس کے عوض اس نے سامان خریدا ہے اور درہم و دینار کی شکل میں اس میں کچھ منافع کی شرط لگادے۔ علما نے اس سیاق میں دو مقامات پر اختلاف کیا ہے ایک مقام یہ ہے کیا فروخت کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ خریداری کے بعد اس نے سامان پر جو کچھ خرچ کیا ہے اس میں سے کن چیزوں کو وہ راس المال میں شمار کرے اور کن چیزوں کو شمار نہ کرے؟ دوسرا مقام یہ ہے کہ فروخت کنندہ خریدار سے غلط بیان کرے اور جتنی قیمت میں اس نے سامان خریدا تھا اس سے بڑھا کر قیمت بتائے یا اسے وہم ہو جائے اور خرید کردہ قیمت کو گھٹا کر بتادے پھر بعد میں معلوم ہو کہ اس نے زیادہ قیمت میں خریدا تھا تو اس کا حکم کیا ہو گا؟

اس کتاب میں فقہا کے اختلاف کے حساب سے دو باب ہوں گے:

باب۔۱: کن چیزوں کو راس المال میں شمار کیا جائے اور کن چیزوں کو شمار نہ کیا جائے؟ اور راس المال کی وہ کیا صفت ہے جس پر منافع استوار ہو گا؟

باب۔۲: فروخت کنندہ کی خبر میں قیمت میں کمی بیشی کا جو فرق واقع ہوا ہے اس کا حکم کیا ہو گا؟

باب۔۱

کن چیزوں کوراس المال میں شمار کیا جائے؟

قیمت میں کن چیزوں کوشمار کیا جائے اور کن کوشمار نہ کیا جائے؟ اس میں مسلک مالکی کا خلاصہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ خرید کردہ سامان میں جوخرچ کرتا ہے اُس کے تین قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو اصل قیمت میں شمار ہوتی ہے اور منافع میں اس کا حصہ ہوتا ہے، دوسری قسم وہ ہے جو اصل قیمت میں شمار ہوتی ہے اور منافع میں اس کا حصہ نہیں ہوتا، تیسری قسم وہ ہے جو اصل قیمت میں شمار نہیں ہوتی اور نہ منافع میں اس کا کوئی حصہ ہوتا ہے۔ وہ قسم جو راس المال میں شمار ہوتی ہے اور جو منافع میں اثر انداز ہوتی ہے وہ صرفہ ہے جو خود سامان کو قیمتی بنادیتا ہے جیسے سلائی اور رنگائی۔ راس المال میں شمار ہونے والی مگر منافع میں حصہ دار نہ ہونے والی قسم وہ ہے جو خود سامان پر اثر انداز نہیں ہوتی اور جس کی حفاظت اور نگرانی فروخت کنندہ خود نہیں کرسکتا جیسے ایک شہر سے دوسرے شہر سامان لے جانا اور ان مکانوں کا کرایہ جن میں وہ رکھے جائیں، وہ قسم جو دونوں چیزوں میں ملحوظ نہیں ہوتی اُس کا کوئی اثر نفس سامان پر نہیں پڑتا اور صاحب سامان اس کو خود انجام دے سکتا ہے جیسے باندھنا، لپیٹنا اور دلالی کرنا۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ سامان پر جو بھی صرفہ آیا ہے وہ اس کی قیمت پر محمول کیا جائے گا۔ ابوثور کا قول ہے کہ مرابحہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ اسی قیمت میں فروخت کرے جس میں اس نے سامان خریدا ہے سوائے اس کے کہ وہ تفصیل پیش کرے۔ اگر مرابحہ واقع ہوجائے تو وہ فسخ ہوجائے گا کیوں کہ اس نے جھوٹ کہا ہے۔ وہ خریدار سے کہتا ہے کہ میرے سامان کی قیمت یہ ہے کہ حالانکہ وہ قیمت نہیں ہوتی یہ اُن کے نزدیک دھوکہ دینے کے باب سے ہے۔

اصل قیمت کی صفت کیا ہے جو خریدار کو بتائی جائے؟ امام مالک اور لیث کہتے ہیں جو شخص کوئی سامان چند دیناروں میں خریدے اور خریداری کے دن کا دینار کا مبادلہ متعین ہو پھر وہ اسے درہموں کے عوض فروخت کرے تو مبادلہ تبدیل ہوکر بڑھ گیا ہو، ایسی صورت میں اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ فروخت کے دن وہ اُن دیناروں کا حوالہ دے جن کے عوض اس نے سامان خریدا تھا، کیوں کہ یہ جھوٹ اور خیانت ہے۔ اسی طرح یہ معاملہ بھی ہے کہ اس نے درہموں کے عوض سامان خریدا، پھر اسے دیناروں میں فروخت کیا جبکہ مبادلہ تبدیل ہوچکا ہے۔

اس باب میں اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ کوئی سامان کے عوض کوئی چیز خریدے تو کیا اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرسکتا ہے یا نہیں؟ اگر یہ جائز ہے تو کیا سامان کی قیمت معرض بحث ہوگی یا خود سامان؟ ابن القاسم کہتے ہیں کہ قیمت کے عوض نہیں بلکہ جن سامانوں کے عوض اس نے خریداری کی ہے انہی پر یہ بیع جائز ہے۔ اشہب کہتے ہیں کہ سامان کے بدلے میں کوئی چیز خریدنے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ اسے مرابحہ کے طور پر بیچے کیوں کہ وہ اس سے سامان کا مطالبہ کرے گا اس کی عین صفت

کے ساتھ اور عام طور پر یہ ممکن نہیں ہوگا، اس لیے یہ ایسی چیز کی بیع شمار ہوگی جو اس کے پاس موجود نہیں ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اس امر میں اختلاف ہوا کہ اگر کوئی سامان دیناروں کے عوض خریدے اور دیناروں کی جگہ وہ درہم وصول کرے یا سامان لے لے تو کیا بطور مرابحہ اسے فروخت کرسکتا ہے جبکہ اس نے نقد کی خبر نہیں دی یا فروخت ہی نہیں کرسکتا؟ امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ نقد قیمت بھی بتائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ان دیناروں پر مرابحہ کرسکتا ہے جن کے عوض اس نے شئے خریدی ہے مگر سامان یا درہم پر مرابحہ نہیں کرسکتا۔ امام مالک کا یہ قول بھی ہے کہ اگر کوئی سامان متعین مدت کے لیے خریدے اور اسے بطور مرابحہ بیچ دے تو یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ مدت کے بارے میں بھی خبر دے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بیع واقع ہوگئی ہے تو خریدار کے لیے بھی وہی مدت ہے۔ ابوثور کہتے ہیں، اس کی حیثیت عیب کی ہے اور اسے رد کرنے کا اختیار ہے۔ اس باب میں مسلک مالکی میں بڑے فروعی مسائل ہیں جو ہمارا مقصود نہیں ہیں۔

باب۔۲

قیمت میں کمی بیشی کی خبر کا حکم

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی اصل قیمت کا تذکرہ کر کے بطور مرابحہ کوئی سامان فروخت کرے پھر اقرار واعتراف کے ذریعہ یا کسی ثبوت کی وجہ سے معلوم ہو کہ قیمت کم ہے اور سامان وہی ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک اور ایک جماعت کہتی ہے کہ خریدار کو اختیار ہے یا تو اس قیمت پر سامان لے جو صحیح ہے یا اسے چھوڑ دے، جبکہ فروخت کنندہ صحیح قیمت پر خریدنے پر اُسے مجبور نہ کرے۔ اگر وہ مجبور کرے تو صحیح قیمت پر لینا لازم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور زفر کہتے ہیں کہ خریدار کو مطلق اختیار حاصل ہے اور فروخت کنندہ کے لازم کرنے کے باوجود اس قیمت کے عوض سامان لینا اس پر لازم نہ ہوگا۔ ثوری، ابن ابی لیلیٰ، امام احمد اور ایک جماعت کا قول ہے کہ اضافہ کو گھٹانے کے بعد بیع دونوں پر لازم ہوگی۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں، مطلق اختیار کا قول بھی اور اضافہ گھٹانے کے بعد بیع کو لازم کرنے کا قول بھی۔

اضافہ کو گھٹانے کے بعد بیع کو لازم کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے صرف اس قیمت پر منافع دینا منظور کیا ہے جس میں اس نے خریدا تھا جب فروخت کنندہ کے قول کے برعکس بات ظاہر ہوئی تو ظاہر کی طرف رجوع کرنا اسی طرح واجب ہو گیا جیسے اُس نے متعین وزن سے سامان خریدا مگر وہ وزن صحیح نہ نکلا تو اب وزن کو مکمل کرنا واجب ہو گیا۔

جن فقہا نے اختیار کو مطلق قرار دیا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں غلط بیان عیب کی طرح ہے یعنی جس طرح عیب اختیار کو واجب کرتا ہے اسی طرح غلط بیانی بھی اختیار کو واجب کرتی ہے اور اگر سامان کھو جائے یا فوت ہو جائے تو امام شافعی کہتے ہیں کہ قیمت میں جو اضافہ ہوا ہے اور منافع واجب ٹھہرا ہے، اسے وضع کر دیا جائے گا۔ امام مالک کہتے ہیں، اگر اس کی قیمت قبضہ کے دن یا بیع کے دن (جیسا کہ اختلافی قول اُن سے منقول ہے) خرید کردہ کے وزن کے مثل یا اُس سے کم تر ہو تو خریدار کچھ واپس نہ کرے گا اگر چہ قیمت فروخت کنندہ کے ان تمام اختیارات سے قلیل ترین ہو کہ وہ خریدار کو قیمت واپس کر دے یا سامان واپس کر دے یا سودے کو اس قیمت پر نافذ کرے جو صحیح ہو۔ اور اگر آدمی نے اپنا سامان بطور مرابحہ فروخت کیا ہے پھر ثبوت سے معلوم ہوا کہ اس کی قیمت تو زیادہ ہے اور اسے غلط فہمی ہو گئی تھی اور سامان موجود ہے تو امام شافعی کہتے ہیں کہ اُس ثبوت کی کوئی وقعت نہ ہوگی کیوں کہ یہ غلط بیان اور جھوٹ ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ثبوت کا لحاظ کیا جائے گا اور خریدار کو اس قیمت پر مجبور کیا جائے گا مگر یہ بعید ہے۔ کیوں کہ یہ تو دوسری بیع ہو گئی۔ امام مالک اس مسئلہ میں کہتے ہیں کہ سامان اگر فوت ہو جائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ قبضہ کے دن سامان کی جو قیمت تھی وہ ادا کر دے یا وہ اُس قیمت کے عوض سامان لے جو صحیح ہے۔

یہ اِس باب میں فقہا کے مشہور مسائل ہیں۔ مسلک مالکی میں ان احکام کی معرفت تین مسائل اور ان کے مرکبات کے احکام کی واقفیت پر منحصر ہے: کذب اور غلط بیانی کا حکم دھوکہ اور ملاوٹ کا حکم اور عیب کی موجودگی کا حکم۔ جھوٹ اور غلط بیان کا حکم بیان ہو چکا

ہے۔عیب کی موجودگی کا حکم بیع مطلق میں عیب کا حکم ہے۔ ملاوٹ اور دھوکہ کا حکم اُن کے نزدیک فروخت کرنے والے کو مطلق اختیار دینے کا حکم ہے۔ مگر فروخت کرنے والے کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بیع کو لازم کرے اگرچہ ملاوٹ کی مقدار وضع کر دی گئی ہو جیسا کہ غلط بیانی کے مسئلہ میں اسے حق حاصل ہے۔ یہ ابن القاسم کی روایت تھی۔ اشہب کے نزدیک ملاوٹ کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قیمت پر اثر انداز ہے اور دوسری اثر انداز نہیں ہے۔

جو ملاوٹ غیر موثر ہے اس کا کوئی حکم ان کے نزدیک نہیں ہے۔ موثر ملاوٹ کا حکم غلط بیان اور جھوٹ کا حکم ہے۔ مرکبات کے چار مسائل ہیں: جھوٹ اور ملاوٹ کا اختلاط ہو، جھوٹ اور عیب چھپانے کی آمیزش ہو، ملاوٹ اور عیب چھپانے کا عمل، چوتھی شکل یہ ہے کہ جھوٹ ہو، ملاوٹ ہو اور تدلیس (عیب چھپانا) ہو۔ ان میں ابن القاسم کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی ایک کا حکم فوت ہو گیا ہے تو جس کا حکم باقی ہے اس کے مطابق وہ لے گا اور اگر کسی کا حکم فوت نہیں ہوا ہے تو جو قابل ترجیح ہو اس کے مطابق لے لے یا تو تخییر پر عمل کرے، اگر ایسا ممکن ہو یا اگر تطبیق ممکن ہو تو جمع و تطبیق کرے۔ اس کی تفصیل یعنی ابن القاسم وغیرہ کے مسلک کی توضیع فروعی مسائل کی کتابوں کے لیے موزوں ہے۔

کتاب بیع العرّیہ

فقہانے اس عرّیہ اور رخصت کے مفہوم میں اختلاف کیا ہے جو اس بیع میں سال میں نافذ ہوتی ہے۔ قاضی ابو محمد عبدالوہاب مالکی کہتے ہیں کہ مسلک مالکی میں عرّیہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کسی متعین شخص کو اپنی چہار دیواری کے اندر کھجور کے ایک پیڑ یا کئی پیڑوں کا پھل ہبہ کر دے اور اس کے بعد ہبہ کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ جس شخص کو اس نے ہبہ کیا ہے اُس سے کھجوریں خرید لے مگر چار شرطیں ناگزیر ہیں: کھجور پختہ ہو، پانچ وسق یا اس سے کم کھجوریں ہوں۔ اگر اس سے زیادہ مقدار ہوئی تو جائز نہیں ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اسے وہ کھجور دے جس کی وجہ سے وہ اسے توڑنے کے وقت خرید رہا ہے اگر وہ نقد ادا کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ کھجور ہبہ والی کھجور کی صنف اور اس کی نوع ہو۔ مسلک مالکی کے مطابق عرّیہ میں رخصت صرف ہبہ کرنے والے کے حق میں ہے اور یہ رخصت بھی مزابنہ سے ایک استثناء ہے۔ مزابنہ کہتے ہیں تازہ کھجور کو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنا اور یہ ممنوع ہے۔ اور ربا کی دونوں اصناف تفاضل اور نسیئہ میں بھی داخل ہے کیوں کہ یہاں ایک معلوم وزن کا پھل تخمینہ شدہ پھل کے عوض فروخت کیا جا رہا ہے اس طرح جنس واحد کی بیع میں تفاضل نافذ ہو رہا ہے پھر یہ پھل کی فروخت ایک مدت کے لیے پھل کے عوض کے مشابہ بھی ہے۔ یہ عرّیہ کے مفہوم اس کی رخصت اور مستحق رخصت کے بارے میں امام مالک کا مسلک تھا۔

امام شافعی کے نزدیک اس میں رخصت عرّیہ کرنے والے کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ ہر اس شخص کے لیے ہے جو پھل کی یہ مقدار یعنی پانچ وسق یا اس سے کم اسی کی مثل کھجور کے عوض فروخت کرنا چاہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ یہ رخصت کھجور کی اس مقدار پر اس لیے منحصر ہے کہ لوگ تازہ کھجوریں کھانا چاہتے ہیں۔ اور یہ اُن لوگوں کے لیے ہے جن کے پاس تازہ کھجوریں نہ ہوں بلکہ عام کھجوریں ہوں جن کے عوض وہ تازہ کھجوریں خرید سکتے ہیں۔ امام شافعی اس کھجور کو دینے میں جس کی وجہ سے عرّیہ فروخت کیا جا رہا ہے نقد ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

امام مالک کے نزدیک ہر اس پھل میں عرّیہ جائز ہے جو خشک ہو کر قابل ذخیرہ ہو سکے۔ امام شافعی کے نزدیک عرّیہ صرف کھجور اور انگور میں ہے اور پانچ وسق سے کم پھل کے جائز ہونے میں امام شافعی اور امام مالک کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر پانچ وسق ہو تو ان سے اختلاف منقول ہے۔ دونوں سے جائز اور ممنوع ہونے کی دونوں روایات منقول ہیں۔ امام مالک کا مشہور قول جواز ہی کا ہے۔

امام شافعی چار مواقع پر عرّیہ کے سیاق میں امام مالک کے خلاف ہیں:

۱۔ رخصت کا سبب

۲۔ جس عرّیہ میں رخصت دی ہے وہ ہبہ نہیں ہے۔ اس ہبہ کا نام بطور مجاز دے دیا گیا ہے۔

۳۔ بیع میں نقد کی شرط

۴۔ عرّیہ کا محل۔ امام شافعی صرف کھجور اور انگور میں عرّیہ کو درست مانتے ہیں اور امام مالک کے نزدیک ہر اس چیز میں عرّیہ درست ہے جو خشک ہو سکے اور ذخیرہ کیا جا سکے۔

امام احمد بن حنبل اس امر میں امام مالک کے ہم نوا ہیں کہ عرّیہ ہبہ کو کہتے ہیں مگر اس امر میں ان کے خلاف ہیں کہ رخصت صرف اُس شخص کے لیے ہے جسے ہبہ کیا گیا ہے۔ان کی رائے ہے کہ ہبہ شدہ کو جس آدمی کے ہاتھ چاہے فروخت کردے اس کے لیے عرّیہ کرنے والا خاص نہیں ہے جیسا کہ امام مالک سمجھتے ہیں۔امام ابوحنیفہ عرّیہ کو ہبہ ہونے میں امام مالک کے ہم نوا ہیں اور صفت رخصت میں اُن کے مخالف ہیں۔ رخصت ان کے نزدیک مزابنہ استثناء کے باب میں نہیں ہے نہ یہ فی الجملہ بیع میں داخل ہے بلکہ اس میں رخصت ہبہ کرنے والے کے ہبہ سے رجوع کرنے کے باب سے ہے کیوں کہ شئے موہوب پر قبضہ نہیں ہوا ہے اور نہ بیع کی بنا پر اس کے پاس موجود ہے یہ تو ایک مخصوص صفت کے ساتھ ہبہ کی بیع ہے اور وہ صفت یہ ہے کہ بدلہ میں وہ اٹکل سے کھجور دے۔

عرّیہ کے سلسلہ میں مسلک مالکی کی بنیاد یہ ہے کہ مدینہ میں عمل اور مشہور سنت وہی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اس صفت کی اصل یہ ہے کہ آمی اپنے باغ میں کھجور کے پیڑوں کو ہبہ کردیتا تھا اور بعد میں وہ زحمت میں مبتلا ہوجاتا تھا چنانچہ اس کے لیے مباح کیا گیا کہ پھل توڑتے وقت اندازے سے کھجوروں کے عوض انہیں خرید لے۔رخصت صرف عرّیہ کرنے والے کے لیے مخصوص ہے۔اُن کے اس موقف کی تائید حدیث سہل بن ابی حثمہ سے ہوتی ہے کہ''اللہ کے رسول ﷺ نے تازہ کھجور کے عوض خشک کھجور کو فروخت کرنے کی ممانعت کی ہے مگر آپؐ نے عرّیہ میں رخصت دی ہے کہ وہ اندازہ سے بیچ دیا جائے تاکہ وہ شخص تازہ کھجور کھا سکے''فقہا کہتے ہیں کہ الفاظ''وہ تازہ کھجور کھا سکے''اس امر پر دلیل ہیں کہ یہ عرّیہ کرنے والے کے ساتھ مخصوص ہے کیوں کہ وہی حدیث کے ظاہر کے مطابق اس رخصت کے اہل ہیں۔یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس رخصت کے اہل وہ تمام لوگ ہیں جنہوں نے عرّیہ خریدا ہے خواہ وہ کوئی بھی ہوں مگر حدیث کا لفظ ''رطبا'' علت ہے جو عرّیہ کرنے والے کے مناسب حال نہیں ہے۔مسلک شافعی کے مطابق یہ لفظ مناسب حال ہے اور وہ لوگ مراد ہیں جن کے پاس تازہ کھجور نہ ہو اور نہ خشک کھجور ہو جس کے عوض وہ تازہ کھجور خرید سکیں۔اس لیے دلیل امام شافعی کے حق میں ہے۔

عرّیہ سے ہبہ کے مراد ہونے پر دلیل لغت ہے۔اہل لغت عرّیہ کو ہبہ کے معنی میں بولتے ہیں۔البتہ اس کی وجہ تسمیہ میں اختلاف ہے۔ایک قول ہے کہ اس کا نام عرّیہ اس لیے رکھا گیا کہ وہ قیمت سے عریاں ہے دوسرا قول ہے کہ عـرِوتُ الـرّجـل (میں نے آدمی سے سوال کیا) سے ماخوذ ہے اور اسی مفہوم میں یہ آیت استعمال ہوئی ہے۔

وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ (الحج ۳۶)

(اور ان کو کھلاؤ جو قناعت کئے بیٹھے ہیں اور اُن کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں)

امام مالک نے پھل توڑتے وقت قیمت کی ادائیگی یعنی اُس وقت تک اُسے موخر کرنے کی جو شرط رکھی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وہ کھجور ہے جسے اندازہ سے فروخت کرنے کے بارے میں شریعت کی صراحت موجود ہے اور اس کا طریقہ یہی تھا کہ زکوٰۃ کی طرح اسے بھی کٹائی کے موسم تک موخر کیا جائے۔اس رائے میں کمزوری ہے کیوں کہ اس میں قیاس اور سنت کے اصول کے درمیان تصادم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقد مکمل ہونے کے بعد اگر رضا کارانہ طور پر خشک کھجور پہلے ہی ادا کردے تو جائز ہے۔

پانچ وسق اور اس سے کم وزن میں عرّیہ کے جائز ہونے کا موقف حدیث ابوہریرہؓ کے پیش نظر ہے کہ''اللہ کے رسول ﷺ نے تخمینہ سے عرایا کو فروخت کرنے کی رخصت پانچ وسق سے کم میں یا پانچ وسق میں دی ہے''امام مالک سے پانچ وسق کی دو روایتیں موجود ہیں کیوں کہ حدیث کے اس راوی کو شک ہوگیا ہے۔

خشک ہونے کے بعد کھجور کے بعینہٖ اسی صنف میں ہونے کی جو شرط ہے وہ حدیث زید بن ثابتؓ کے پیش نظر ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے صاحب عریہ کو رخصت دی ہے کہ وہ اندازہ سے خشک کھجوروں کے عوض اسے بیچ سکے'' اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

امام شافعی کی دلیل حدیث رافع بن خدیجؓ و سہل بن ابی حثمہؓ ہے کہ ''نبی ﷺ نے کھجور کے بدلے کھجور کے مزابنہ سے منع کیا ہے سوائے اصحاب عرایا کے۔ آپؐ نے انہیں اجازت دی ہے'' دوسری حدیث ہے کہ

فِيهَا يَأكُلُهَا أَهْلُهَا رُطَبًا

(اس میں اہل عریہ تازہ کھجور کھا سکیں گے۔)

اور عریہ ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم کھجور کو کہتے ہیں کیوں کہ عرف یہ تھا کہ لوگ عام طور پر اسی مقدار کے پیڑ ہبہ کرتے تھے۔ اس لیے ہبہ کے نام سے یہ رخصت اسی مقدار کے ساتھ مخصوص ہو گئی جو مقدار ہبہ سے ہم آہنگ ہے۔ اپنے مسلک کی تائید میں آپ نے محمد بن لبید سے ایک منقطع الاسناد روایت بھی بیان کی ہے کہ انہوں نے حضرت زید بن ثابتؓ یا کسی اور صحابی سے پوچھا کہ یہ عریہ کا مطلب آپ لوگ کیا لیتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ انصار کے کچھ محتاج اور ضرورت مند افراد تھے جنہوں نے اللہ کے رسول ﷺ سے فریاد کی کہ تازہ کھجور کا وقت آ گیا ہے اور ان کے پاس نقد نہیں ہے کہ وہ تازہ کھجوریں خرید سکیں اور لوگوں کے ساتھ وہ بھی کھا سکیں البتہ ان کے پاس فاضل خشک کھجوریں ہیں چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں رخصت دی کہ ان کے پاس جو خشک کھجور ہے اس کے عوض اندازہ سے عرایا خرید لیں اور تازہ کھجور کھا لیں'' آپؐ نے خشک کھجور کی موخر ادائیگی کو جائز نہیں کیا اور نہ یہ طعام کے بدلے ادھار طعام کی بیع ہوتی۔

امام احمد کی دلیل گزشتہ احادیث کا ظاہری پہلو ہے کہ آپؐ نے عرایا میں رخصت دی ہے اور عریہ کرنے والے کو خاص نہیں کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ تو مزابنہ کے قائل ہی نہیں ہیں اور اگر اسے مزابنہ کی کوئی نوع قرار دیا گیا ہے تو ان کے خیال میں صاحب عریہ تک اس کی واپسی بیع کے باب میں سے نہیں ہے۔ بلکہ تخمینہ سے خشک کھجور دے کر ہبہ کردہ شی کو واپس لینے اور اس سے رجوع کرنے کے باب سے ہے یا اسے بیع کہنا محض مجازی ہے بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک نے بھی اس معنیٰ کی طرف توجہ دی ہے اور تخمینہ کے سوا درہم یا کسی اور شے کے عوض اسے فروخت کرنے کو جائز نہیں مانا ہے اگرچہ ان کا مشہور قول جائز ہونے کا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ امام حنیفہ کا یہ قول قیاس کو حدیث پر غالب رکھنے کے باب سے ہے کیوں کہ انہوں نے مختلف مقامات پر احادیث کے خلاف موقف اختیار کیا ہے۔

انہوں نے عریہ کو بیع نہیں مانا ہے جبکہ شارع علیہ السلام اسے بیع قرار دے رہے ہیں۔

حدیث میں ہے کہ مزابنہ ممنوع ہے اور عرایا کی رخصت ہے ان کے مسلک میں عریہ مزابنہ سے مستثنیٰ نہیں ہے کیوں کہ مزابنہ بیع ہی میں ہوتا ہے۔

اس سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ اُن کے لیے آسان ہے کہ ہبہ سے رجوع کی ممانعت سے اسے مستثنیٰ کر دیں جبکہ یہ استثنا نص شرعی کی روشنی میں نہیں ہے مگر اس استثنا کو قبول کرنا اُن کے لیے دشوار ہے جسے شرع نے تسلیم کیا ہے یعنی مزابنہ۔ واللہ اعلم۔

کتابُ الاِجارات (اُجرت دینا)

اس کتاب کے مباحث کتاب البیوع سے ملتے جلتے ہیں یعنی اس کے اصول مسائل بھی اجارہ کی انواع اُن میں صحت وفساد کی شرائط اوراُن کے احکام پر مشتمل ہیں۔ان میں سے ایک ایک نوع پر گفتگو ہوگی یعنی ہرنوع کے مخصوص مسائل اوراکثر کے عام مسائل ومباحث زیرمطالعہ ہوں گے۔اس طرح یہ کتاب سب سے پہلے دوقسموں میں منقسم ہے:

پہلی قسم: اجارہ کی انواع اور شرائط صحت وفساد پر مشتمل ہے

دوسری قسم: اجارہ کے احکام بیان ہوئے ہیں

یہ مباحث اجارہ کے جواز پر دلیل قائم کرنے کے بعد شروع ہوں گے۔ پہلے ہم اس مسئلہ کے اختلافات کو بیان کریں گے پھر دونوں اقسام کے مشہور مسائل کی طرف آئیں گے۔ ہمارا مقصد اُن مسائل کو بیان کرنا ہے جواصول کا درجہ رکھتے ہیں اوران میں ہی فقہا کے اختلافات مشہور ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ تمام فقہا کے نزدیک اورصدراول میں اجارہ جائز رہا ہے البتہ الأ حم اورابن علیہ سے اس کی ممانعت منقول ہے۔ جمہور کی دلیل قرآن کی یہ آیات ہیں:

إِنِّیٓ أُرِیۡدُ أَنۡ أُنکِحَکَ إِحۡدَی ابۡنَتَیَّ هَاتَیۡنِ عَلَی أَن تَأۡجُرَنِیۡ ثَمَانِیَ حِجَجٍ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡراً فَمِنۡ عِندِکَ (القصص: ۲۷)

(میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دوبیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تمہارے ساتھ کردوں بشرطیکہ تم آٹھ سال تک میرے ہاں ملازمت کرواوراگرتم دس سال پورے کردوتو یہ تمہاری مرضی ہے)

فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَکُمۡ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (الطلاق: ٦)

(پھراگروہ تمہارے لیے بچے کودودھ پلائیں توان کی اُجرت انہیں دو۔)

ثابت احادیث میں ایک حدیث عائشہؓ ہے جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ اورابوبکر نے بنی دیلی کے ایک آدمی کوبطور ہوشیار رہبر اُجرت پررکھا۔یہ شخص کفار قریش کے مذہب پرتھا۔دونوں نے اپنی سواریاں اس کے حوالہ کیں اور تین راتوں کے بعد غارثور میں سواریوں کے ساتھ ملنے کا باہمی معاہدہ کیا۔'' حدیث جابرؓ بھی ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ کوایک اونٹ فروخت کیا اورمدینہ تک اس کی پیٹھ کی شرط رکھی'' شرط کے ذریعہ جس عہد کی پاسداری جائز ہے اس کی پاسداری اُجرت پربھی جائز ہے۔

اسے ممنوع قراردینے والوں نے یہ شبہ کھڑا کیا ہے کہ لین دین میں قیمت کی حوالگی کا حق اسی وقت بنتا ہے جبکہ دوسری محسوس موجودات کی طرح اس موجود کوحوالہ کیا جائے اوراجارہ کا معاملہ یہ ہے کہ عقد کے وقت اس کا منافع موجود نہیں ہوتا، اس طرح یہ غرر اوربے تخلیق کی بیع کی فہرست میں داخل ہوگیا۔

ہم کہتے ہیں کہ منافع اگرچہ عقد کے وقت معدوم ہوتا ہے مگر عام طور پر اس کی تکمیل ہوتی ہے اورشریعت نے ان منافع میں اسی

کالحاظ رکھا ہے جو عام طور پر مکمل ہو یا اس کی تکمیل اور عدم تکمیل دونوں یکساں ہوں۔

قسم اول

جواز اور اوصاف وانواع

اس قسم میں قیمت کی جنس کے بارے میں اور اس منافع کی جنس اور صفت کے بارے میں گفتگو ہوگی جس کے مقابل میں قیمت رکھی گئی ہے۔

قیمت کی جنس وہ ہونی چاہئے جس کی بیع جائز ہو۔ یہ بحث باب البیوع میں گزر چکی ہے۔ اور منفعت کی جنس وہ ہو جس کو شرع نے ممنوع نہیں قرار دیا ہے۔ ان مسائل میں کچھ متفقہ ہیں اور کچھ مختلف فیہ۔ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ ہر اُس منفعت کو اُجرت پر حاصل کرنا باطل ہے جو عین حرام کی وجہ سے حاصل ہو اور یہی حال ہر اس منفعت کا ہے جسے شریعت نے حرام کیا ہے جیسے نوحہ کرنے والی خواتین کو اُجرت دینا اور گانے والی عورتوں کو اُجرت دینا۔ اسی طرح ہر اس منفعت کا معاملہ ہے جسے شرع نے انسان پر فرض عین قرار دیا ہے جیسے نماز وغیرہ۔ گھروں اور جانوروں کو اُجرت پر دینا اور مباح کاموں پر انسانوں کو اُجرت پر لگانا جائز ہے اسی طرح کپڑوں کو اور فرش کو کرایہ پر دینا جائز ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ زمینوں کو کرایہ پر دینا، پانی کو اُجرت پر دینا، موذن کو اُجرت پر رکھنا، قرآن کی تعلیم وتدریس کے لیے اُجرت لینا اور سانڈ سے جفتی کرانے کی اُجرت دینا سب مسائل مختلف فیہ ہیں۔

زمینوں کو کرایہ پر دینے میں علما کا زبردست اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے اسے قطعی ناجائز بتایا ہے اور ایسے فقہا سب سے کم ہیں طاؤس اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن کا مسلک یہی ہے۔ جمہور اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ ان علما کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ کن چیزوں کے بدلے زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ درہم دینار کے سوا کسی اور چیز کے بدلے زمینیں کرایہ پر نہیں دی جاسکتیں۔ یہ ربیعہ اور سعید بن المسیب کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ طعام کے سوا ہر چیز کے عوض زمین کرایہ پر دی جاسکتی ہے خواہ یہ طعام اسی زمین میں پیدا ہوا ہو یا اور کوئی طعام ہو، سب ممنوع ہیں۔ اسی طرح اس زمین کی ہر پیداوار عوض میں لینا جائز نہیں ہے۔ یہ امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کا مسلک ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ ہر چیز کے عوض زمین کرایہ پر دی جاسکتی ہے البتہ اس سے صرف طعام مستثنیٰ ہے۔ چوتھا گروہ کہتا ہے کہ سامان اور طعام وغیرہ ہر چیز کے بدلے زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے بشرطیکہ اسی زمین کی پیداوار طعام کے کسی حصہ کو عوض نہ ہو۔ سالم بن عبداللہ اور دوسرے متقدمین کا یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کا یہی قول ہے اور الموطأ میں امام مالک کا ظاہری قول یہی معلوم ہوتا ہے۔ پانچواں گروہ کہتا ہے کہ ہر چیز کے عوض اور اس زمین کی ہر پیداوار کے کسی حصہ کے عوض زمین کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے۔ یہ امام احمد، ثوری، لیث، ابو یوسف، محمد، ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

زمین کو کسی حال میں کرایہ پر نہ دینے کی حمایت کرنے والے فقہا کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے اپنی سند کے ساتھ رافع بن خدیج؄ سے بیان کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے زرعی زمینوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے'' فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث عام ہے۔ ان فقہا نے روایت کے اس حصہ کی جانب توجہ نہیں کی جس میں امام مالک نے تخصیص کو بیان کیا ہے۔ حنظلہ کہتے ہیں: میں نے رافع بن خدیج؄ سے سونے اور چاندی کے عوض زمین کرایہ پر دینے کے بارے میں پوچھا تو آپ نے کہا، اس میں کوئی حرج نہیں

ہے۔انہوں نے اس کی روایت رافع بن عمر سے کی ہے اور اس کے عموم پر عمل کیا ہے۔حضرت ابن عمرؓ اپنی زمینوں کو اس سے پہلے کرایہ پر دیتے تھے پھر اس کے بعد انہوں نے بند کر دیا۔یہ اُن فقہا کی رائے سے ہم آہنگ ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ راوی کے قول سے حدیث کے عموم کو مخصوص نہیں کیا جا سکتا۔ایک روایت رافع خدیجؓ سے بواسطہ اُن کے والد کے آتی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے زمینوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا ہے'' ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں۔ان فقہا نے حدیث ضمرہ بواسطہ ابن شوذب بواسطہ مطرف بواسطہ عطاء بواسطہ جابرؓ سے بھی استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا أَوْ لِيُزْرِعْهَا وَلَا يُؤَاجِرْهَا

(جس کے زمین ہے وہ اس کی کاشت کرے یا کرائے مگر اسے کرایہ پر نہ دے)

یہ وہ احادیث ہیں جن سے زمینوں کو کرایہ پر دینے کی مخالفت کرنے والوں نے استدلال کیا ہے۔انہوں نے معنی و مفہوم کے اعتبار سے بھی بحث کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے کیوں کہ آگ زنی قحط یا سیلاب سے فصل تباہ ہو سکتی ہے اور ایسی صورت میں بغیر فائدہ اٹھائے کرایہ دینا لازم ہو گا۔قاضی کہتے ہیں:اس میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ زمینوں کی کثرت کی وجہ سے اس حکم میں نرمی اور سہولت کو مدِ نظر رکھا گیا ہے جیسے پانی فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔دونوں کے درمیان مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اصلاً تخلیق ہیں۔

صرف درہم و دینار کے عوض زمین کو کرایہ پر دینے کے حامی فقہا کی دلیل حدیث طارق بن عبد الرحمٰن بواسطہ سعید بن المسیب بواسطہ رافع بن خدیجؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

إِنَّمَا يَزْرَعُ ثَلَاثَةٌ رَجُلٌ لَهُ أَرْضٌ فَيَزْرَعُهَا ، وَرَجُلٌ مُنِحَ أَرْضًا فَهُوَ يَزْرَعُ مَا مُنِحَ وَرَجُلٌ إِكْتَرَىٰ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ

(تین طرح کے آدمی کھیتی کرتے ہیں:ایک وہ شخص جس کے پاس زمین ہے اور وہ اس میں کھیتی کرتا ہے،دوسرا وہ شخص جسے کوئی زمین بطور عطیہ ملی ہے اور وہ اس میں کھیتی کرتا ہے اور تیسرا وہ شخص ہے جس نے سونے یا چاندی کے عوض زمین بٹائی پر لی ہے۔) یہ فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے دوسری احادیث تو مطلق ہیں اور یہ مقید ہے اور مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے۔

جن فقہا نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ زمینوں کو کرایہ پر دینا طعام کے سوا ہر چیز کے بدلے جائز ہے طعام خواہ ذخیرہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، یکساں ممنوع ہے،ان کی دلیل حدیث یعلیٰ ابن حکیم بواسطہ سلیمان بن یسار بواسطہ رافع بن خدیجؓ ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا أَوْ لِيُزْرِعْهَا أَخَاهُ لَا يُكْرِهَا بِثُلُثٍ وَلَا رُبُعٍ وَلَا بِطَعَامٍ مُعَيَّنٍ

(جس کے پاس زمین ہے وہ اس کی کاشت کرے یا اس کا بھائی اس میں کاشت کرا دے اور ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے عوض اور متعین طعام کے عوض اسے کرایہ پر نہ دے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ یہی مفہوم ہے محاقلہ کا جس سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع کیا ہے۔انہوں نے سعید بن المسیب کی مرفوع حدیث کا بھی تذکرہ کیا ہے۔اس میں ہے کہ گیہوں کے بدلے زمین کو کرایہ پر دینا محاقلہ ہے۔ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ یہ طعام کے

بدلے اُدھار طعام کی بیع میں شمار ہوتا ہے۔

جو فقہا طعام کے عوض اور اس زمین کی کسی پیداوار کے عوض کرایہ دینے کو ناجائز کہتے ہیں اُن کی دلیل طعام کے سلسلہ میں وہی ہے جو طعام کے عوض زمین کو کرایہ پر دینے کی مخالفت کرنے والے فقہا دیتے ہیں۔ اسی زمین کی پیداوار کے عوض اسے ممنوع قرار دینے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں نبی ﷺ نے مخابرہ سے منع کیا ہے۔ اُن کے نزدیک مخابرہ کا مطلب ہے زمین کو اُسی کی پیداوار کے عوض کرایہ پر دینا۔ یہ امام مالک اور ان کے تمام اصحاب کا مسلک ہے۔

سامان طعام اور دوسری تمام اشیاء اور اس زمین کی پیداوار سب کے عوض کرایہ پر دینے کو جائز تسلیم کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک متعین چیز کے عوض ایک متعین منفعت کو کرایہ پر دینا ہے اس لیے دوسرے تمام منافع پر قیاس کرتے ہوئے اسے بھی جائز ہونا چاہئے۔ گویا انہوں نے احادیث رافع بن خدیج ؓ کو ضعیف قرار دیا ہے۔ سالم بن عبداللہ وغیرہ سے حدیث رافع میں مروی ہے کہ رافع ؓ زمینوں کو کرایہ پر دیتے تھے۔ یہ فقہا کہتے ہیں: اُن کی بعض روایات ایسی ہیں جن پر دوسری روایتوں کو محمول کرنا واجب ہے۔ وہ کہتے ہیں ''اہل مدینہ میں سب سے زیادہ کھیت ہم لوگوں کے پاس تھے۔ ہم کسی کو اپنی اراضی کرایہ پر اس شرط پر دیتے تھے کہ اس قطعہ کی پیداوار ہماری ہوگی اور بقیہ قطعات کی پیداوار تمہاری ملکیت ہوگی کبھی ایک قطعہ میں پیداوار ہوتی تھی اور دوسرے قطعات پیداوار نہیں دیتے تھے، چنانچہ نبی ﷺ نے اسے ممنوع قرار دیا'' اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔

زمین کی پیداوار کے عوض کرایہ پر دینے کو ناجائز کہنے والے حضرات کی دلیل حدیث اور بحث ونظر ہے۔ حدیث میں مخابرہ کی ممانعت وارد ہے۔ دوسری حدیث ابن خدیج بواسطہ ظہیر بن رافع ؓ میں ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں ایک چیز سے روک دیا جس میں ہمارے لیے نرمی اور سہولت تھی میں نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ نے جو کچھ فرمایا وہ برحق ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول ﷺ نے بلایا اور پوچھا: تم لوگ اپنے کھیتوں میں کیا کرتے ہو؟ ہم نے عرض کیا: چوتھائی پر اور کھجور اور جو کے وسق کرایہ پر دے دیتے ہیں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَا تَفعَلُوا اِزْرَعُوْهَا أَوْ زَارِعُوهَا أَوْ أَمسِكُوهَا

(ایسا مت کرو خود کاشت کرو یا کاشت کراؤ یا انہیں اپنے پاس روکے رکھو۔)

اس حدیث کے صحیح ہونے پر امام بخاری اور امام مسلم دونوں متفق ہیں۔

زمین کی آمدنی کے عوض اسے کرایہ پر دینے کے قائل فقہا کی دلیل ابن عمر ؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے خیبر کے باغات اور زمینیں وہاں کے یہودیوں کے حوالہ اس شرط پر کر دیں کہ وہ اپنے صرفے سے کاشت کریں اور اس کی پیداوار اور پھل کا نصف ادا کریں'' فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث احادیث رافع ؓ سے افضل ہے کیوں کہ ان احادیث کے متن میں اضطراب ہے اور اگر وہ صحیح ہیں تو ہم انہیں ممانعت پر نہیں بلکہ کراہت پر محمول کریں گے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج حضرت ابن عباس ؓ سے امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے وہ کہتے ہیں ''نبی ﷺ نے اس سے منع نہیں کیا ہے بلکہ آپ ؐ نے فرمایا ہے کہ:

إِنْ يَمنَحَ أَحدُكُمْ أَخَاهُ يَكُنْ خَيرًا لَّهُ مِنْ أَنْ يَّأخُذَ مِنْهُ شَيئاً

(اگر تم اپنے کسی بھائی کو بطور عطیہ دے دو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ تم اس سے کچھ لو۔)

فقہا کہتے ہیں کہ حضرت معاذ بن جبلؓ یمن آئے جبکہ رسول ﷺ نے انہیں گورنر بنایا تھا تو وہاں کے لوگ مخابرہ کرتے تھے۔آپ نے ان کے اس عمل کو تسلیم کیا۔

موذن کو اُجرت دینے میں فقہا کے ایک گروہ نے کوئی حرج نہیں سمجھا ہے جبکہ ایک دوسرا گروہ اسے مکروہ تصور کرتا ہے۔اسے مکروہ اور ممنوع قرار دینےوالوں نے حدیث عثمان بن ابوالعاصؓ سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا

اِتَّخِذْ مُؤَذِّناً لاَیَاْ خُذُعَلیٰ أذَانِهِ أجراً

(کوئی ایسا موذن رکھو جو اذان دینے کی اُجرت نہ لے۔)

اسے مباح کہنے والوں نے غیر واجب افعال پر اسے قیاس کیا ہے۔سبب اختلاف یہی ہے کہ اذان دینا واجب ہے یا واجب نہیں ہے۔

قرآن پاک کی تعلیم وتدریس پر اُجرت لینے میں بھی علما کا اختلاف منقول ہے۔ایک گروہ اسے مکروہ اور دوسرے گروہ نے جائز کیا ہے۔مباح کہنے والے فقہا نے عام افعال پر اسے قیاس کیا ہے اور خارجہ بن الصامت کی روایت جو ان کے چچا سے روایت ہے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں ''ہم رسول ﷺ کے پاس سے آئے۔ہمارا گزر ایک عرب قبیلہ سے ہوا تو انہوں نے پوچھا تم لوگ اس آدمی کے پاس سے آرہے ہو تو کیا تمہیں کوئی دوا یا جھاڑ پھونک کا طریقہ معلوم ہوا۔ہمارے ہاں ایک مجنون ہے جو زنجیروں میں بندھا ہوا ہے؟ میں نے کہا ہاں چنانچہ وہ لوگ اسے لے کر آئے میں تین دن صبح وشام اس پر سورہ فاتحہ پڑھتا رہا۔میں منہ میں لعاب جمع کر کے اس پر تھوک دیتا،اس عمل سے وہ آزاد ہوگیا۔اُن لوگوں نے مجھ کو اُجرت دینی چاہی،میں نے انہیں منع کر دیا تا آنکہ میں رسول ﷺ سے دریافت کرلوں،جب میں نے سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا:

كُلْ فَلَعَمْرِی لمَنْ أَكَلَ بِرُقْيَةٍ بَاطِلاً لَقَدْأكلتَ بِرُقْيَةٍ حقًّا

(کھالو۔قسم ہے جو جھاڑ پھونک سے باطل مال کھائے۔تم نے جھاڑ پھونک سے صحیح اور برحق کھایا ہے۔)

حدیث ابوسعید بن الخدریؓ سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ''صحابہ کرام ایک غزوہ میں تھے۔ان کا گزر ایک عرب قبیلہ کے پاس سے ہوا۔انہوں نے کہا کہ کیا تمہارے پاس کوئی جھاڑ پھونک کرنے والا ہے۔ہمارے سردار کو یا تو سانپ نے ڈس لیا ہے یا اسے کوئی جنون ہوگیا ہے؟ راوی کہتے ہیں کہ ایک شخص نے سورہ فاتحہ سے جھاڑ پھونک کر دیا اور وہ تندرست ہوگیا۔اس نے بطور انعام بکریوں کا ایک ریوڑ دیا۔انہوں نے لینے سے انکار کیا اور اللہ کے رسول ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا۔آپؐ نے پوچھا،تم نے کیا پڑھ کر پھونکا تھا؟ انہوں نے کہا سورہ فاتحہ پڑھی تھی۔آپ نے فرمایا: تمہیں کیا خبر کہ یہ جھاڑ پھونک ہے؟ راوی کہتے ہیں کہ پھر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

خُذُوهَاوَاضْرِبُوالِیْ مَعَكُم فيهَا بِسَهْمٍ

(انہیں لے لو اور ان میں اپنے ساتھ میرا بھی ایک حصہ لگاؤ۔)

تعلیم وتدریس قرآن پر اُجرت کو مکروہ قرار دینے والے کہتے ہیں کہ یہ نماز کی تعلیم دینے پر اُجرت لینے کی باب سے ہے اور اجارہ میں جس جُعل (مزدوری) تذکرہ نہیں ہے وہ تعلیم قرآن کے ضمن میں نہیں ہے بلکہ جھاڑ پھونک کے ضمن میں ہے خواہ یہ قرآن کے ذریعہ سے ہو یا کسی اور ذریعہ سے اُس پر اُجرت لینا ہمارے نزدیک علاج معالجہ کی طرح جائز ہے اور یہ لوگوں پر واجب نہیں ہے جبکہ

قرآن کی تعلیم دینا واجب ہے۔

اونٹ گائے اور چوپایہ کے سانڈوں سے جفتی کرانے کی اُجرت دینا مختلف فیہ ہے۔ امام مالک اس امر کو جائز قرار دیتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے سانڈ کو متعین گلّے کی جفتی کے لیے کرایہ پر دے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ اسے ناجائز قرار دینے والوں کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں سانڈ کی پشت (نسل) کی ممانعت وارد ہے اور اسے جائز ماننے والوں نے دوسرے منافع سے مشابہ قرار دیا ہے مگر یہ ضعیف ہے کیوں کہ اس میں سماعی دلیل پر قیاس کو غالب رکھنا ہے۔ کتے کو کرایہ پر لینا بھی اسی باب میں داخل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک منفعت کو کرایہ پر لینے کی شرط یہ ہے کہ وہ خود انفرادی حیثیت میں قیمت کے قابل ہو، اس لیے خوشبو سونگنے کے لیے سیب کرایہ پر لینا اور دوکان کو سجانے کے لیے کھانا کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ ان منافع کی انفرادی حیثیت میں کوئی قیمت نہیں ہے۔ اس لیے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہیں۔

اسی باب میں درہم و دینار کو کرایہ پر دینے کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف بھی ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس جنس کو کرایہ پر دینا صحیح نہیں ہے جبکہ وہ قرض ہو۔ ابوبکر الابہری وغیرہ کہتے تھے کہ یہ درست ہے اور اُجرت لازم ہوگی۔ اس کو ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کوئی منفعت اسی وقت قابل تصور ہوگی جبکہ عین جنس کو تلف کیا جائے اور جن لوگوں نے اسے جائز کہا ہے انہوں نے اس کی منفعت کا تصور کیا ہے جیسے اس کے ذریعہ کسی ذِمّہ داری کو اٹھانا، یا اس سے دولت مند ہونا وغیرہ۔ یہ منفعت کی جنس سے متعلق مشہور اختلافی مسائل تھے۔

قیمت کی جنس سے متعلق اختلافی مسائل کی نوعیت لین دین میں کسی چیز کے بطور قیمت جائز ہونے یا نہ ہونے کی ہے۔ اس باب میں جو ممانعت وارد ہے اس میں ایک حدیث کی صراحت ہے کہ ''نبی ﷺ نے سانڈ کی پشت سے، حجام کی کمائی سے اور آٹا پیسنے والے کے آٹا سے منع کیا ہے'' امام طحاوی کہتے ہیں کہ آٹا پیسنے والے کے آٹے کی ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ دورِ جاہلیت میں لوگ گیہوں دے دیتے تھے اور آٹا پسوانے کے عوض کچھ آٹا اسی میں سے نکال کر اسے دے دیتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ کسی ایسی چیز کے عوض کرایہ پر دینا ہے جو اس کے پاس نہیں ہے نہ اس کا شمار ان اشیاء میں ہوتا ہے جو بطور ذِمّہ قرض سمجھی جاتی ہیں۔ امام شافعی نے اس کی موافقت کی ہے۔ اُن کے اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کھال اتارنے کی اُجرت میں کھال دیدے یا آٹا پیسنے کی اُجرت میں آٹا چھاننے کا سامان یا ایک صاع آٹا دے تو یہ فاسد ہے کیوں کہ آپؐ نے آٹا پیسنے والے کو آٹا اُجرت میں دینے سے منع کیا ہے۔ مسلک مالکی کے مطابق یہ جائز ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اس نے طعام کے متعین حصہ کی اُجرت پر کام کروایا ہے اور آٹا پیسنے والے کی اُجرت وہی متعین حصہ ہے۔

حجام (پچھنا لگانے والا) کی کمائی کو ایک گروہ نے حرام کہا ہے اور دوسرے گروہ نے حرمت کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی کمائی اچھی نہیں ہے، اس سے گھن آتی ہے۔ تیسرا گروہ اسے مباح قرار دیتا ہے۔ اختلاف کا سبب اس باب میں وارد احادیث میں باہمی تعارض ہے۔ اسے حرام سمجھنے والوں نے حدیث ابوہریرہؓ سے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مِنَ السُّحْتِ كَسْبُ الحَجَّامِ

(پچھنا لگانے والے کی کمائی باعث عار و ذلت ہے۔)

حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے حجام (پچھنا لگانے والے) کی کمائی کو حرام قرار دیا ہے۔" عون بن ابوجحیفہ سے روایت ہے کہ میرے والد نے ایک حجام خریدا اور اس کے آلات حجامت توڑ دیئے میں نے پوچھا، ابوجان، آپ نے یہ توڑ کیوں دیئے؟ آپ نے فرمایا کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے خون کی قیمت لینے سے منع کیا ہے۔"

جن فقہا نے اسے مباح قرار دیا ہے وہ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ "رسول اللہ ﷺ نے پچھنا لگوایا اور حجام کو اس کی اُجرت عطا کی" فقہا کہتے ہیں کہ اگر یہ حرام ہوتی تو آپؐ نہ دیتے۔ حدیث جابرؓ میں ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے ابوطیبہ کو بلایا۔ اس نے آپ کے پچھنا لگایا۔ آپؐ نے پوچھا تمہاری مزدوری کتنی ہوئی؟ اس نے کہا تین صاع۔ آپؐ نے ایک صاع کم کر دیا" اُنہی کی ایک اور روایت میں ہے کہ "آپؐ نے حجام کو ایک صاع طعام دینے کا حکم دیا اور اپنے اصحاب سے کہا کہ کچھ کم کرائیں"

حجامت کی اُجرت کو مکروہ قرار دینے والوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رفاعہ بن رافع یا رافع بن رفاعہ انصاری کی مجلس میں آئے اور کہا "اللہ کے رسول ﷺ نے حجام کی کمائی کو ممنوع قرار دیا ہے اور ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اسے اپنا غلہ کھلائیں" ان کی تائید میں ایک اور روایت ہے جو بنو حارثہ کے کسی آدمی سے مروی ہے۔ اس کے پاس ایک حجام تھا۔ اس نے رسول اللہ ﷺ سے اس بابت دریافت کیا تو آپؐ نے منع کر دیا۔ اس نے اپنی بات دوہرائی۔ آپؐ نے پھر منع کر دیا۔ وہ اپنی بات دوہراتا رہا، یہاں تک کہ آخر میں اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے کہا:

إعْلِفْ كُسْبَهُ ، نَاضِحَكَ وَأَطْعِمْهُ رَقِيقَكَ

(اس کی کمائی میں غلہ دو اور اپنی رذٹی اسے کھلاؤ۔)

اسی باب میں فقہا کا یہ اختلاف بھی داخل ہے کہ گھر کو کسی دوسرے گھر کی رہائش کے بدلے اُجرت پر دینا کیسا ہے؟ امام مالک اسے جائز مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ممنوع ہے گویا وہ اسے قرض کے بدلے قرض کے باب میں شمار کرتے ہیں۔ یہ ضعیف قول ہے۔ یہ ضعیف کی جنس اور قیمت کی جنس سے متعلق فقہا کے مشہور اختلافی مسائل تھے۔

اجارہ کے اوصاف وشرائط میں سے بھی جو مشہور ہیں ہم انہی کا تذکرہ کریں گے۔ جمہور فقہا امام مالک امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اجارہ کی شرط یہ ہے کہ قیمت معلوم ومتعین ہو اور منفعت کی مقدار بھی معلوم ہو اور مقدار کی تعیین یا تو غایت کی تکمیل سے ہوگی جیسے کپڑے کی سلائی اور دروازہ کی تعمیر۔ اگر غایت نہ ہو تو مدت کی تعیین سے ہوگی جیسے مزدور کی خدمت، اور اس میں وقت اور زمانہ کی رعایت ہوگی اگر یہ کوئی عمل ہوا اور ایسی منفعت حاصل ہوئی جو وجود میں متصل ہو جیسے گھر اور دوکان کا کرایہ یا مقام کا اعتبار ہوگا اگر مسافت کا مسئلہ ہے جیسے سواریوں کا کرایہ۔

علمائے ظاہر اور ایک گروہ اسلاف کی رائے ہے کہ مجہول اشیاء کو بھی اُجرت پر دیا جا سکتا ہے جیسے کوئی پانی لانے والے یا ایندھن چننے والے کو اپنا گدھا دے اس شرط پر دے کہ وہ نصف آمدنی اسے دے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک قسم کی بیع ہے اس لیے اس میں ناواقفیت ممنوع ہے کیوں کہ ان تمام ممنوعات میں غبن کا اندیشہ رہتا ہے۔ فریق ثانی کی دلیل اجارہ کی مضاربت اور مساقات پر قیاس کرنا ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ مضاربت اور مساقات تو سنت ہی کے ذریعہ مستثنیٰ ہیں اس لیے ان کے اصول سے خارج ہونے کی بنا پر ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ امام مالک اور امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ جس

منفعت کی کوئی غایت نہ ہو اگر اس کے لیے ایک متعین مدت مقرر کر لی جائے اور اس مدت کا آغاز بھی متعین کر لیں اور اس کا آغاز عقد کا عقب ہو تو یہ جائز ہے۔ علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ اگر وقت اور زمانہ کا اول متعین نہ ہو یا مقرر کر دیا ہو مگر وہ اول عقد کا عقب نہ ہو تو کیا ہو گا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ جائز ہے جبکہ زمانہ متعین ہو اور اس کا اول متعین نہ ہو مثال کے طور پر وہ کہے کہ میں نے تم سے یہ گھر اتنے سال کے لیے یا اتنے مہینوں کے لیے کرایہ پر لیا اور وہ ماہ یا سال کے آغاز کا ذکر نہ کرے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک اول وقت عقد کا وقت شمار ہو گا۔ امام شافعی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس میں غرر ہے۔ امام مالک اسے جائز کہتے ہیں کیوں کہ عرف وعادت کے ذریعہ یہ معلوم ہے۔ اسی طرح اگر عقد کا اول عقد سے بعد میں ہو تو امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے اور امام مالک اسے جائز کہتے ہیں۔ یہ امر کہ کوئی زمین جو غیر محفوظ ہو اور بعد کے زمانہ میں اس میں تبدیلی آ جائے کرایہ پر دینا کیسا ہے؟ اس میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ اسی طرح امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اُس زمانہ کی مقدار میں اختلاف ہے جس سے ان منافع کی تعیین ہوتی ہے۔ امام مالک اس میں متعدد سالوں کو جائز مانتے ہیں۔ جیسے کوئی دس سال تک یا اس سے زیادہ مدت تک گھر کرایہ پر لے بشرطیکہ وہ مدت ایسی ہو جس میں گھر میں تبدیلی نہ آئے۔ امام شافعی کے مطابق ایک سال سے زیادہ کے لیے جائز نہیں ہے۔ ابن القاسم اور ابن الماجشون نے بارش والی زمین، چشموں سے سیراب ہونے والی زمین اور کنوؤں اور نہروں سے سیراب ہونے والی زمین کے بارے میں مختلف رائیں قائم کی ہیں۔ ان زمینوں میں ابن القاسم نے متعدد سالوں کے لیے کرایہ کو جائز قرار دیا ہے۔ ابن الماجشون نے فرق کیا ہے۔ اُن کی رائے میں بارش والی زمین صرف ایک سال کے لیے کرایہ پر دی جاسکتی ہے۔ چشمہ سے سیراب زمین تین چار سالوں تک ہی کرایہ پر دی جاسکتی ہے۔

کنوؤں اور نہروں سے سیراب ہونے والی زمینیں صرف دس سالوں کے لیے کرایہ پر دی جاسکتی ہیں۔ اس طرح اختلافات یہاں تین مقامات پر ہیں:

۱۔ اول مدت کا تعیین

۲۔ مدت کی طوالت اور

۳۔ وقت عقد سے مدت کا بُعد

امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مدت کی تعیین نہ ہوئی ہو اور وہ مقدار متعین ہو، جو قلیل ترین مدت کے لیے ضروری ہے جیسے وہ کہے کہ میں تم سے یہ گھر فلاں ماہ میں کرایہ پر لیتا ہوں۔ اور دونوں کوئی معلوم مدت متعین نہ کریں تو امام شافعی کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور امام مالک اور ان کے اصحاب اسے جائز کہتے ہیں۔ وہ اس جملہ پر قیاس کرتے ہیں کہ میں یہ ڈھیر فی درہم ایک روٹی کے عوض تمہیں فروخت کرتا ہوں اور یہ دوسروں کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اختلاف کا سبب ان اشیاء میں واقع جہل اور لاعلمی کی بنا پر ہے کہ آیا اسے قابل عفو غرر قرار دیا جائے یا ممنوع غرر سمجھا جائے؟

اسی باب میں بیع اور اجارہ کی یکجائی میں علما کا اختلاف بھی ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام مالک بیع کے ساتھ صرف اجارہ کے الحاق کو درست سمجھتے ہیں۔

اسی باب میں تنور کو کرایہ پر دینے کے سلسلہ میں علما کا اختلاف بھی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ اُن کے نزدیک تنور جبکہ گرم ہو اس سے استفادہ مشکل ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک شریک کے ساتھ مل کر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے جیسے کرایہ پر لینے والا صاحب مال کا شریک ہوتا ہے۔

اسی باب میں مزدور کو طعام اور کپڑا اُجرت میں دینا بھی ہے اور اسی طرح دایہ گری کا مسئلہ بھی ہے۔ امام شافعی اسے مطلقاً ممنوع قرار دیتے ہیں اور امام مالک اسے مطلقاً جائز مانتے ہیں یعنی ہر قسم کے مزدور کے لیے جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ فقط دایہ کے لیے اسے جائز قرار دیتے ہیں سبب اختلاف یہ ہے کہ یہ اجارہ مجہول ہے یا مجہول نہیں ہے؟ قیمت اور منافع سے متعلق اجارہ کی یہ شرائط تھیں۔

اجارہ کی انواع علما نے دو بتائی ہیں: محسوس چیزوں کے منافع کو کرایہ پر دینا اور بطور ذِمّہ منافع کو کرایہ پر دینا۔ اسے بیع پر قیاس کیا ہے۔ بطور ذِمّہ منافع کی شرط وصف ہے اور موجود محسوس چیزوں کو کرایہ پر دینے کی شرط دیکھنا یا اس کی صفت کا موجود ہونا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ اور وصف کی شرط جنس اور نوع کا بیان کرنا ہے یہ اُن چیزوں میں ہے۔ جن کا منافع پورا وصول ہو جاتا ہے اور وہ چیزیں جن کے ذریعہ پورا منافع وصول ہوتا ہے۔ اُن میں بطور مثال سواری کا وصف بیان کرنا ضروری ہے اور اس بوجھ کا وصف بھی ضروری ہے، جس سے منافع مکمل ہوتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک سوار یہاں وصف کا محتاج نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ وصف کا محتاج ہے۔ ابن القاسم کے نزدیک اگر چرواہا موجود بکریوں کے لیے اُجرت پر رکھا گیا ہے تو عقد کے صحیح ہونے کے لیے ان کی نسل کی شرط رکھنا ضروری ہے۔ دوسرے فقہا کے نزدیک بغیر کسی شرط کے سب لازم ہوں گی۔

ذِمّہ کو کرایہ پر دینے کی شرط امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ نقد فوراً ادا کیا جائے تا کہ قرض کے بدلے قرض کی ممانعت سے یہ باہر آ جائے۔ جس طرح ان کے نزدیک اُس زمین کو کرایہ پر دینے کے لیے جس کی سیرابی محفوظ نہ ہو، شرط ہے کہ سیرابی کے بعد ہی نقد کی ادائیگی کی بات ہو۔

علما نے کرایہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ اس کی انواع میں اختیار شامل ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک کرایہ کی دونوں اصناف معین اور ضمانت کردہ میں اختیار جائز ہے امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

یہ وہ مشہور مسائل ہیں جو اس کتاب کی قسم اول سے متعلق ہیں۔ یعنی جو اس عقد کے جواز، اوصاف اور انواع پر مشتمل ہیں۔ ان چیزوں کی حیثیت اجارہ میں ارکان کی ہے اور انہی کی روشنی میں شرعی شرائط کے مطابق انہیں صحیح اور اُن کی عدم موجودگی میں انہیں فاسد کہا جائے گا۔ اب دوسری قسم پر بحث باقی ہے اور وہ ہیں، عقد اجارہ کے احکام۔

قسمِ ثانی

اِجارہ کے احکام

اجارہ کے احکام بہت ہیں مگر مجموعی طور سے وہ دو جملوں میں محدود ہیں:

پہلا موضوع: عقد اجارہ کے موجبات ولوازمات

دوسرا موضوع: ہنگامی وعارضی احکام۔

یہ موضوع متعدد فصلوں میں منقسم ہے، ضمانت کے موجبات اور عدم ضمانت کے موجبات فسخ کے واجب ہونے اور نہ ہونے سے واقفیت اور اختلاف کے حکم کی معرفت۔

پہلا موضوع

عقد اجارہ کے موجبات ولوازمات

اس باب کے مشہور مسائل یہ ہیں: ایک مسئلہ یہ ہے کہ کرایہ دار پر کرایہ ادا کرنا کب لازم ہے جبکہ عقد مطلق ہو اور قیمت پر قبضہ کی شرط نہ رکھی گئی ہو؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جس طرح منافع پر دھیرے دھیرے قبضہ ہوگا، اسی طرح قسط وار قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی الا یہ کہ یہ مشروط ہو یا کوئی ایسی بات ہو جس سے قیمت کی پہلے ادائیگی واجب ہو جیسے وہ متعین معاوضہ ہو یا کرایہ بطور ذِمّہ ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ نفس عقد سے قیمت واجب ہو جاتی ہے۔ امام مالک کی رائے میں قیمت کا اسی قدر حقدار ہوگا جس قدر خریدار معاوضہ پر قابض ہوگا۔ گویا امام شافعی کے نزدیک قیمت کو موخر کرنے سے قرض کے بدلے قرض لازم ہوگا۔

اسی باب میں اختلافی یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے کوئی سواری یا گھر یا اسی طرح کی کوئی چیز کرایہ پر لی تو کیا وہ اس سے زیادہ قیمت لے کر کرایہ پر اسے دے سکتا ہے؟ امام مالک، امام شافعی اور ایک جماعت نے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اسے جائز کہا ہے اور امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ اس چیز کا نفع ہے جس کی ضمانت نہیں لی گئی ہے کیوں کہ اصل کی ضمانت تو مالک یعنی کرایہ پر دینے والے کے پاس ہوتی ہے اور یہ اس چیز کی بیع سے بھی متعلق ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا ہے۔ بعض علما نے اسے جائز کہا ہے جبکہ اس میں وہ کوئی نیا کام کرلے۔ اس صفت کے ساتھ واقع کرایہ داری کو مکروہ نہ سمجھنے والوں میں سفیان ثوری ہیں۔ جمہور کی رائے ہے کہ یہ اجارہ بیع کے مشابہ ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اُسی شخص کو کرایہ پر گھر دے جس نے اسے کرایہ پر دیا تھا۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز ہے گویا وہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ میں دونوں کے درمیان کمی بیشی باطل طریقے سے مال کھانے کے باب سے ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اس گیہوں کی کاشت کے لیے زمین کرایہ پر لی مگر اس میں جو بویا یا کوئی ایسی فصل لگائی جس میں گیہوں کے برابر یا اس سے کم نقصان ہے تو امام مالک کے نزدیک اُسے یہ اختیار حاصل ہے۔ داؤد کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہے۔

اسی میں کرایہ کے مکانات کے پاخانوں کی گندگی اور غلاظت کے بارے میں علما کا اختلاف بھی شامل ہے۔ اس سلسلہ میں ابن القاسم کا مشہور مسلک یہ ہے کہ اس کی ذِمّہ داری مالک کی ہے ایک دوسرا قول انہی کا یہ ہے کہ اس کی ذِمّہ داری کرایہ دار پر ہے۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ ابن القاسم نے اس سے ان عوامی سرایوں کو مستثنیٰ کیا ہے جہاں عوام کی آمد ورفت رہتی ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک سرایوں کے پاخانے بھی صاحب خانہ کے ذِمّہ ہیں۔

اسی میں گھر میں معمولی انہدام کے بارے میں اصحاب مالکیہ کا اختلاف بھی داخل ہے کہ اس کی مرمت مالک کی ذِمّہ داری ہے یا یہ اس پر لازم نہیں ہے اور اسی کے بقدر کرایہ وضع ہو جائے گا؟ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اسؔ کی مرمت مالک پر لازم نہیں ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مالکی فقہا کہتے ہیں کہ مالک پر لازم ہے۔

اس باب کی فروعیات بہت ہیں مگر اس کتاب میں ہمارا مقصد فروعی مسائل کو چھیڑنا نہیں ہے

دوسرا موضوع

ہنگامی و عارضی احکام

اسکی پہلی فصل فسخ کی بحث پر مشتمل ہے

پہلی فصل

فسخ کی بحث

ہم کہتے ہیں کہ فقہا کے ہاں اجارہ کے عقد میں اختلاف ہے۔ جمہور اسے عقد لازم قرار دیتے ہیں۔ ایک قول علما سے منقول ہے کہ مزدوری اور شرکت سے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ جائز عقد ہے۔ جو فقہا اسے عقد لازم قرار دیتے ہیں اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ فسخ کیسے ہوگا۔ امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری، ابوثور وغیرہ فقہا کہتے ہیں کہ یہ عقد انہی چیزوں سے فسخ ہوگی جن سے دوسرے لازم عقود فسخ ہوتے ہیں یعنی اس میں کوئی عیب ہو یا حصول منفعت کا مقام و محل ختم ہو گیا ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ کرایہ دینے والے پر کسی ہنگامی عذر کے طاری ہونے سے عقد اجارہ کو فسخ کرنا جائز ہے جیسے کوئی دوکان تجارت کے لیے کرایہ پر لے اور اس کا سامان جل جائے یا چوری ہو جائے۔

جمہور فقہا کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ: ۱)

(عہد کی پابندی کرو۔)

کرایہ پر دینا منافع کی بنیاد پر ایک عہد ہے اور نکاح کے مشابہ ہے۔ اور یہ معاوضہ کی بنیاد پر طے پانے والا معاہدہ ہے اس لیے فسخ نہیں ہو سکتا۔ اس کی اصل بیع کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تکمیل منفعت کا خاتمہ اس چیز کا خاتمہ ہے جس میں منفعت ہے۔ امام مالک کے مختلف اقوال ہیں جبکہ کرایہ کسی مخصوص جنس سے منفعت کی تکمیل کے لیے مخصوص حصہ کے سوا میں ہو۔ عبدالوہاب کہتے ہیں: ہمارے اصحاب کا ظاہری مسلک یہ ہے کہ تکمیل منافع کا محل اجارہ میں متعین نہیں ہے اور اگر متعین ہے تو یہ وصف کی مانند ہے۔ اس کی بیع یا خاتمہ سے فسخ نہیں ہوگا۔ کرایہ پر لیے ہوئے سامان کا معاملہ اس کے برعکس ہے جبکہ وہ تلف ہو جائے۔ مثال کے طور پر کوئی چند متعین بکریوں کو چرانے کی اُجرت پر مامور ہو یا کسی متعین قمیض کی سلائی کی اُجرت طے ہوئی ہے اور بکریاں ہلاک ہو جائیں کپڑا جل جائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا اور کرایہ دار کی ذمہ داری ہے کہ ان بکریوں کو خرید کر چرائے اور کپڑا خرید کر قمیض سلے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک قول یہ بھی آتا ہے کہ اجارہ طے کرنے سے متعین ہو جاتا ہے اور محل کے تلف ہونے سے عقد فسخ ہو جاتا ہے۔ بعض متاخر فقہا کہتے ہیں کہ یہ مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دراصل اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ تکمیل منافع کے لیے متعین محل ایسا ہو کہ خود وہ مقصود ہو اور دوسری قسم وہ ہے جس میں وہ محل مقصود نہ ہو۔ اگر عین محل مقصود ہے تو اجارہ فسخ ہو جائے گا جیسے دایہ جبکہ بچہ فوت ہو جائے۔ اور اگر وہ محل مقصود نہ ہو تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا جیسے متعین بکریوں کو چرانے یا کسی دوکان میں کھانا فروخت کرنے کا اجارہ۔ کتاب المدونہ

میں ابن القاسم نے شرط رکھی ہے کہ متعین بکریوں کو چرانے پر اگر کوئی اجیر رکھا گیا ہے تو یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ خلف کی شرط بھی رکھے۔ گویا معین کی تکمیل کے محل کے نہ ہونے سے اجارہ فسخ ہونے کا اشارہ دیا ہے لیکن چونکہ تلف کو فسخ کا محرک قرار دیا ہے اس لیے وہ اسے غرر میں شمار کرنے لگے اور خلف کی شرط شامل کئے بغیر انہیں کرایہ پر دینا جائز نہیں تسلیم کیا۔

اسی طرح کا ایک اختلاف یہ ہے کہ کیا فریقین (یعنی کرایہ دار اور مالک) میں سے کسی ایک کی وفات سے کرایہ فسخ ہو جائے گا؟ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحٰق اور ابو ثور کہتے ہیں کہ فسخ نہیں ہوگا اور کرایہ کا عقد موروثی ہوگا۔ امام ابوحنیفہ، ثوری اور لیث کہتے ہیں کہ فسخ ہو جائے گا۔

اسے فسخ نہ ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاوضہ کا عقد ہے اس لیے کسی فریق کی موت سے فسخ نہیں ہوگا۔ اس کی اصل بیع ہے احناف کی دلیل یہ ہے کہ مدت کرایہ پر دی گئی چیز کی اصل کی ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف منتقل ہے، اس لیے اسے باطل ہونا ضروری ہے۔ اس کی اصل طویل مدت تک کرایہ پر لی ہوئی چیز میں بیع کی شمولیت ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے۔ چونکہ دونوں عقد ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے اس لیے ملکیت کی منتقلی حاوی رہے گی ورنہ ملکیت کا کوئی وارث نہ رہے گا۔ مگر یہ اجماع کے خلاف ہے۔ بسا اوقات انہوں نے اجارہ کی تشبیہ نکاح سے دی ہے کیوں کہ دونوں میں منافع کی تکمیل ہوتی ہے اور نکاح موت سے باطل ہو جاتا ہے یہ دور کی تشبیہ ہے۔ بسا اوقات یہ صرف مالکیہ کے خلاف استدلال کرتے ہیں کہ اُن لوگوں کے ہاں منفعت پر قبضہ کے حساب سے اُجرت ایک ایک حصہ کر کے حقدار کے لیے واجب ٹھہرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب صورت یہ ہے تو اگر مالک مر جائے اور اجارہ باقی رہ جائے تو کرایہ پر لینے والا وارث کی ملکیت میں ایسے حق کی تکمیل کرے گا جو عقد کرنے والے کی ملکیت کے سوا عقد کا موجب ہوگا اور یہ درست نہیں ہے اور اگر کرایہ پر لینے والا مر جائے تو اس کی موت کے بعد اس پر اُجرت باقی رہے گی اور یہ اجماع ہے کہ موت کے بعد میت پر کوئی قرض ثابت نہیں رہتا۔ شوافع پر یہ لازم نہیں آتا کیوں کہ ان کے نزدیک اُجرت کی مکمل ادائیگی نفس عقد سے ہی واجب ہو جاتی ہے جیسا کہ پیچھے یہ بات گزر چکی ہے۔

امام مالک کے نزدیک بارش سے سیراب ہونے والی زمین اگر کرایہ پر لی گئی ہو اور قحط سالی نے فصل نہ ہونے دی ہو تو کرایہ فسخ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر بارش میں تاخیر ہو جائے تا آنکہ کھیتی کا وقت نکل جائے اور کرایہ پر لینے والا کاشت نہ کر سکے تو یہی معاملہ ہوگا۔ کھیتی پر نازل ہونے والی تمام آفات کرایہ کو کم کرنے میں موثر نہ ہوں گی۔ امام مالک کے نزدیک وہ کرایہ جو وقت سے متعلق ہے اور وقت مقصود ہے جیسے ایام حج میں سواریوں کا کرایہ، اگر کرایہ دینے والا وقت سے غائب ہو جائے تو کرایہ فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر وقت مقصود نہیں ہے تو کرایہ فسخ نہیں ہوگا۔ یہ مسائل اس کرایہ کے ہیں جو موجود شی کا ہو۔ بطور ذِمّہ جو کرایہ عائد ہوتا ہے وہ امام مالک کے نزدیک اُس موجود کے کھونے سے فسخ نہیں ہوتا جس پر مستاجر نے اس لیے قبضہ کیا تھا کہ اس سے منفعت کی تکمیل کر سکے۔ کیوں کہ ایک موجود شۓ کا کرایہ واجب نہیں ہوا ہے بلکہ بطور ذِمّہ وصف کردہ کا کرایہ واجب ہوا ہے۔ اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں ہم ان کے اصولی مسائل کو بیان کیا ہے۔

دوسری فصل

ضمانت کی بحث

فقہا کے نزدیک ضمانت دو طرح سے ہوتی ہے: ایک متعدی اور اضافی صورت ہے اور دوسری مصلحت اور حفاظت مال کی صورت ہے۔ تعدی و اضافہ سے جو ضمانت ہوتی ہے وہ متفقہ طور پر کرایہ پر دینے والے پر واجب ہے البتہ تعدی کی نوعیت میں اختلاف ہے کہ کون سا تعدی موجب ہے اور کون سا موجب نہیں ہے اور اس کی مقدار کیا ہے؟

اس سیاق میں علما کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایک مقام تک لے جانے کے لیے جانور کرایہ پر لیا اور اس سے زائد مقامات تک وہ جانور کو لے گیا تو کیا وہ قضا کی تکمیل کرے گا؟ امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ وہ مشروط مسافت کا کرایہ دے گا اور اضافی مسافت کے کرایہ کا مثل ادا کرے گا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ سواری کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ اضافی مسافت کا کرایہ وصول کر لے یا سواری کی قیمت کا اسے ضامن بنا دے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اضافی مسافت کا کوئی کرایہ نہیں ہے۔ البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اضافی مسافت میں اگر جانور فوت ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اس نے منفعت کا اضافہ کیا ہے اس لیے اس پر مثل کی اُجرت لازم ہے۔ اس کی اصل تمام منافع میں اضافہ کرنے کی ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس شخص نے جانور کو مارکیٹ سے دور رکھ کر گویا اس پر ظلم کیا ہے اس لیے وہ غاصب ہے۔ اس قول میں ضُعف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک تو شرعی اصول کے تقاضوں سے بہت دور ہے۔ اس مسئلہ میں اصول سے سب سے زیادہ قریب امام شافعی کا مسلک ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر جانور کو کوئی ٹھوکر لگے ہیں تو یہ جانور کے مالک کے کھاتے میں جائیں گے اور وہ ان کا ضامن ہوگا۔ بوجھ کے ساتھ یہی معاملہ اس وقت ہوگا جبکہ رسی گھٹیا درجہ کی ہو۔ اس باب کے مسائل بہت ہیں۔

غیر متعدی صورت میں محض مصلحت اور حفظ مال کی جہت سے جن لوگوں کی ضمانت میں فقہا نے اختلاف کیا ہے وہ ماہرین صنعت ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کھانے اٹھانے والے اور چکی چلانے والے کے سوا کسی اور مزدور کے پاس سے اگر کوئی شی فوت ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ تعدی اور اضافہ کرے کیوں کہ طعام لے جانے والے اور چکی چلانے والے کو امام مالک نے ضامن مانا ہے جبکہ اس کے پاس چیز برباد ہو جائے الا یہ کہ ثبوت موجود ہو کہ بغیر کسی سبب کے بربادی عمل میں آئی ہے۔

کاریگروں کے پاس سے حوالہ کردہ اشیاء کے ضائع ہونے کی صورت میں اُن کے ضامن ہونے میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک، ابن ابی لیلیٰ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ وہ اپنے پاس سے بربادی کے ضامن ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ ضامن نہیں ہوگا جس نے بغیر اُجرت کے کام کیا ہے اور نہ (خاص) نجی کام کرنے والا ضامن ہوگا۔ شراکت دار اور اُجرت پر کام کرنے والا ضامن ہوگا۔ امام شافعی کے مشترکہ کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ان فقہا کے نزدیک خاص وہ ماہر صنعت ہے جو مالک کے گھر پر کام کرے۔ ایک قول کے مطابق خاص وہ ہے جو لوگوں کے لیے مقرر نہ ہو یہ امام مالک کا خاص کے بارے میں مسلک ہے، وہ اُن کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ اس میں مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ شراکت دار صنعت ضامن ہے خواہ وہ اُجرت پر کام کرے یا بغیر اُجرت کے۔ کاریگروں کے ضامن ہونے کے قائل حضرات عمرؓ و علیؓ ہیں اگرچہ حضرت علیؓ سے ایک مختلف قول بھی منقول ہے۔

کاریگروں کے ضامن نہ ہونے کے قائل فقہا کی دلیل یہ ہے کہ وہ شریک، وکیل، بکریوں کو کرایہ پر لینے والے اور اس شخص کے مشابہ ہے جس کے پاس امانت رکھ دی گئی ہو۔ انہیں ضامن تصور کرنے والوں کی دلیل بس مصلحت اور سد ذریعہ کی بنا پر ہے۔ اُجرت پر کام کرنے اور نہ کرنے کی جو تفریق فقہانے کی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بغیر اُجرت کے کام کرنے والے شخص نے سامان پر قبضہ اپنے ساتھی کے نفع کے لیے کیا تھا اس لیے اس کی حیثیت محافظ امانت کی ہوگئی اور اگر اُجرت کے ساتھ اُس نے قبضہ کیا ہے تو منفعت دونوں کے ساتھ وابستہ ہوگئی اور قابض شخص کی منفعت کو غالب کر دیا گیا۔ امام شافعی کے نزدیک اس کی اصل قرض اور مستعار لینے کی ہے۔ اسی طرح جس شخص کی تقرری عوامی خدمت کے لیے نہیں ہوئی ہے اس کو ضامن بنانے میں سد ذریعہ نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک مزدور اصلاً ضامن نہیں ہے مگر انہوں نے خوراک لے جانے والے اور اسی طرح کے افراد کو بطور استحسان ضامن بنایا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک آٹا پیسنے والا اور دوسرے لوگ ان کے ہاں ضامن نہیں ہیں سوائے اس کے کہ وہ تعدی اور اضافہ کر دیں۔ صاحب حمام بھی ان کے نزدیک ضامن نہیں ہے۔ اُن کا مشہور قول یہی ہے۔ ایک قول اس کے ضامن ہونے کا ہے۔ اشہب کی شاذ رائے ہے کہ کاریگر ضامن ہوگا الا یہ کہ یہ ثابت ہو جائے کہ بربادی بغیر تعدی اور تفریط کے ہوئی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صنعت گر ضامن نہیں ہوں گے بشرطیکہ وہ اپنے گھروں میں سامان پر قبضہ نہ کریں۔

اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مصنوعات کی بربادی کا ثبوت موجود ہو اور صنعت گروں سے ضمانت ساقط ہو تو کیا اُن کی اُجرت واجب الادا ہے جبکہ انہوں نے کام مکمل کر لیا ہو یا بعض حصہ کا کام مکمل کر لیا ہو؟ ابن القاسم کے مطابق اُن کی کوئی اُجرت نہیں ہے اور ابن المواز کے نزدیک ان کی اُجرت واجب الادا ہے۔ اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ مصیبت بلاشبہ مالک پر نازل ہوئی ہے مگر کاریگر کی محنت تو ضائع نہ ہو۔ ابن القاسم کے موقف کی توجیہ یہ ہے کہ اُجرت تو کام کے مقابلہ میں واجب تھی اب بربادی کی صورت میں گویا وہ مزدور کی کوتاہی کے مشابہ ہوگئی۔ ابن المواز کا قول قیاس سے زیادہ قریب اور ابن القاسم کا موقف زیادہ مبنی بر مصلحت ہے کیوں کہ آخر الذکر نے مصیبت میں فریقین کو شامل کر لیا ہے۔

اسی باب میں صاحب سفینہ کی ضمانت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اسے ضامن نہیں سمجھتے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس پر ضمانت واجب ہے البتہ پانی کی موج سے وہ مستثنیٰ ہے۔ مسلک مالکی کی بنیاد یہ ہے کہ کاریگر اپنی دوکان میں بیٹھ کر جو کچھ بناتا ہے اس کا ضامن آتش زدگی ٹوٹ پھوٹ یا کانٹ چھانٹ کی صورت میں وہی ہوگا اگرچہ مالک ساتھ میں بیٹھا ہوا ہو الا یہ کہ کھدائی وغیرہ کے کام ہوں جیسے جواہرات میں سوراخ کرنا، انگوٹھی کا نگینہ بنانا، تلواروں کو سیدھا کرنا نبائی کے ہاں روٹیوں کا جل جانا، ڈاکٹر کے علاج سے مریض کا مر جانا، اسی طرح بیطار کے علاج سے جانور کا مر جانا وغیرہ، البتہ اگر معلوم ہو جائے کہ اس نے تعدی کی ہے تو وہ ضامن ہوگا۔ ڈاکٹر اگر اہل علم میں سے ہو اور علاج میں غلطی کر جائے تو اس پر جان کے بدلے جان کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔ اور ایک تہائی سے زیادہ رقم کی صورت میں دیت ادا کرنے والے اقارب پر دیت واجب ہوگی اور ایک تہائی سے کم کی صورت میں اس کے مال میں دیت ادا کی جائے گی۔ اگر طبیب اہل علم میں سے نہیں ہے تو اس کی پٹائی ہوگی، اسے حوالۂ زنداں کیا جائے گا اور اس پر دیت واجب ہوگی، اسے ایک قول کے مطابق اس کے مال سے دیت ادا ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق دیت ادا کرنے والے اقارب پر واجب ہوگی۔

تیسری فصل

اختلاف کے حکم سے واقفیت

اس باب میں بھی متعدد مسائل ہیں:

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مصنوعات کے اوصاف میں کاریگر اور مالک کے درمیان اختلاف ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے مطابق مصنوعات کے مالک کی بات معتبر ہوگی اور امام مالک اور ابن ابی لیلیٰ کے مطابق کاریگر پر اعتماد کیا جائے گا۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ مدعی کون ہے اور مدعا علیہ کون؟

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کاریگر اس چیز کو لوٹانے کا دعویٰ کرے جس پر کام کا انہوں نے مطالبہ کیا تھا اور مخاطب اس کا انکار کرے تو امام مالک کے نزدیک مخاطب کی بات معتبر ہوگی اور کاریگر پر ثبوت کی فراہمی واجب ہوگی کیوں کہ اپنے زیر تصرف چیزوں کے ضامن وہی ہیں۔ ابن الماجشون کے مطابق کاریگر کی بات معتبر ہوگی اگر بغیر ثبوت کے سامان اس کے حوالہ کیا گیا تھا اور اگر ثبوت کے ساتھ سامان اس کے حوالہ کیا گیا تھا تو ثبوت کے بعد ہی وہ بری الذمہ ہوسکیں گے۔

اگر کاریگر اور مالک کے درمیان اُجرت کی ادائیگی میں اختلاف ہو جائے تو امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ بات کاریگر کی معتبر ہوگی، قسم کھانے کے ساتھ اگر اختلاف جلد ہی ہوا ہے۔ اور اگر اس کو مدت ہوگئی ہے تو مالک کی بات معتبر ہوگی۔ اسی طرح کا معاملہ ہوگا جبکہ کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے کے درمیان اختلاف ہو جائے۔ ایک قول کے مطابق کاریگر اور کرایہ پر دینے والے کی بات معتبر ہوگی اگر چہ طویل مدت ہوگئی ہو اور یہی اصل ہے۔

اگر مالک اور کرایہ پر لینے والے کے درمیان یا مزدور اور مالک کے درمیان اُس مدت میں اختلاف ہو جائے جس میں منفعت پوری کی پوری حاصل ہوئی ہے اور دونوں اس پر متفق ہیں کہ منفعت متعین شدہ پوری مدت میں مکمل نہیں ہوئی ہے تو مسلک مالکی کے مشہور قول کے مطابق کرایہ پر لینے والے اور مزدور کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ تاوان اسی کو دینا ہے اور اصول کے مطابق تاوان دینے والے کی بات معتبر ہوتی ہے۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ کرایہ پر لینے والے اور مزدور کی بات اُس وقت معتبر ہوگی جبکہ وہ موجود جس سے پورا فائدہ اٹھایا جا رہا ہے دونوں کے قبضہ میں ہو جیسے گھر وغیرہ۔ اگر قبضہ میں نہ ہو جیسے مزدور کے قبضہ میں نہیں ہوتا تو مزدور کی بات معتبر ہوگی۔

اس باب میں مسلک مالکی کا ایک مشہور مسئلہ یہ ہے کہ مل جل کر کرایہ پر لینے والے افراد کے درمیان جانوروں اور سواریوں میں اختلاف ہو جائے اور یہ اختلاف یا تو مسافت کی مقدار یا اس کی نوعیت میں ہوگی یا کرایہ کی مقدار اور اس کی نوعیت میں ہوگی، اگر دونوں کا اختلاف نوع مسافت یا نوع کرایہ میں ہے تو باہم حلف اٹھا کر فسخ کر دینا نوع قیمت میں اختلاف کی طرح ہوگا۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ عقد منعقد ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، مالک کی بات مانی جائے گی دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ جانور کے مالک کی بات مستند ہوگی جبکہ یہ عقد منعقد ہو گیا ہو اور یہ قول کے مطابق ہو۔

اگر اختلاف مسافت کی مقدار میں ہے تو اگر سوار ہونے سے پہلے یا تھوڑی سواری کرنے کے بعد یہ اختلاف واقع ہوا ہے تو

دونوں باہم حلف اٹھائیں گے اور فسخ کر دیں گے اور اگر زیادہ سواری کرنے کے بعد یا وہ مسافت طے کرنے کے بعد جس کا دعویٰ جانور کا مالک کر رہا ہے، اختلاف واقع ہوا ہے تو قول مسافت کے بارے میں جانور کے مالک کا قول معتبر ہوگا اگر اس نے نقد وصول کرلیا ہے اور وہ قول کے مشابہ ہے۔ اور اگر اس نے نقد وصول نہیں کیا ہے اور اس کا قول مشابہ ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور عظیم تر مسافت کے مطابق یہ عقد فسخ ہوگیا ہے تو جس مسافت کا مالکِ جانور مدعی ہے اس کے مطابق اسے ادائیگی کر دی جائے گی اسی طرح اس وقت بھی ہوگا جبکہ اس نے نقد وصول کرلیا ہو اور وہ اس کے قول کے مشابہ نہ ہو۔

اور اگر دونوں قیمت میں مختلف الرائے ہوں مگر مسافت میں ان کے درمیان اتفاق ہو تو بات کرایہ دار کی معتبر ہوگی خواہ اس نے نقد دیا ہو یا نہ دیا ہو کیوں کہ وہ مدعا علیہ ہے۔ اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف مسافت اور قیمت دونوں کے بارے میں ہے جیسے قرطبہ میں جانور کا مالک کہے کہ میں نے تم سے قرمونہ تک کا دو دینار کرایہ طے کیا ہے اور کرایہ دار کہے کہ ایک دینار میں اشبیلیہ تک سفر کرنا طے ہوا ہے۔ اب اگر یہ اختلاف بھی سواری سے پہلے یا سواری کے بعد واقع ہوا ہے اور رجوع میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے اور فسخ کر دیں گے اور اگر لمبی مسافت طے کرنے کے بعد یا اس مسافت کو طے کرنے کے بعد جس کا دعویٰ جانور کا مالک کر رہا ہے۔ اختلاف ہوا ہے اور کرایہ دار نے کچھ نقد نہیں دیا ہے تو مسافت کے معاملہ میں بات جانور کے مالک کی معتبر ہوگی اور قیمت کے معاملہ میں بات کرایہ دار کی معتبر ہوگی اور قرطبہ سے قرمونہ تک واجب الادا تاوان وہ ادا کرے گا اگرچہ اشبیلیہ تک کا کرایہ طے ہوا تھا اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ کرایہ کے قول کے مشابہ ہو اور اگر اس کے قول کے مشابہ نہیں ہے اور جانور کے مالک کے قول کے مشابہ ہے تو دو دینار کا تاوان وہ ادا کرے گا۔ اور اگر کرایہ دار نے وہ قیمت نقد ادا کر دی ہے جس کا بڑی مسافت کے لیے وہ دعویدار ہے اور وہ جانور کے مالک کے قول کے مشابہ ہے تو مسافت میں جانور کے مالک کا قول معتبر ہوگا اور جس قیمت پر اس نے قبضہ کیا ہے وہ اسی کی رہے گی۔ اس میں کچھ اُسے واپس نہیں کرنا ہے کیوں کہ بعض قیمت کے بارے میں وہ مدعا علیہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ قیمت میری ہے اور اس سے زیادہ واجب ہے۔ اب اس میں اس کا قول قابل تسلیم ہوگا کیوں کہ وہ اس پر قابض ہے مگر اضافہ میں اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ جو مسافت قریب نہیں ہے وہ اس سے ساقط ہوگی خواہ وہ اس کے قول کے مشابہ ہو یا نہ ہو مگر جب مشابہ نہ ہو تو جس کرایہ کو کرایہ دار نے تسلیم کیا ہے، اُسے وہ پوری مسافت میں تقسیم کر دے گا اور جانور کا مالک دعوائے مسافت کے مطابق اس میں سے وصول کرے گا۔

اس باب میں بس اتنا کافی ہے۔

کتاب الجُعل

جُعل کسی ایسی منفعت پر اُجرت لینے کو کہتے ہیں جس کے حصول کی توقع ہو جیسے مریض کے تندرست ہونے کی شرط پر ڈاکٹر کا علاج کرنا، پوری کتاب پڑھانے کی معلم کے ساتھ باہم شرط لگانا مفرور اور نافرمان غلام کی موجودگی کے بارے میں اسے تلاش کرنے والے سے باہم معاملہ کرنا وغیرہ۔ اس کے جائز اور ممنوع ہونے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ تھوڑے سودے میں دو شرطوں پر جائز ہے: ایک تو اس کی کوئی مدت متعین نہ ہو اور دوسری یہ کہ قیمت معلوم ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کے ہاں دونوں اقوال ملتے ہیں۔

اسے جائز کہنے والوں کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (یوسف : ۷۲)

(جو شخص اسے لا کر دے گا اس کے لیے ایک بار شتر انعام ہے، اس کا میں ذمہ لیتا ہوں)

جمہور کا اجماع ہے کہ غلام کے بھاگنے اور سوال کرنے میں یہ جائز ہے اور سورہ فاتحہ سے جھاڑ پھونک کرنے کے عوض قیمت وصول کرنے کی اجازت حدیث میں موجود ہے، اس لیے اس پر بھی اجماع ہے۔ یہ بحث اوپر آ چکی ہے۔ اسے ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل دوسرے تمام اجاروں پر قیاس کرتے ہوئے غرر ہے۔ مسلک مالکی میں اس پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جُعل میں عمل کی تکمیل کے بعد ہی کچھ حق بنتا ہے اور یہ عقد لازم نہیں ہے۔

اس باب میں اصحاب مالک اور امام مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ کشتی کو کرایہ پر دینا جُعل ہے یا اجارہ؟ امام مالک کہتے ہیں کہ کشتی والے کو کرایہ دوسری طرف پہونچنے کے بعد ہی ملے گا اور ابن القاسم نے اس پر جُعل کا حکم لگاتے ہوئے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ان کے اصحاب میں سے ابن نافع کہتے ہیں کہ جس قدر مسافت اس نے طے کر لی ہے اس کی اُجرت اسے مل جائے گی گویا انہوں نے کرایہ کا حکم لگایا ہے۔ اصبغ کہتے ہیں کہ اگر وہ گہرے پانی میں گھس گیا ہے تو اس پر جُعل کا حکم نافذ ہوگا ورنہ اجارہ کا حکم لگے گا گویا جس جگہ تک وہ پہنچ چکا ہے اس کی رعایت کی جائے گی۔

اس باب میں جُعل کے محل، جواز، شرائط اور احکام پر گفتگو ہے۔ اس کا محل وہ افعال ہیں جن کے کسی حصہ سے جُعل کرنے والا مستفید نہ ہو سکے کیوں کہ اگر جُعل کرنے والے نے اپنے عمل کا نفع حاصل کر لیا تو وہ عمل کا پابند ہو جائے گا اور اسے وہ نفع حاصل نہ ہوگا جس کا جُعل کا عقد ہوا ہے۔ ہم نے جُعل کے حکم میں یہ شرط رکھی ہے کہ اگر اسے وہ نفع حاصل نہ ہوا جس پر جُعل منعقد ہوا ہے تو اسے کچھ نہ ملے گا۔ جُعل کرنے والے نے مجعول کے عمل سے اسے کوئی اُجرت دیئے بغیر استفادہ کیا ہے اور یہ ظلم ہے۔ اسی لیے بہت سے مسائل میں فقہا کے درمیان اختلاف ہو گیا کہ یہ جُعل یا اجارہ؟ جیسے اوپر مذکورہ کشتی کا معاملہ ہے کہ اس میں جُعل جائز ہے یا نہیں؟ اسی طرح کنویں کی کھدائی میں جُعل کرنے کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ باہم شجر کاری کے بارے میں فقہا کہتے ہیں کہ یہ ایک پہلو سے جُعل سے مشابہ ہے اور دوسرے پہلو سے بیع ہے۔ اس کا مطلب امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ ایک شخص اپنی زمین دوسرے کو چند معلوم پھل کے درخت لگانے کے لیے دے اور جب وہ پھل دار ہو جائے تو درخت لگانے والے کو زمین کا ایک متفقہ حصہ مل جائے۔

کتاب القراض

قراض یعنی مضاربت کے جواز میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ دور جاہلیت میں رائج تھی۔ اسلام نے سے تسلیم کرلیا۔ علما کا اجماع ہے کہ قراض کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اس شرط پر مال دے کہ وہ اس سے تجارت کرے اور ل کے منافع میں سے ایک متعین حصہ جس پر دونوں متفق ہوں، اسے ادا کرے خواہ تہائی ہو یا چوتھائی ہو یا نصف ہو اور یہ نامعلوم اجارہ سے مستثنیٰ ہے۔ یہ رخصت لوگوں کے ساتھ نرمی اور رحم دلی کے برتاؤ کے لیے دی گئی ہے اور یہ کہ اگر راس المال میں سے کچھ نقصان ہو جائے تو کارکن اس کا ضامن نہ ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے تعدی نہ کی ہو۔ البتہ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ کیا تعدی ہے اور کیا تعدی نہیں ہے؟ اسی طرح تمام علما اس پر بھی متفق ہیں کہ اس میں کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو نفع کو مجہول کرے اور اس میں موجود غرر میں اضافہ کرے اگرچہ ان کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ کون سی شرائط متقاضی ہیں اور کون سے متقاضی نہیں ہیں۔ علما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ دینار و درہم سے مضاربت جائز ہے دوسرے مسائل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ مختصر یہ کہ مضاربت کی صفت اس کے محل شرائط اور احکام پر گفتگو ہوگی۔ ہم ان تینوں میں سے ہر باب میں مشہور مسائل کا تذکرہ کریں گے۔

باب۔۱

مضاربت کا محل

مضاربت کی صفت پر گفتگو اوپر ہو چکی ہے اور اس پر اجماع ہے۔اس کے محل کے بارے میں علما کا اجماع ہے کہ درہم و دینار سے مضاربت جائز ہے۔البتہ سامان کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔جمہور فقہا کہتے ہیں کہ عروض یعنی سامان سے مضاربت جائز نہیں مگر ابن ابی لیلیٰ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اگر راس المال سامان ہوگا تو اس میں غرر ہوگا کیوں کہ وہ شخص سامان پر جس وقت قبضہ کرے گا اس کی قیمت کچھ ہوگی اور جب واپس کرے گا تو اس کی قیمت کچھ اور ہوگی،اس طرح راس المال اور منافع دونوں نامعلوم ہوں گے۔البتہ اگر راس المال کوئی ایسی چیز ہو جس کے ذریعہ سے سامان فروخت کیا جاتا ہے تو امام مالک اور امام شافعی بھی اسے ممنوع قرار دیتے ہیں جبکہ امام ابوحنیفہ اسے جائز مانتے ہیں۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس نے قرض اس چیز پر دیا ہے جس کے ذریعہ سامان تجارت فروخت ہوتا ہے اور خود تجارت کی شرط پر دیا ہے گویا یہ مضاربت اور منفعت کو یکجا کرنا ہوا،جبکہ جس چیز کے ذریعہ سامان فروخت کیا جائے گا وہ مجہول ہے گویا اس نے نامعلوم راس المال پر قرض دیا ہے،یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سامان کی قیمت پر مضاربت کو اس لیے ممنوع قرار دیا کہ قرض لینے والے کو اسے فروخت کرنے میں بڑی زحمت ہوگی اور اس صورت میں مضاربت کا راس المال آسانی سے وصول ہو جائے گا۔یہی معاملہ اس وقت بھی ہوگا جبکہ اسے سامان تجارت اس قیمت کے عوض دے جس کے عوض اس نے اسے خریدا ہے مگر یہ جواز سے قریب تر صورت ہے،اسی لیے شاید ابن ابی لیلیٰ نے اسے جائز کہا ہے بلکہ ان فقہا کے قول سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ابن ابی لیلیٰ سے نقل کرتے ہیں کہ کسی شخص کو کپڑا فروخت کرنے کے لیے دینا جائز ہے اور اس میں جو نفع ملے وہ دونوں لے لیں یہ اُسی وقت ہے جبکہ دونوں اصل مال اس قیمت کو قرار دیں جس کے عوض کپڑا خریدا گیا ہے۔راس المال کو قیمت قرار دینے میں یہ تہمت بھی لگ سکتی ہے کہ مضاربت کرنے والا صاحب مال کی تصدیق اس لیے کرے کہ وہ اس سے مضاربت کرنے کا خواہش مند ہے۔

سونے چاندی کی نقدی سے مضاربت کرنے میں امام مالک کے قول میں اختلاف پایا جاتا ہے۔اشہب نے ان سے اس کی ممانعت کی روایت کی ہے اور ابن القاسم نے اس کے جواز کی روایت نقل کی ہے اور ڈھلے ہوئے سونے چاندی سے ممانعت کی روایت نقل کی ہے۔اس کے ممنوع ہونے کا موقف امام شافعی اور کوفی نے اختیار کیا ہے۔

جن حضرات نے نقدی سے مضاربت کو ممنوع کیا ہے انہوں نے اسے سامان سے مشابہ قرار دیا ہے اور جنہوں نے اسے جائز قرار دیا ہے۔انہوں نے درہم و دینار سے اس کی مشابہت قائم کی ہے کیوں کہ دونوں کا بازار میں کم فرق ہے۔

پیسوں سے مضاربت کرنے میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ابن القاسم اسے ممنوع کہتے ہیں اور اشہب اسے جائز قرار دیتے ہیں۔محمد بن الحسن کا بھی مسلک یہی ہے۔امام مالک،امام شافعی،امام ابوحنیفہ اور جمہور علما کی رائے ہے کہ اگر کسی شخص

کا دوسرے پر قرض ہو تو قرض وصول کرنے سے پہلے اسے مضاربت کے لیے کچھ دینا جائز نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی علت یہ اندیشہ ہے کہ وہ بہت تنگدست ہو اور قرض کی واپسی کو موخر کرنا چاہتا ہو تا کہ مال میں اضافہ ہو جائے اور اس طرح ممنوع ربا کی فہرست میں داخل ہو جائے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی علت یہ ہے کہ جو چیز ذِمّہ میں ہوتی ہے وہ تبدیل نہیں ہوتی اور امانت ہوتی ہے۔

فقہا نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے، جو کسی کو حکم دے کہ کسی دوسرے شخص پر واجب اس کے قرض کو وہ اپنے قبضہ میں لے لے اور اس سے مضاربت کرے تو امام مالک اور ان کے اصحاب اسے جائز نہیں مانتے کیوں کہ اُن کی رائے میں اس نے زحمت و مشقت میں ڈال دیا ہے اور فریق ثانی کو قرض وصول کرنے کا ذِمّہ دار ٹھہرا دیا ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ اگر کسی نے مضاربت میں زائد منفعت کی شرط لگا دی ہے تو وہ فاسد ہو گی۔ امام شافعی اور کوفی نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صاحب مال نے قبضہ کرنے کے لیے اسے وکیل بنایا ہے نہ یہ کہ اس نے قبضہ کو شرط قرار دیا ہو۔ یہ گفتگو مضاربت کے محل کے بارے میں تھی۔ صفت پر بحث تو اوپر گزر چکی ہے۔

باب ۔۲

مضاربت کی شرائط

سارے فقہا کے نزدیک وہ تمام شرائط ناجائز ہیں، جو غرر یا زائد مقام ناواقفیت تک انسان کو لے جائیں۔ اس امر میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مضاربت کے سوا اگر کسی فریق نے اپنے لیے کسی زائد نفع کی شرط رکھی تو یہ جائز نہ ہوگی کیوں کہ یہ چیز عقد مضاربت کو مجہول بنادے گی۔ امام مالک کے نزدیک اس کا اصول یہ ہے کہ مضاربت کے ساتھ کوئی بیع، کرایہ، قرض، محنت، نرمی ورحمدلی ایسی نہ ہو جس کی شرط کوئی فریق اپنے لیے لگائے۔ ان چیزوں میں مجموعی طور سے علما کے درمیان اتفاق ہے اگر چہ تفصیل میں اختلاف موجود ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ محنت کش اپنے لیے پورے منافع کی شرط لگائے تو امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قرض ہے مضاربت نہیں ہے۔ امام مالک اسے صاحب مال کی طرف سے احسان اور رضا کارانہ پیش کش قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ اس کے لیے جائز ہے کہ مال کثیر میں سے معمولی حصہ لے سکے۔ امام شافعی اسے غرر تصور کرتے ہیں کیوں کہ اگر نقصان ہوا تو صاحب مال ہی خسارہ میں ہوگا اس لیے یہ قرض سے جدا ہے اور اگر منافع ہوا تو صاحب مال کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ صاحب مال محنت کش پر ضامن ہونے کی شرط لگا دے۔ امام مالک کے نزدیک یہ مضاربت جائز نہیں ہے اور فاسد ہے۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ مضاربت جائز ہے اور شرط باطل ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ ضامن ہونے کی شرط غرر کا اضافہ ہے اس لیے فاسد ہے۔ امام ابوحنیفہ نے بیع میں فاسد شرط سے اس کی تشبیہ دی ہے اور حدیث بریرہؓ کی روایت روشنی میں یہ رائے قائم کی ہے کہ بیع تو جائز ہے اور شرط باطل ہے۔

فقہا کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ مضاربت کرنے والے سے صاحب مال یہ شرط رکھے کہ وہ خصوصی تصرف کرے گا مثال کے طور پر وہ شرط لگائے کہ کسی متعین جنس کی مضاربت کرو، بیع کی کسی متعین جنس میں رقم لگاؤ یا تجارت کے لیے کسی متعین جگہ کی شرط رکھے یا متعین طبقہ سے تجارت کرنے کی شرط لگائے تو سامان تجارت کی کسی جنس کی شرط کے سلسلہ میں امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ سامان کی وہ جنس سال کے کسی وقت میں تبدیل نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جو شرط لگائی ہے وہ اس پر لازم ہے اور اگر شرط کے سوا کوئی تصرف کیا ہے تو اس کا ضامن ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ شرط مضاربت کرنے والے کو تنگی میں مبتلا کرے گی اور اس سے غرر بڑھ جائے گا۔ امام ابوحنیفہ نے اس میں غرر کے وجود کو ہلکا سمجھا ہے جیسے کہ اس سامان کے کسی جنس کو نہ خریدنے کی شرط لگائی ہو اور یہ اجماعی طور پر جائز ہے۔

جمہور کے نزدیک موجل مضاربت جائز نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کہا ہے الا یہ کہ دونوں فسخ کر دیں۔ اسے جائز نہ سمجھنے والے حضرات یہ دلیل دیتے ہیں کہ اس میں محنت کش کے لیے تنگی ہے اور مزید غرر کا اندیشہ ہے کیوں کہ بسا اوقات کساد بازاری

ہو جاتی ہے اور وہ مدت پوری ہونے پر فروخت کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور اس طرح اسے ضرر لاحق ہو جاتا ہے۔ جن فقہا نے موجل
جائز کہا ہے انہوں نے مضاربت کو اجارہ کے مشابہ قرار دیا ہے۔

اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ صاحب مال محنت کش پر اپنے حصہ کے نفع کی زکوٰۃ نکالنے کی شرط لگا دے تو اس کا حکم
کیا ہے؟ امام مالک الموطا میں اسے جائز نہیں مانتے اور یہ روایت اشہب نے بھی ان سے نقل کی ہے۔ ابن القاسم اسے جائز کہتے ہیں
اور امام مالک سے بھی ایک روایت جواز میں نقل کرتے ہیں۔ امام مالک کا موقف امام شافعی نے بھی اختیار کیا ہے۔

اسے جائز نہ کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ محنت کش اور صاحب مال کا حصہ نامعلوم ہے کیوں کہ اسے نہیں معلوم کہ زکوۃ واجب
ہونے کے وقت مال کتنا ہوگا۔ اصل مال کی زکوۃ کی شرط محنت کش پر عائد کرنے سے اس کی تشبیہ دیں تو یہ متفقہ طور پر جائز نہیں ہے۔ ابن
القاسم کی دلیل یہ ہے کہ اگر چہ مقدار معلوم نہیں ہے مگر ایک جزو کی شرح معلوم ہے اور اسی سے یہ متعلق ہے کیوں کہ نصابی مال میں زکوۃ
کی شرح معلوم ہے گویا اس نے منافع میں ۴/۱۰ کو چھوڑ کر ۱/۳ کی شرط لگائی ہے یا ۴/۱۰ کو چھوڑ کر نصف کی یا ۴/۱۰ کو چھوڑ کر چوتھائی کی
شرط رکھی ہے اور یہ جائز ہے اور راس المال کی زکوۃ کی شرط کی طرح نہیں ہے۔ کیوں کہ اس میں مقدار معلوم ہے مگر شرح معلوم نہیں ہے
اور اس طرح پورے منافع کا احاطہ ممکن ہے اور مضاربت کرنے والے کی محنت باطل ہو جائے۔

کیا یہ جائز ہے کہ قرض لینے والا (مضاربت کرنے والا) صاحب مال پر اس کی شرط عائد کر دے؟ اس میں مسلک مالکی میں دو
قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق محنت کش اور صاحب مال میں فرق کیا جائے۔ ایک قول کے مطابق محنت کش صاحب مال پر اس کی شرط
رکھ سکتا ہے مگر صاحب مال محنت کش پر اس کی شرط نہیں رکھ سکتا۔ اس کے برعکس قول بھی موجود ہے۔

علما نے اختلاف کیا ہے کہ محنت کش صاحب مال پر کسی متعین غلام کی شرط رکھے کہ اسے مال کا ایک حصہ ملے گا۔ امام مالک، امام
شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کہا ہے اور اصحاب مالک میں سے اشہب اسے جائز نہیں مانتے۔ اسے جائز کہنے والے حضرات نے
اس آدمی سے اس کی تشبیہ دی ہے جو دو آدمیوں کو مضاربت کے لیے رقم دے۔ اور اسے جائز نہ تسلیم کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک
اضافہ ہے جسے محنت کش نے صاحب مال پر لاد دیا ہے۔ اگر محنت کش اپنے غلام کی شرط رکھے تو ثوری اسے جائز نہیں مانتے اور غلام کو
اُجرت مثل دینے کا حکم دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محنت کش کا حصہ اس کے نزدیک نامعلوم ہے۔

باب۔۳

احکامِ مضاربت

اس میں بعض صحیح مضاربت کے احکام ہیں اور بعض فاسد مضاربت کے احکام ہیں۔صحیح مضاربت کے احکام میں بعض عقد کے موجبات میں سے ہیں یعنی وہ عقد کے موجب کے تابع ہیں۔ان میں اختلاف ہے کہ آیا وہ تابع ہیں یا نہیں؟ان میں بعض احکام ہنگامی اور عارضی نوعیت کے ہیں۔جن کا موجب نفسِ عقد نہیں ہے بلکہ وہ عقد پر طاری ہوجاتے ہیں جیسے تعدی اور اختلاف وغیرہ ہم ان اوصاف میں سے مشہور چیزوں کا ذکر کریں گے اور ابتداءعقد کے موجبات سے کریں گے۔

ہم کہتے ہیں کہ علما کا اس امر پر اجماع ہے کہ لازم ہونا مضاربت کے عقد کا موجب نہیں ہے اور فریقین میں سے کوئی بھی اسے فسخ کرسکتا ہے بشرطیکہ محنت کش نے اپنا کام شروع نہ کردیا ہو۔اگر کسی نے اپنی محنت اور کام کا آغاز کردیا ہے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک تب یہ عقد لازم ہوگا اور موروثی ہوگا۔اگر اس کی موت ہوجائے اور اس کی امانت دار اولاد موجود ہے تو ان کی حیثیت مضاربت میں ان کے والد جیسی ہوگی اور اگر وہ امانت دار نہیں ہیں تو انہیں امانت دار افراد کو پیش کرنے کا حق ہوگا۔امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ فریقین میں سے ہر ایک کو جب وہ چاہے فسخ کرنے کا اختیار ہے اور یہ موروثی عقد نہیں ہے۔امام مالک نے کام شروع ہونے کے بعد اس لیے اسے لازم قرار دیا کہ اس میں ضرر موجود ہے۔وہ اسے موروثی عقد شمار کرتے ہیں۔دوسرا گروہ کام کے آغاز کو آغاز کار کے بعد کی مدت سے تشبیہ دیتا ہے۔

فقہا کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مضاربت کرنے والا منافع سے اپنا حصہ اسی وقت لے گا جبکہ تمام راس المال وہ حوالہ کردے اور یہ کہ اگر خسارہ ہوا ہے پھر اس نے تجارت کی ہے اور دوبارہ نفع ہوا ہے تو نفع سے خسارہ پورا کرے۔

علما نے اس آدمی کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے جو کسی کو بطور مضاربت مال دے اور محنت اور کام شروع کرنے سے پہلے مال کا کچھ حصہ تلف ہوجائے پھر وہ کام کرنے لگے اور اسے نفع ملے۔اب تلف ہونے کی بعد جو مال بچا تھا اسے محنت کش راس المال قرار دینا چاہتا ہے تو کیا یہ صحیح ہے یا نہیں؟امام مالک اور جمہور علما کا قول ہے کہ اسے حق حاصل ہے بشرطیکہ صاحب مال اس پر تیار ہو۔یا وہ کسی کو بطور مضاربت مال دے اور کام شروع کرنے سے پہلے اس کا ایک حصہ تلف ہوجائے اور وہ صاحب مال کو پوری صورت حال سے آگاہ کردے تو وہ اس کی تصدیق کردے اور کہے کہ بقیہ مال تمہارے پاس مذکورہ شرط کے مطابق مضاربت کے طور پر رہے گا تو یہ جائز نہیں ہے تا آنکہ وہ اس سے مال کو الگ کرے اور راس المال پر قبضہ کرے اور پہلی مضاربت منقطع ہوجائے۔اصحاب مالک میں سے ابن حبیب کہتے ہیں کہ اُسی قول کے مطابق وہ عقد لازم ہوگا اور بقیہ مال مضاربت شمار ہوگا۔یہ مسئلہ ہنگامی احکام میں سے ہے مگر ہم نے یہاں اس کا تذکرہ تقسیم کے وجوب کے وقت سے متعلق ہونے کی بنا پر کیا ہے اور یہ احکام عقد سے متعلق ہے۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ مضاربت میں محنت کش کو اس سے اپنا نفقہ لینے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟اس میں تین اقوال ہیں:امام کا مشہور قول ہے کہ اصلاً اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا الا یہ کہ صاحب مال اس کی اجازت دے دے۔ایک گروہ مال مضاربت میں

سے اپنا نفقہ لینے کا اسے حقدار ٹھہراتا ہے یہ ابراہیم نخعی اور حسن کا قول ہے۔ امام شافعی سے بھی اسی طرح کا قول مروی ہے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ سفر میں اپنے کھانے اور کپڑے کا خرچ اس میں سے لے سکتا ہے۔ حضر کی حالت میں اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ یہ امام مالک، امام ابوحنیفہ، ثوری اور جمہور علما کا مسلک ہے مگر امام مالک یہ شرط بھی رکھتے ہیں کہ مال اس کا متحمل ہو۔ ثوری کہتے ہیں کہ سفر میں جانے کا خرچ وہ لے سکتا ہے مگر واپس ہونے کا نہیں۔ لیث کہتے ہیں، کہ شہر میں دوپہر کا کھانا وہ کھائے گا شام کا نہیں۔ امام شافعی سے مروی ہے کہ حالتِ مرض اسے نفقہ ملے گا۔ ان کا مشہور قول جمہور کی حمایت میں ہے کہ حالت مرض میں کوئی نفقہ نہیں ہے۔

اسے جائز نہ ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ مضاربت سے زائد منفعت ہے جو جائز نہیں ہے۔ اس کی اصل منافع ہے۔ جائز سمجھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آغاز ہی میں اسے بس محنت اور کام کرنا ہے حضر میں جن فقہا نے اس کی اجازت دی ہے انہوں نے اسے سفر کے مشابہ قرار دیا ہے۔ تمام علما کا اس پر اجماع ہے کہ محنت کش نفع میں سے اپنا حصہ صاحب مال کی موجودگی میں لے گا اور مال کی تقسیم اور محنت کش کا اپنا حصہ وصول کرنے کی شرط یہ ہے کہ صاحب مال موجود ہو۔ اس میں کسی گواہ یا ثبوت کی موجودگی کافی نہیں ہے۔

ہنگامی احکام

علما نے اختلاف کیا ہے، جبکہ مضاربت کرنے والا صاحب مال کی موجودگی کے بغیر اپنا حصہ وصول کر لے پھر مال یا اس کا کوئی حصہ ضائع ہو جائے تو امام مالک کہتے ہیں کہ اگر صاحب مال نے اس کی اجازت دی ہے تو محنت کش کا دعویٰ سچا مانا جائے گا۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ثوری کہتے ہیں کہ محنت کش نے جو لیا ہے وہ اسے واپس کرے گا اور اس طرح راس المال مکمل ہوگا پھر اگر کچھ بچا ہے تو دونوں مل کر باہم تقسیم کر لیں گے۔

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ مال مضاربت اس وقت ہلاک ہو جبکہ محنت کش نے اس سے سامان تجارت خرید لیا ہو اور فروخت کنندہ نے نقدی وصول نہ کی ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیع محنت کش پر لازم ہوگی اور صاحب مال کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو دوسری بار سامان کی قیمت دے د...، پھر دونوں میں مضاربت کی شرائط ہو جائیں اور چاہے تو بری الذمہ ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ خریداری صاحب مال پر لازم ہوگی، انہوں نے اسے وکیل کے مشابہ قرار دیا ہے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ اس مضاربت میں راس المال میں دونوں رقوم شمار ہوں گی اور دونوں رقوم کی حصول یابی کے بعد ہی منافع تقسیم ہوگا یعنی جو رقم پہلے تلف ہو گئی ہے وہ اور جو رقم بعد میں لازم ٹھہری ہے دونوں پہلے وصول کر لی جائیں۔

علما نے اس میں بھی اختلاف کیا ہے کہ محنت کش مضاربت کے کسی سامان کو صاحبِ مال کے ہاتھ فروخت کرے۔ امام مالک اسے مکروہ قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اسے مطلقاً جائز کہتے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک یہ اس شرط پر جائز ہے کہ دونوں نے آپس میں بیع اس طرح کی ہو کہ اس طرح کے معاملہ میں لوگ ایک دوسرے کے ساتھ غبن نہ کر سکیں۔ امام مالک نے اسے مکروہ قرار دینے کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سے مالِ مضاربت لینے کی وجہ سے وہ مال سستا بیچے گا گویا مشروط منافع کے سوا صاحب مال محنت کش سے مزید منفعت اٹھائے گا۔

اس امر میں فقہا کے درمیان کسی اختلاف کا مجھے علم نہیں ہے کہ اگر محنت کش کسی شہر تک سامان لیجانے کے لیے کرایہ ادا کرے اور وہ کرایہ سامان کی قیمت کے مساوی بلکہ اس سے کچھ زائد ہو تو اس کا ذِمّہ دار محنت کش ہوگا نہ کہ صاحب مال۔ صاحب مال نے اپنا مال

اسے تجارت کرنے کے لیے دیا ہے اب اگر مال میں کوئی خسارہ ہوتا ہے تو اس کا بار اُسی پر ہوگا اسی طرح یہ صورت بھی ہے کہ مال سے کرایہ بڑھ جائے اور پورا مال اسی میں چلا جائے۔

علما نے اس آدمی کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو مضاربت میں محنت کش ہے اور کچھ مال مزید اس سے قرض لے کر مال مضاربت کے ساتھ تجارت کرنا چاہتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے اور دونوں میں منافع دونوں کی شرائط کے مطابق تقسیم ہوگا۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مضاربت میں ادھار مال لینا جائز نہیں ہے اسی طرح مضاربت میں کوئی قرض لینا بھی جائز نہیں ہے۔

فقہا نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ کیا محنت کش قرض کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ صاحب مال نے اس کی اجازت نہ دی ہو؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اسے یہ حق حاصل نہیں ہے اور اگر اس نے فروخت کیا تو وہی ضامن ہوگا۔ یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہے۔ تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ محنت کش عقد مضاربت میں وہ تمام تصرفات کر سکتا ہے جو اکثر حالات میں لوگ عام طور سے کرتے ہیں۔ جو فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ قرض کا تصرف عام حالات میں لوگوں کے تصرف سے باہر ہے، وہ اسے ناجائز قرار دیتے ہیں اور جو عوام الناس کے تصرف کے دائرہ میں اسے شامل سمجھتے ہیں وہ اسے جائز کہتے ہیں۔

امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور لیث نے اس محنت کش کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو صاحب مال کی اجازت کے بغیر مال مضاربت میں اپنی دولت بھی لگاتا ہے۔ یہ سارے فقہا امام مالک کے ماسوا یہ کہتے ہیں کہ یہ تعدی ہے اور وہ اس کا ضامن ہے اور امام مالک اسے تعدی نہیں سمجھتے ان مشاہیر فقہا میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر محنت کش مضاربت کے راس المال کو کسی دوسرے مضارب کے حوالہ کر دے تو گھاٹے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا اور اگر نفع ہوا تو وہ اس کی شرط کے مطابق تقسیم ہوگا پھر شرط لگانے والے کو اس شخص پر حق ہوگا جس کے حوالہ اس نے مال کیا تھا اور بقیہ مال سے اس کا حصہ وہ ادا کرے گا۔ مزنی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ اُسے اُجرت مثل کے سوا کچھ نہ ملے گا کیوں کہ اس نے فساد پر محنت کی ہے۔

فاسد مضاربت کا حکم

علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ فاسد مضاربت کا حکم اسے فسخ کر دینا اور مال کو اس کے مالک تک لوٹانا ہے بشرطیکہ عمل اور محنت کی وجہ سے وہ ضائع نہ ہوا ہو۔ اگر عمل کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے تو اس امر میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ محنت کش کو اس میں کیا ملے گا؟ اس میں تین اقوال ہیں:

ایک قول کے مطابق پورے معاملہ کو مضاربت مثل کی طرح دیکھا جائے گا۔ یہ امام مالک سے ابن الماجشون نے بیان کیا ہے اور یہ اُن کا بھی قول ہے اور اشہب کا بھی قول ہے۔

دوسرا قول ہے کہ اسے اجازت مثل سمجھا جائے گا۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور اصحاب مالک میں سے عبدالعزیز بن ابوسلمہ کا قول یہی ہے۔ عبدالوہاب نے بیان کیا ہے کہ یہ امام مالک سے بھی مروی ایک قول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اسے مضاربتِ مثل سمجھا جائے جبکہ متعین کردہ سے وہ زیادہ نہ ہو۔ اس نے جو متعین کیا ہے اس سے کم اسے

ملے گا یا دو مثل سے کم ملے گا جبکہ صاحب مال نے خود مضاربت کرنے والے پر شرط لگائی ہو یا دو مثل سے زیادہ یا متعین کردہ جزو سے زیادہ ملے گا جبکہ مضاربت کرنے والے نے خود وہ شرط لگائی ہو جو اضافہ کا متقاضی ہے اور جس کی وجہ سے مضاربت فاسد ٹھہری ہے۔ یہ قول امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت سے نکلتا ہے۔

چوتھا قول ہے کہ ہر ایسی منفعت میں مضاربت مثل کا معاملہ ہوگا جس کی شرط مال میں مضاربت کے کسی فریق نے لگائی ہے اور یہ منفعت فریقین میں سے کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور ہر ایسی منفعت میں اجارہ مثل کا معاملہ ہوگا جس کی شرط کسی ایک فریق نے شرط لگانے والے کے لیے خاص طور سے رکھی ہے اور اس منفعت کا تعلق قال سے اور غرر اور جہل کی جہت سے واقع فاسد مضاربت سے نہیں ہے۔ یہ مطرف، ابن نافع، ابن عبدالحکم اور اصبغ کا قول ہے اور اسے ابن حبیب نے اختیار کیا ہے۔

ابن القاسم کا قول فاسد مضاربتوں میں مختلف ہے زیادہ تر انہوں نے ان میں مثل کی اُجرت رکھی ہے اور کبھی مثل کی مضاربت کا معاملہ کیا ہے۔ چنانچہ لوگوں نے ان کے قول کی مختلف تاویلیں کی ہیں۔ بعض لوگوں نے ان کے مختلف اقوال کو اس فرق پر محمول کیا ہے، جس کی طرف ابن عبدالحکم اور مطرف کا رجحان گیا ہے۔ ابن حبیب اور میرے دادا کا قول مختار یہی ہے۔ بعض لوگوں نے ان کے قول کی کوئی توجیہ نہیں کی ہے اور کہا ہے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ ہر فاسد مضاربت میں مثل کی اُجرت ہے سوائے ان مضاربتوں کے جن میں دو مثل مضاربت کی نص موجود ہے اور وہ سات اقسام کی ہیں: سامان تجارت سے مضاربت، ضمانت سے مضاربت، مدت متعینہ کے لیے مضاربت، مبہم مضاربت، ایسی مضاربت جس میں محنت کش سے کہا جائے کہ تم عمل اور محنت کرو، تمہارے مالی شریک ہوں گے، ایسی مضاربت کہ فریقین میں اختلاف ہو جائے اور دونوں ایک دوسرے سے مختلف باتیں کہیں اور دونوں سے حلف اٹھوایا جائے، ایسی مضاربت کہ مال اس شرط پر اسے دیا جائے کہ وہ اس سے خریداری قرض ہی کے ذریعہ کرے اور وہ نقد خریداری کرے یا یہ شرط لگا دی جائے کہ وہ فلاں سامان ہی خریدے اور وہ سامان موجود نہ ہو تو وہ دوسرا سامان خرید لے۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کو ایک ہی علت تک لے جانا ضروری ہے ورنہ ابن القاسم کے قول کی خلاف ورزی ہوگی۔ عبدالوہاب نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرق کیا ہے اور کہا کہ اگر فساد عقد کی جہت سے ہے تو دو مثل مضاربت کا معاملہ ہوگا اور اگر کسی ایسے اضافہ کی جہت سے ہے جو ایک فریق نے دوسرے کے خلاف کیا ہے تو دو مثل اُجرت کا معاملہ ہوگا۔ زیادہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ اس کے برعکس ہو۔ اُجرت اور دو مثل مضاربت میں فرق یہ ہے کہ اُجرت کا تعلق صاحب مال کے ذِمّہ سے ہے خواہ مال میں نفع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ جبکہ دو مثل مضاربت تو مضاربت ہی کے طریقہ پر ہوگی اگر کچھ نفع ہوا ہے تو اس میں محنت کش کو حصہ ملے گا ورنہ اسے کچھ حاصل نہ ہوگا۔

مضاربت کے فریقین میں اختلاف

اس امر میں فقہا کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے کہ محنت کش اور صاحب مال کے درمیان اس حصہ کی تعیین میں اختلاف ہو جائے جس کی بنیاد پر مضاربت کا معاہدہ ہوا ہے تو امام مالک کہتے ہیں کہ بات محنت کش کی معتبر ہوگی کیوں کہ صاحب مال کے نزدیک وہ امانت دار ہے یہی معاملہ ان کے نزدیک تمام دعوؤں کا ہے جبکہ وہ ایسی بات کہے جو قرین قیاس ہو۔ لیث کہتے ہیں کہ اسے دو مثل مضاربت پر محمول کیا جائے گا۔ یہ بات امام مالک کے نزدیک اس وقت ہوگی جبکہ وہ ایسی بات کہے جو قرین قیاس نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ

اوران کے اصحاب کہتے ہیں کہ صاحب مال کی بات معتبر مانی جائے گی۔ثوری کا بھی یہی موقف ہے۔امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں حلف اٹھائیں گے اور فسخ کر دیں گے اور اسے مثل والی اُجرت ملے گی۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف کا سبب مدعا علیہ پر قسم کھانے کے وجوب سے متعلق نص وارد ہونے کے سبب میں اختلاف ہے کہ قسم اُس پر اس لیے واجب ہے کہ وہ مدعا علیہ ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ عام حالات میں اسی کے بارے میں شبہ قوی ہوتا ہے؟ جو فقہا مدعا علیہ ہونے کو سبب مانتے ہیں وہ صاحب مال کو معتبر قرار دیتے ہیں اور جو فقہا عام طور پر اُسی کے زیادہ مشکوک ہونے کی وجہ سمجھتے ہیں وہ محنت کش کو معتبر گردانتے ہیں کیوں کہ وہ صاحب مال کے نزدیک امانت دار ہے۔امام شافعی نے اس مسئلہ میں فریقین کے اختلاف کو سامان کی قیمت میں بیع کرنے والے فریقین کے اختلاف پر قیاس کیا ہے۔

اس باب میں اتنا کافی ہے۔

کتاب المساقاۃ

پہلے گفتگو مساقات (کسی کو زمین کی دیکھ بھال کے لیے مقرر کرنا اس شرط پر کہ زمین کا کچھ غلہ اسے ملے گا) کے جواز پر ہوگی پھر صحیح اور فاسد مساقات پر کلام ہوگا اور پھر اس کے احکام سے بحث ہوگی۔

مساقات کا جواز

جمہور علما امام مالک، امام شافعی، امام احمد، ثوری، ابو یوسف، محمد بن الحسن اور داؤد اسے جائز مانتے ہیں۔ ان فقہا کے نزدیک مساقات دراصل حدیث کی وجہ سے اس چیز کی بیع میں شمار ہونے سے علیحدہ ہے جو پیدا نہیں ہوئی ہو اور یہ مجہول اجارہ سے بھی مستثنٰی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مساقات سرے سے جائز نہیں ہے۔

مساقات کو جائز قرار دینے والے جمہور علما کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے خیبر کے باغات اور اراضی کو وہاں کے یہودیوں کے حوالہ اس شرط پر کیا کہ وہ اپنی دولت سے اس میں کام کریں اور رسول ﷺ کو اس کے پھلوں کا ایک حصہ ملتا رہے'' اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔

آپ کی بعض روایات کے الفاظ ہیں کہ ''آپ نے زمین کی پیداوار اور پھلوں کی نصف حصہ پر اُن سے مساقات کی''

حضرت سعید بن المسیب کی وہ مرسل حدیث بھی ہے جس کی روایت امام مالک نے کی ہے کہ فتح خیبر کے دن اللہ کے رسول ﷺ نے وہاں کے یہودیوں سے فرمایا

أُقِرُّكُم علىٰ مَاأقَرَّكُمُ اللهُ علىٰ أنَّ التَّمرَ بينَنَاوَ بينَكُمْ

(میں تمہیں اس حالت پر باقی رکھتا ہوں جس پر اللہ نے تمہیں رکھا ہے بشرطیکہ کھجور ہمارے اور تمہارے درمیان تقسیم ہوگی)

راوی کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ عبداللہ بن رواحہؓ کو بھیجا کرتے تھے وہ اندازے سے ان کے حصے لگاتے تھے اور پھر کہتے تھے کہ چاہو تو تم لوگ لے لو اور چاہو تو میں لوں۔ اسی طرح سلیمان بن یسار سے مروی ان کی ایک اور مرسل حدیث اسی مفہوم میں ہے۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے ہم نواؤں کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدیث اصولوں کے خلاف ہے اور آپ کا یہ فیصلہ بھی یہودیوں کے معاملہ میں ہے اور اس کا احتمال ہے کہ یہود کو غلام سمجھ کر اُن کی حالت پر باقی رکھا ہو یا انہیں ذمی قرار دینے کا بھی احتمال ہے۔ مگر جب ہم انہیں ذمیوں کے درجہ میں رکھیں گے تو یہ بھی اصول کے خلاف ہوگا کیوں کہ غیر تخلیق شدہ کی بیع مانی جائے گی پھر یہ تو مزابنہ ہے یعنی خشک کھجور کو خشک کھجور کے عوض کمی بیشی کر کے فروخت کرنا ہے، اس لیے کہ اندازہ سے تقسیم کرنا اندازہ سے بیع کرنے کے مرادف ہے۔ اس کے اصول کے مخالف ہونے پر ان فقہا نے استدلال اُس روایت سے کیا ہے جس میں حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کے یہ الفاظ موجود ہیں کہ اندازہ سے تقسیم کرتے وقت وہ کہا کرتے تھے ''اگر تم چاہو تو تمہارا حصہ ہے اور تم مسلمانوں کے حصہ کے ضامن ہوگے اور اگر تم راضی ہو تو میرا حصہ ہے اور میں تمہارا حصہ کا ضامن ہوں'' اور یہ اجماع کے ذریعہ حرام ہے۔ بسا اوقات ان کی دلیل یہ بھی ہوتی ہے کہ مخابرۃ کے

سلسلہ میں وارد ممانعت خیبر کے اسی فعل کے سلسلہ میں ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ مخابرہ زمین کو اس کی پیدا کے کسی حصہ کے عوض کرایہ پر دینے کا نام ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کے منسوخ ہونے یا یہودیوں کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت رافع وغیرہ نے بیان کی ہے جس میں زمین کو اس کی پیداوار کے عوض کرایہ پر دینے کی ممانعت ہے کیوں کہ مساقات اسے جائز ٹھہراتی ہے اور یہ بھی مساقات کی احادیث کی بعض روایتوں میں خاص ہے۔ اسی مفہوم کی وجہ سے اس اضافہ کے قائل نہ امام مالک ہیں نہ امام شافعی یعنی یہ اضافہ کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے اُن سے مساقات زمین کی پیداوار اور پھلوں کے نصف پر کی'' مگر یہ صحیح اضافہ ہے اور اہل ظاہر نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

صحیح مساقات

مساقات کی صحت پر گفتگو مرتکز ہوگی اس کے ارکان، اس کے وقت اور اس کی شرائط۔ پر اس کے ارکان چار ہیں: اس کے ساتھ مخصوص محل، حصہ جس پر وہ منعقد ہوگی، عمل اور محنت کی صفت اور مدت جو اس میں جائز ہے اور جس کے اندر یہ معاملہ طے ہوتا ہے۔

پہلا رکن۔ مساقات کا محل

مساقات کے مقام و محل میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ داؤد کہتے ہیں کہ مساقات صرف کھجور کے درختوں میں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک کھجور اور انگور دونوں میں مساقات ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ہر تنے پر کھڑے پودے میں مساقات جائز ہے جیسے انار، انجیر، زیتون اور اس کی مشابہ فصلیں۔ جو پودے تنے پر کھڑے نہیں ہوتے جیسے ککڑی، کھیرا وغیرہ اُن میں مساقات صرف اس وقت جائز ہے جب مالک کھیتی کرنے سے عاجز ہو۔ پھلوں کی طرح کھیتی کا حال بھی ہے۔ ابن دینار کو چھوڑ کر سب کے ہاں سبزیوں میں مساقات جائز نہیں ہے۔ ابن دینار سبزیوں میں بھی اسے جائز سمجھتے ہیں جبکہ وہ غلہ کی کاشت سے پہلے اُگ آئیں۔

کھجور کی فصل تک اسے محدود کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک رخصت ہے اس لیے جس مقام و محل کے بارے میں حدیث وارد ہے اس سے اسے آگے بڑھا کر تمام دوسرے مقامات کو اس میں شامل نہ کیا جائے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ یہ رخصت ہے مگر اس میں جو سبب کارفرما ہے وہ عام ہے اس لیے اس دوسری چیزوں تک پھیلانا واجب ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک رخصتوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ جبکہ اسباب اُن چیزوں سے زیادہ عام ہوں جن کے ساتھ رخصت کی نص مخصوص ہے۔ دوسرے گروہ نے رخصتوں پر قیاس کو ممنوع قرار دیا ہے۔ داؤد کے نزدیک قیاس فی الجملہ ممنوع ہے۔ اُن کے اصول کے مطابق مساقات بالکل صحیح ہے۔ امام شافعی نے انگور کی بیل میں مساقات کی اجازت دی ہے اس جہت سے کہ مساقات کا حکم اندازہ لگانے سے ہے اور حدیث عتاب بن اسیدؓ میں کھجور اور انگور دونوں میں اندازہ کرنے کا حکم ہے اگرچہ وہ زکوٰۃ کے سیاق میں ہے۔ گویا انہوں نے مساقات کو اس معاملہ میں زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے حضرت عتاب بن اسیدؓ سے مروی حدیث یہ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں مبعوث کیا اور حکم دیا کہ انگور کا اندازہ کریں اور اس کی زکوۃ منقی لیں، اسی طرح کھجور کی زکوۃ خشک کھجور لیں'' داؤد نے حدیث عتاب بن اسیدؓ کو تسلیم نہیں کیا کیونکہ یہ مرسل ہے۔ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحٰق منفرد ہیں اور وہ قوی نہیں ہیں۔

علما نے اس امر میں بھی اختلاف کیا ہے کہ کھجور کے باغ کے ساتھ خالی زمین ہو یا پھل ہوں تو کیا جائز ہے کہ کھجور کے باغ کے

ساتھ زمین کی مساقات کر لی جائے اس شرط پر کہ کھجور کا ایک حصہ اُس کا ہو یا کھجور کے ساتھ زمین کی پیداوار کا ایک حصہ اس کا ہو؟ ایک گروہ نے اسے جائز تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے صاحبین، لیث، ثوری، ابن ابی لیلیٰ اور امام احمد اور ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔ امام شافعی اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ صرف کھجور میں مساقات جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر زمین پھل کے تابع ہے اور پھل بہت زیادہ ہے تو اسے مساقات میں شامل کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہے خواہ اس کی پیداوار کے ایک حصہ کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ اس حصہ کی حد بندی بھی امام مالک نے ثلث سے یا اس سے کم سے کر دی ہے یا زمین کا کرایہ پھل کا ثلث یا اس سے کم ہو۔ صاحب زمین کی یہ شرط جائز نہیں ہے کہ خالی زمین پر وہ اپنے لیے کاشت کرے گا کیوں کہ یہ ایک اضافہ ہے جو اس نے کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔

دونوں میں مساقات کو جائز کہنے والے فقہا کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے جو اوپر گزر چکی ہے۔ اسے جائز نہ ماننے والوں کی دلیل رافع بن خدیجؓ کی وہ حدیث ہے جس میں زمین کو اس کی پیداوار کے عوض کرایہ پر دینے کی ممانعت آئی ہے۔ یہ حدیث بھی پہلے آ چکی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ رافعؓ کی احادیث کے الفاظ میں اضطراب ہے اور حدیث ابن عمرؓ زیادہ صحیح ہے۔ ثلث کے ذریعہ تحدید کرنے کی امام مالک کی بات کمزور ہے یہ وہ استحسان ہے جس کی بنیاد اصول نہیں ہے۔ اصول کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے قلیل وکثیر میں فرق کر کے جائز اور ناجائز کی تفریق نہ کی جائے۔

سبزی میں مساقات کے بارے میں بھی علما کے ہاں اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور ان کے اصحاب اور محمد بن الحسن اسے جائز کہتے ہیں اور لیث کے نزدیک سبزی میں مساقات جائز نہیں ہے۔ جمہور نے اسے اس لیے جائز کہا ہے کہ محنت کش کو اگر چہ اس کو سیراب نہیں کرنا پڑتا ہے مگر دوسرے کام کرنے پڑتے ہیں جیسے کھدائی وغیرہ۔ لیث سینچائی ہی کو مساقات کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور اسی میں رخصت بھی وارد ہے۔

دوسرا رکن

عمل اور محنت

عمل اور محنت کے دوسرے رکن کے بارے میں علما کا اجماع ہے کہ محنت کش پر واجب سیرابی اور پیوند لگانا ہے۔ البتہ کٹائی، باڑ کھڑی کرنا، چشمہ کی صفائی کرنا اور رہٹ کا انتظام کرنا وغیرہ اخراجات کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک الموطا میں کہتے ہیں کہ وہ مساقات جو جائز ہے، اس میں چار دیواری کا مالک یہ شرط لگا سکتا ہے کہ باڑ کھڑی کرنا، چشمہ کی صفائی کرنا، کھجور کے پیڑ میں پیوند لگانا شاخوں کو کاٹنا چھانٹنا اور پھل توڑنا اور اس طرح کے سارے کام محنت کش پر واجب ہوں گے۔ اس طرح کی گفتگو کے شرطیہ مساقات میں داخل ہونے کا امکان ہے اور یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ شرائط نفسِ عقد ہی میں شامل ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ باڑ کھڑی کرنا اس کا کام نہیں ہے کیوں کہ یہ اس طرح کا کام نہیں ہے جس سے پیداوار بڑھ جائے جیسے سیرابی اور قلم کاری سے بڑھتی ہے۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ نہروں اور رہٹوں کی صفائی اس کے فرائض میں شامل نہیں ہے۔ امام مالک اور امام شافعی پھل توڑنے کے عمل کو محنت کش پر واجب قرار دیتے ہیں مگر امام مالک کہتے ہیں کہ اگر محنت کش صاحب مال کے لیے اس کی شرط لگا دے تو جائز ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی شرط جائز نہیں ہے اور اگر یہ شرط لگا دی تو مساقات فسخ ہو جائے گی۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ پھل توڑنے کا عمل دونوں میں نصف نصف بٹ جائے۔

اصحاب مالک میں سے محصلین کہتے ہیں کہ چار دیواری کے اندر کام اور محنت کی دو صورتیں ہیں: ایک عمل وہ ہے جس کا پھل کی بہتری کرنے میں کوئی اثر نہیں ہوتا اور دوسرا عمل وہ ہے جو اس میں موثر ہوتا ہے۔ پھلوں کی بہتری پر اثر انداز بعض کام وہ ہیں جو مستقل ہیں اور پھل کے بعد بھی باقی رہتے ہیں اور بعض کام پھل کے بعد باقی نہیں رہتے۔ جن اعمال کا پھل کی بہتری میں کوئی اثر نہیں ہوتا وہ نفس عقد کے ذریعہ اور شرط کے ذریعہ مساقات میں داخل نہیں ہیں، سوائے معمولی مقدار کے، جو اعمال پھل کی اصلاح اور بہتری میں موثر ہیں اور پھلوں کے بعد باقی رہنے والے ہیں وہ نفس عقد کے ذریعہ نہیں بلکہ شرط کے ذریعہ مساقات میں داخل ہوں گے۔ جیسے کنواں کھودنا، پانی کے لیے گڈھا کھودنا، پودا لگانا، پھلوں کو توڑ کر رکھنے کے لیے کسی کمرا کی تعمیر کرنا وغیرہ۔ جن اعمال کا پھلوں کی بہتری میں اثر ہوتا ہے اور وہ دیر تک قائم نہیں رہتے وہ نفس عقد ہی سے لازم ٹھہرتے ہیں جیسے کھدائی، سینچائی، درخت کی شاخوں کی کانٹ چھانٹ، انگور کی بیلوں کو کھڑی کرنا، پھل توڑنا، گابھا دینا وغیرہ۔

علما کا اس پر اجماع ہے کہ چار دیواری کے اندر جو جانور اور غلام ہیں، اُن پر محنت کش کا کوئی حق نہیں ہے البتہ اگر محنت کش مساقات کرنے والے پر اس کی شرط لگا دے تو علما کا اختلاف منقول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مساقات سے پہلے چار دیواری کے اندر جو کچھ موجود تھا اس میں یہ شرط جائز ہے۔ اگر کسی ایسی چیز کی شرط لگائی ہے جو چار دیواری کے اندر موجود نہیں ہے تو جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ وہ چار دیواری کے اندر موجود نہ ہو۔ ابن نافع مالکی کا بھی یہی مسلک ہے۔ محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ محنت کش اس کی شرط صاحب مال پر رکھے اور اگر صاحب مال محنت کش اس کی پر شرط رکھ دے تو یہ جائز ہے۔ اسے مکروہ سمجھنے کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس سے صاحب مال کا حصہ مجہول ہو جاتا ہے اور اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ بہت معمولی اور تھوڑا ہے۔ ان دونوں کے درمیان حکم کے تردد ہونے کی وجہ سے امام مالک نے اسے غلام کے بارے میں مستحسن قرار دیا جو مساقات کے وقت چار دیواری کے اندر موجود ہو اور دوسری چیزوں کے بارے میں اسے ممنوع قرار دیا۔ کیوں کہ اس میں منفعت کی شرط بہت واضح ہے۔ محمد بن الحسن نے تفریق کی ہے کیوں کہ محنت کش پر ان دونوں چیزوں کی شرط لگانا مساقات کے واجبات کی جنس سے ہے اور وہ ہے اپنے ہاتھ سے کام کرنا۔ مساقات کے قائل تمام فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر تمام صرفہ چار دیواری کے مالک پر ہو اور محنت کش کا کام صرف اپنے ہاتھ سے کام کرنا ہو تو یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ اُس چیز کو اُجرت پر دینا ہے جس کی تخلیق نہیں ہوئی ہے۔

یہ ہیں اس رکن کی صفات اور جائز و ناجائز شرائط

تیسرا رکن

حصہ کا تعین

علما کا اس پر اجماع ہے کہ مساقات پھل کے ان تمام اجزاء پر جائز ہے جس پر فریقین کے درمیان اتفاق ہو جائے۔ امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ پورا پھل محنت کش کو مل جائے جس طرح مضاربت میں اسے جائز مانا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ تو عطیہ ہے مساقات نہیں ہے اور ایک قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔

علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اس میں کسی اور منفعت کی شرط رکھنا جائز نہیں ہے جیسے کوئی شرط رکھے کہ کچھ درہم یا دینار مزید دیئے جائیں۔ اسی طرح مساقات سے خارج کسی چیز کی شرط درست نہیں ہے البتہ امام مالک کے نزدیک معمولی چیزیں جیسے باڑ کھڑی کرنا، گڈھا کی مرمت کرنا وغیرہ جائز ہیں۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی دو چار دیواریوں کی مساقات کرے، ایک کا حصہ کچھ ہو اور دوسری کا حصہ کچھ اور۔ انہوں نے فتح خیبر میں رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل سے استدلال کیا ہے۔ آپؐ نے مختلف دیواروں کی مساقات ایک ہی حصہ کی تعیین سے کی تھی۔ اس میں اختلاف ہے۔

اکثر علما کی رائے ہے کہ محنت کش اور صاحب مال کے درمیان تقسیم پیمائش ہی سے ہوگی۔ اسی طرح شرکت میں بھی ہے۔ اٹکل تقسیم درست نہیں ہے۔ ایک گروہ نے اٹکل تقسیم کو جائز مانا ہے۔ اس میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے اور امام مالک سے بھی مختلف روایتیں منقول ہیں۔ ایک قول جواز کا ہے۔ دوسرے قول کے مطابق شیرہ والے پھلوں میں یہ جائز نہیں ہے بقیہ پھلوں میں جائز ہے۔ ایک قول ہے کہ مطلقاً جائز ہے جبکہ شریکین کی دلیل میں اختلاف ہو۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مزابنہ کی جہت سے فساد داخل ہو جائے گا اور خشک کھجور کے عوض تازہ کھجور کی فروخت لازم آئے گی اور طعام کے بدلہ میں ادھار طعام کی بیع صادق آئے گی۔ اٹکل تقسیم کو جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ عرّیہ کے مثل ہے اور اٹکل زکوۃ نکالنے سے مشابہ ہے اور اس میں ضعف ہے۔ ان کی قوی ترین دلیل اس میں سعید بن المسیب اور عطاء بن یسار کی وہ مرسل روایت ہے جس میں مساقات خیبر کی اٹکل تقسیم کا تذکرہ ہے۔

چوتھا رکن

مساقات کا وقت

مساقات کے وقت کی دو اصناف ہیں: ایک وقت وہ ہے جو مساقات جائز ہونے کی شرط ہے۔ دوسرا وقت صحت عقد کی شرط ہے اور وہ ہے مدت متعینہ۔ عقد مساقات کے جواز کے لیے مشروط وقت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ پھلوں کی پختگی کے ظہور سے قبل جائز ہے۔ پختگی کے ظہور کے بعد اس کے جائز ہونے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔

مساقات کے قائل جمہور فقہا کی رائے ہے پختگی کے بعد مساقات جائز نہیں ہے۔ اصحاب مالک میں سے سحنون کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ امام شافعی کے اقوال اس سلسلہ میں مختلف ہیں۔ آپ نے کبھی اسے جائز کہا ہے اور کبھی ناجائز قرار دیا ہے۔ اُن سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ اگر پھل آ چکے ہوں تو مساقات جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ پھلوں کی پختگی کے بعد مساقات میں نہ کوئی کام رہتا ہے نہ مساقات کی کوئی ضرورت باقی رہتی ہے اُس وقت تو اسے فروخت کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اگر یہ مساقات واقع ہو جائے تو اسے اجارہ سمجھا جائے گا۔

جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر پھلوں کی تخلیق سے پہلے مساقات جائز ہے تو ان کی پختگی کے بعد اُس سے بڑھ کر جائز ہو جاتی ہے اسی لیے سبزیوں کی مساقات جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے کیوں کہ انہیں بیچنا ان کے نزدیک درست ہے۔

مساقات کی مدت میں جس وقت کی شرط ہے اس کے بارے میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کا مجہول ہونا یعنی غیر متعین ہونا جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ نے غیر متعین مدت کو جائز قرار دیا ہے اور یہ علما ظاہر ہیں۔ جمہور کی دلیل اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس میں غرر کے داخل ہونے کا اندیشہ ہے اور اہل ظاہر کی دلیل امام مالک کی مرسل روایت کے الفاظ ہیں:

أُقِرُّ كُمْ مَا أَقَرَّ كُمُ اللهُ

(میں تمہیں اس حال پر باقی رکھتا ہوں جس پر اللہ نے تمہیں قائم کیا ہے۔)

امام مالک نے لمبے سالوں کے لیے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ اس میں سال کے خاتمہ کا اعتبار چاند سے نہیں بلکہ پھل توڑنے سے ہوگا

کیا اس عقد میں لفظ کا استعمال شرط ہے؟ علما کے درمیان ان میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم کی رائے ہے کہ یہ اسی وقت صحیح ہوگی جبکہ اس میں مساقات کا لفظ استعمال ہو اور یہ لفظ اجارہ سے منعقد نہیں ہوتی یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔ دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ اجارہ کے لفظ سے یہ منعقد ہو جائے گی۔ یہ سحنون کے قول کا قیاس ہے۔

مساقات کی صحت کے احکام

امام مالک کے نزدیک مساقات عمل سے نہیں بلکہ لفظ سے منعقد ہونے والا لازمی عقد ہے۔ اس کے برخلاف مضاربت میں ان کے نزدیک لفظ کی نہیں عمل کی اہمیت ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ عقد موروثی ہے۔ مساقات کرنے والے کے ورثاء کو حق ہے کہ وہ اگر امانت دار نہیں ہیں تو کسی امانت دار شخص کو مقرر کر سکیں اور اس پر عمل واجب ہے۔ اگر ورثاء اس کے ترکہ کو منع کر دیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر اس کا کوئی ترکہ نہیں ہے تو مال کا مالک ورثاء کو اپنے کام کی اُجرت حوالہ کر دے گا اور عقد فاسد ہو جائے گی اور اگر ترکہ ہے تو مساقات لازم ہوگی۔ امام شافعی کے مطابق اگر عجز لاحق ہے تو مساقات فسخ ہو جائے گی۔ انہوں نے تفصیل نہیں دی۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر وہ عاجز ہو گیا ہے اور پھل کی فروخت کا وقت آ گیا ہے تو کسی غیر سے مساقات کرنا درست نہیں ہے اور اس پر لازم ہوگا کہ کام کرنے والے کو اُجرت پر رکھ لے اور اگر اس کے پاس کچھ نہیں ہے تو اپنے حصہ کے پھل سے کچھ اُجرت دیدے۔ کام کرنے والا چور ہے یا ظالم ہے تو اس سے امام مالک کے نزدیک عقد فسخ نہیں ہوگی۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ اس پر لازم ہے کہ وہ کسی غیر کو محنت اور عمل کے لیے اپنا قائم مقام بنائے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کام مکمل ہونے سے پہلے اگر وہ بھاگ جائے تو قاضی کسی دوسرے شخص کو اُجرت پر رکھے گا جو کام کرے۔

امام مالک کے نزدیک ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک دوسرے پر زکوۃ کی ادائیگی کی شرط لگا سکتا ہے جبکہ مضاربت میں ایسا نہیں تھا۔ ان کے نزدیک دونوں کا نصاب شخص واحد کا نصاب ہوگا جبکہ شرکاء کے بارے میں ان کا قول مختلف ہے۔ اگر صاحب مال اور محنت

کش کے درمیان پھل کے اس حصہ کے بارے میں اختلاف ہو جائے جس پر مساقات واقع ہوئی ہے تو امام مالک کہتے ہیں کہ محنت کش کی بات معتبر ہوگی جبکہ وہ قسم کھائے اس صورت میں کہ وہ مشتبہ باتیں کرے۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور فسخ کر دیں گے اور محنت کش کو اُجرت مل جائے گی۔ انہوں نے اسے بیع کے مشابہ قرار دیا ہے۔ امام مالک نے محنت کش کے حق میں قسم کو واجب قرار دیا ہے کیوں کہ وہ امانت دار ہے۔ ان کا اصول یہ ہے کہ دو دعویداروں میں اسی پر قسم کھانا واجب ہے جس کی بات زیادہ مشابہ ہو۔

اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں مگر مشہور اختلافات وہی ہیں جو اوپر مذکور ہیں۔

فاسد مساقات کے احکام

علما کا اتفاق ہے کہ مساقات اگر شریعت کے جائز کردہ طریقہ سے ہٹ کر ہوئی تو وہ فسخ ہو جائے گی بشرطیکہ عمل اور محنت کے سبب وہ چیز فوت نہ ہوگئی ہو۔ اگر عمل کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے تو اس میں کیا واجب ہے؟ اس بارے میں علما کی مختلف رائیں ہیں۔ ایک قول ہے کہ فساد کی ہر نوعیت میں اس کے ساتھ اجارہ مثل کا معاملہ ہوگا۔ یہ امام شافعی کے قول کا قیاس اور امام مالک کی ایک روایت کا قیاس ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے مطلقاً مساقات مثل قرار دیا جائے گا۔ یہ ابن الماجشون کا قول ہے اور امام مالک سے بھی یہ قول نقل کیا ہے۔ ابن القاسم نے بعض مسائل میں مساقات مثل کا اور بعض میں اجارہ مثل کا فیصلہ دیا ہے۔ چنانچہ ان سے مختلف تاویلیں نقل ہوئی ہیں ایک قول ہے کہ ان کے مسلک میں اجارہ مثل کا معاملہ ہوگا سوائے چار مسائل کے جن میں مساقات مثل ہی نافذ ہوگی اور وہ ہیں: ایسی چار دیواری کی مساقات جس کی کھجوریں کھائی جا چکی ہیں، ایسی مساقات جس میں صاحب مال پر یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ وہ بھی کام کرے، ایک ہی سودے میں بیع کے ساتھ مساقات کرنا، ایک ہی چار دیواری میں ایک سال ثُلث پر اور ایک سال نصف پر مساقات کرنا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس معاملہ میں ان کا اصول یہ ہے کہ مساقات میں فساد اگر اس جہت سے آیا ہے کہ فاسد اجارہ کی اس میں شمولیت ہوگئی ہے یا پختگی سے پہلے پھل فروخت کر دینے کی خرابی در آئی ہے اور یہ سب اس اضافہ کی قبیل سے ہے جس کی شرط ایک نے دوسرے پر لگائی ہے تو اس میں مثل کے اُجرت نافذ ہوگی۔ جیسے کہ وہ مساقات اس شرط پر کی گئی ہو کہ ایک فرد دوسرے کو کچھ درہم یا دینار مزید ادا کرے۔ یہ اضافہ اگر چار دیواری کے مالک کی طرف سے ہے تو وہ فاسد اجارہ شمار ہوگی اور اگر محنت کش کی جانب سے ہے تو تخلیق سے پہلے پھلوں کی فروخت لازم ہوگی۔ اگر فساد غرر کی جہت سے ہے جیسے مختلف چار دیواریوں کی مساقات ہے تو مساقات مثل نافذ ہوگی۔ یہ سب استحسان سے متعلق ہیں، جو قیاس کے علاوہ ہے۔ اس مسئلہ میں ایک چوتھا قول بھی ہے وہ یہ کہ مساقات مثل نافذ ہوگی جبکہ وہ اس حصہ سے زیادہ نہ ہو جس پر شرط لگی ہے۔ اگر شرط مساقات کرنے والے نے لگائی ہے، یا اس سے کم ہو جبکہ شرط فریق مخالف نے لگائی ہے۔ اتنی بحث ہمارے مقصد کے لیے کافی ہے۔

کتاب الشرکۃ

شرکت پر بحث اس کی مختلف انواع اور اُن ارکان کے بارے میں ہے جو احکام کی صحت کے لیے موجب ہیں۔ ہم ان ابواب میں متفق علیہ مباحث کا احاطہ کریں گے اور اُن اختلافی مسائل پر گفتگو کریں گے جو مشہور ہیں اور یہی اس کتاب میں ہمارے پیش نظر رہا ہے۔

فی الموضوع فقہا کے ہاں شرکت کی چار انواع ہیں:

۱۔ مخصوص وموجود میں شرکت

۲۔ جسم یا بدن کی شرکت

۳۔ باہم تفویض کی شرکت

۴۔ چہروں کی شرکت

ان میں ایک نوع متفق علیہ ہے اور وہ نقدی کی شرکت ہے۔ اگرچہ بعض فقہا نے اس لفظ کا تعارف نہیں کرایا ہے اور بعض شرائط میں کچھ اختلاف بھی ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ بقیہ تین انواع مختلف فیہ ہیں اور جن کے ہاں یہ متفقہ ہیں، ان کے بعض شرائط میں اختلاف ہے۔

مخصوص وموجود کی شرکت

اس شرکت کے تین ارکان ہیں: ۱۔ اموال میں اس کا محل ۲۔ مشترک مالک کے تناسب سے منافع کا تناسب ۳۔ مال کے تناسب سے شرکاء کے کام اور محنت کا تناسب

پہلا رکن

شرکت کا محل ومقام کیا ہے؟ ان میں سے بعض میں سارے فقہا کا اتفاق ہے اور بعض میں ان کا اختلاف درج ہے۔ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ شرکت درہم ودینار کی کسی ایک نقدی ہی میں جائز ہے اگرچہ یہ درحقیقت ایسی بیع ہے جس میں فوری نقدی ادائیگی نہیں ہوتی اور سونے اور درہم میں بیع کی شرط نقد کی فوری ادائیگی ہے مگر اجماع نے شرکت میں اس مفہوم کی تخصیص کردی ہے۔

اسی طرح علما کا اتفاق ہے دو سامانوں کے بدلے شرکت جائز ہے مگر دونوں کی صفت ایک ہو۔ اگر سامان مختلف ہوں یا نقدی مختلف ہو تو علما کا اختلاف ہے جیسے ایک شریک دینار لگائے اور دوسرا درہم لگائے۔ اگر صنف ایک ہو مگر رباوالا طعام ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے اس طرح یہاں تین مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ:

سامان کی دو اصناف میں شرکت ہو یا سامان کے ساتھ درہم دینار کی شرکت ہو تو ابن القاسم اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ امام مالک کا مسلک یہی ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ امام مالک اسے مکروہ سمجھتے تھے۔ کراہت کی وجہ شرکت اور بیع کا اجتماع ہے۔ دونوں سامان مختلف ہوں گے تو گویا ہر ایک نے اپنے سامان کا ایک حصہ دوسرے شخص کے سامان کے ایک حصہ کے بدلے فروخت کیا۔ امام مالک سامان کی شرکت میں قیمتوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ شرکت واقع نہیں ہوگی مگر سامان کی قیمت پر۔ ابو حامد نے بیان کیا ہے کہ مسلک شافعی کا ظاہر اشارہ کر رہا ہے کہ شرکت مضاربت کی طرح درہم و دینار ہی سے جائز ہوگی۔ وہ کہتے ہیں کہ قیاس تو یہ کہتا ہے کہ اس میں عموم اور توسیع اختلاط کے قائم مقام ہو۔

دوسرا مسئلہ:

اگر دو اصناف ایسی ہوں جن میں نسیئہ (ادھار) جائز نہیں۔ جیسے ایک شخص کی طرف سے دینار کی شرکت اور دوسرے کی طرف سے درہم کی شرکت یا دو مختلف طعاموں کی شرکت تو اس میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں: کبھی آپ نے جائز کہا اور کبھی اسے ممنوع قرار دیا۔ اس لیے کہ اس صورت میں شرکت اور مبادلہ ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں اور نقد کی فوری ادائیگی نہیں ہوتی۔ پھر دو مختلف طعام شرکت میں آ جاتے ہیں اور فوری ادائیگی نہیں ہوتی ہے۔ ابن القاسم نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ جن فقہا نے ان علتوں کا اعتبار نہیں کیا ہے، انہوں نے اسے جائز تسلیم کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ:

ایک ہی صنف کے طعام میں شرکت کو ابن القاسم نے جائز کہا ہے اور انہوں نے سونے یا چاندی کی ایک ہی صنف میں شرکت پر علما کے اجماع سے استدلال کیا ہے۔ امام مالک نے اپنے مشہور قول کے مطابق اسے ممنوع قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں فوری ادائیگی کی شرط موجود نہیں ہے۔ اُن کی رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ رخصت کے مقام پر قیاس نہ کیا جائے اور اس پر اجماع ہے۔ ایک قول کے مطابق اسے مکروہ قرار دینے کی وجہ امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ شرکت قیمت میں برابری کی محتاج ہے اور بیع وزن میں برابری کی محتاج ہے تو ایک ہی صنف کے دو طعاموں میں شرکت قیمت اور وزن میں برابری کی محتاج ہوگی اور اس کا وجود مشکل ہے اس لیے امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔ یہ اصل میں وزن اور قیمت کی برابری کی جنس ہے جو بہت مشکل سے موجود ہوگی چنانچہ امام مالک نے اسے مکروہ کہا۔ یہ ہے شرکت کے محل کی جنس میں علما کا اختلاف۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ شرکت کے مال کی شرط یہ ہے کہ حسی طور سے یا معنوی طور سے دونوں آپس میں خلط ملط ہو جائیں۔ جیسے دونوں مال ایک صندوق میں ہوں اور دونوں کے ہاتھ اس سے آزاد ہوں؟ امام شافعی کہتے ہیں کہ شرکت صحیح نہ ہوگی جب تک کہ دونوں اپنا مال اس طرح خلط ملط نہ کر دیں کہ ایک کا مال دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکے۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ شرکت صحیح ہے اگرچہ ہر شخص کا مال اس کے ہاتھ میں ہو۔ امام ابو حنیفہ شرکت کے انعقاد کے لیے قول کو کافی سمجھتے ہیں اور امام مالک اس میں مالی

تصرف کے اشتراک کو شرط قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی دونوں کے اختلاط کو مشروط تصور کرتے ہیں۔ تفقہ کا تقاضا ہے کہ اختلاط سے شرکا کا عمل زیادہ مکمل اور افضل تسلیم کیا جائے۔ کیوں کہ نصح وخیر خواہی جس طرح اپنے لیے یہاں موجود ہے اسی طرح شریک کار کے لیے بھی موجود ہے۔

یہ گفتگو ہے اس رکن اور اس کی شرائط پر۔

دوسرا رکن

دوسرا رکن منافع کو باہم تقسیم کرنے کا طریقہ ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ چونکہ منافع راس المال کا تابع ہے یعنی اگر شرکت کے مال کی اصل دو مساوی حصہ ہے تو منافع دونوں میں نصف نصف ہوگا۔ علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا یہ جائز ہے کہ دونوں کا راس المال مختلف ہو مگر منافع دونوں کا مساوی ہو؟ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور اہل عراق اسے جائز کہتے ہیں۔

اسے ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ منافع خسران کے مشابہ ہے۔ اگر کوئی نقصان کے کسی حصہ کی شرط رکھتا تو یہ جائز نہ ہوتا، اسی طرح اپنے مال سے خارج کسی منافع کی شرط رکھنے کا حال بھی ہوگا۔ بسا اوقات یہ منافع کو گھریلو سامان کی منفعت کے مشابہ قرار دیتے ہیں جو دو شرکاء کے درمیان ہوتی ہے یعنی دونوں کے درمیان منفعت شرکت کی اصل کے تناسب سے ہوتی ہے۔

اہل عراق کی دلیل شرکت کو مضاربت کے مشابہ قرار دینا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مضاربت میں محنت کش اتنا منافع لے سکتا ہے، جس پر دونوں متفق ہو جائیں اور محنت کش اس کے مقابلہ میں صرف عمل اور محنت کرتا ہے، اس لیے شرکت میں بدرجہ اولیٰ عمل اور محنت کا ایک حصہ متعین ہوسکتا ہے جبکہ شرکت ہر ایک کی جانب سے مال اور عمل دونوں کے ساتھ ہو، منافع کا وہ حصہ فاضل عمل کے مقابلہ میں متصور ہوگا کیوں کہ لوگوں میں عمل اور محنت میں بھی فرق ہوتا ہے جس طرح دوسری چیزوں میں فرق ہوتا ہے۔

تیسرا رکن

تیسرا رکن عمل اور محنت ہے۔ یہ امام مالک کے نزدیک مال کا تابع ہے، اس لیے بجائے خود یہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا اعتبار مال کے ساتھ ہوگا۔ میرے خیال میں بعض ایسے علما ہیں جو شرکت کو اسی وقت جائز مانتے ہیں جبکہ دونوں کی دولت مساوی درجہ میں عمل اور محنت کی طرف متوجہ ہو۔ یہ سمجھتے ہیں کہ عمل عام طور پر برابر ہوتا ہے اگر دونوں کا مال مساوی نہ ہو تو دوسرے کے عمل میں غبن اور دھوکہ ہوتا ہے۔ اسی لیے ابن المنذر کہتے ہیں کہ علما کا اس شرکت کے جواز پر اجماع ہے جس میں ہر شریک اپنے ساتھی کے مال کا مثل اسی کی نوع سے لگاتا ہے۔ پھر دونوں انہیں ملا دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایک ہو جاتے ہیں اور ان میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا اور شرط یہ ہوتی ہے کہ دونوں جو انواع تجارت چاہیں گے خریدیں اور فروخت کریں گے اور جو منافع ہوگا دونوں نصف نصف تقسیم کرلیں گے اور جو خسارہ ہوگا وہ بھی اسی طرح تقسیم کرلیں گے اور یہ اُس وقت ہوگا جبکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی میں فروخت کرے۔ اُن کی یہ شرط بتاتی ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کے ہاں مشہور یہی ہے کہ شرکاء کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی میں بیع کرے۔

باہم تفویض کی شرکت

باہم تفویض کی شرکت میں علما کا اختلاف ہے۔امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے فی الجملہ اسے جائز کہا ہے اگرچہ اس کی بعض شرائط کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے۔باہم تفویض کی شرکت کا مطلب ہے کہ شرکاء میں سے ایک دوسرے کو اپنی موجودگی اور غیر موجودگی میں مالی تصرف کا حق تفویض کردے اور یہ اُن کے نزدیک تمام انواع کی ملکیت میں واقع ہوتی ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شرکت کا لفظ مال کے اختلاط کے لیے بولا جاتا ہے۔منافع تو فروعی ہے۔فروع اسی وقت مشترک ہوں گے جبکہ اصول مشترک ہوں۔اگر یہ ایک اپنی ملکیت میں دوسرے کے منافع کی شرط لگادے تو یہ غرر ہے اور جائز نہیں ہے۔یہ باہم تفویض کی شرکت کی صفت ہے۔

امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ ہر ایک نے اپنے مال کا ایک حصہ اپنے شریک کے مال کے ایک حصہ کے عوض فروخت کیا ہے اور جو اس کے ہاتھ میں مال بچا ہے اس پر بحث ونظر کے لیے اس نے اپنے شریک کو وکیل بنادیا ہے۔امام شافعی سمجھتے ہیں کہ شرکت میں بیع اور وکالت دونوں جمع نہیں ہوسکتیں۔

امام ابوحنیفہ یہاں اپنے اصول پر ہیں کہ وہ نقدی کی شرکت میں صرف نقد کی رعایت رکھتے ہیں۔امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے درمیان اس شرکت کی شرائط میں جو اختلاف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ راس المال کی برابری کو تفویض کی شرکت کے لیے شرط تصور کرتے ہیں جبکہ امام مالک نقدی شرکت سے مشابہت کی بنا پر اس شرط کو ضروری تصور نہیں کرتے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ فریقین کو کچھ نہیں ملے گا الا یہ کہ وہ شرکت میں داخل ہوجائیں۔ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ تفویض کا لفظ ان دونوں چیزوں کو شامل ہے یعنی دونوں کے مال کی برابری اور دونوں کی ملکیت کا عام ہونا۔

جسم وبدن کی شرکت

امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک جسم وبدن کی شرکت فی الجملہ جائز ہے اور امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔شوافع کی دلیل یہ ہے کہ شرکت مال کے ساتھ مخصوص ہے، اعمال کے ساتھ نہیں۔عمل تو ضبط نہیں ہوسکتا اور اس میں غرر کا اندیشہ ہے کیوں کہ ہر ایک کا عمل اس کے ساتھی کی نگاہ میں مجہول اور نامعلوم ہے۔مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ غنیمت حاصل کرنے والے مشترک ہوتے ہیں اور ان کے باہمی اشتراک کا حق محض عمل کی وجہ سے بنتا ہے۔روایت ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جنگ بدر میں حضرت سعدؓ کے شریک تھے۔حضرت سعدؓ کو دو گھوڑے ملے اور ابن مسعودؓ کو کچھ نہ ملا اور نبی ﷺ نے ان پر کوئی اظہار نکیر نہیں کیا۔یہ دلیل بھی ہے کہ مضاربت عمل پر منعقد ہوتی ہے تو اس پر شرکت بھی منعقد ہوسکتی ہے۔امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باہمی تفویض اصول سے خارج ہے۔اس لیے اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔اسی طرح غنیمت کا حکم بھی شرکت سے خارج معلوم ہوتا ہے۔

امام مالک کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں صنعتیں اور جگہ ایک ہوں۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ صنعتوں کے اختلاف کی صورت میں بھی جائز ہے۔ان کے نزدیک دباغت اور دھوبی کے پیشہ میں اشتراک ہوسکتا ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک نہیں ہوسکتا۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ غرر کا اندیشہ بڑھ جاتا ہے اگر صنعتیں دو ہوں اور جگہ دو ہوں۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل عمل پر شرکت کا جائز ہونا ہے۔

چہروں کی شرکت

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک چہروں کی شرکت باطل ہے مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ شرکت بطور ذِمّہ ہے جس میں نہ مال لگتا ہے نہ صنعت لگتی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شرکت یا تو مال سے متعلق یا محنت اور عمل سے ہے اور یہ دونوں اس مسئلہ میں غائب ہیں۔ مزید برآں اس میں غرر بھی ہے کیوں کہ ہر ایک نے دوسرے کو ایسی کمائی معاوضہ میں دی ہے جو نہ کسی صنعت کا نتیجہ ہے نہ کسی مخصوص عمل کا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ بھی ایک عمل ہے اور اس پر شرکت کا انعقاد ہو سکتا ہے۔

صحیح شرکت کے احکام

شرکت کوئی لازمی عقد نہیں ہے بلکہ یہ جائز عقد ہے۔ یعنی ہر شریک جب چاہے شرکت سے علیحدہ ہو سکتا ہے اور یہ غیر موروثی عقد ہے۔ دونوں کا نفقہ اور کپڑا شرکت کے مال سے ہوگا۔ جبکہ خاندان دونوں کا تقریباً برابر ہو اور نفقہ مثل سے بات آگے نہ بڑھے۔ کوئی بھی شریک بوقت ضرورت سرمایہ بنا سکتا ہے، مضاربت کر سکتا ہے اور کسی کو بطور امانت دے سکتا ہے البتہ وہ شرکت کے مال میں سے کچھ ہبہ نہیں کر سکتا، نہ کوئی تصرف کر سکتا ہے الا یہ کہ کوئی ایسا تصرف ہو جس میں دونوں کا مفاد ہو۔ اگر کوئی کوتاہی کرتا ہے یا تعدی کرتا ہے تو وہ خود اس کا ضامن ہوگا۔ جیسے وہ تجارت کا مال دے اور کسی کو گواہ نہ بنائے اور لینے والا مکر جائے تو وہ ضامن ہوگا کیوں کہ گواہ نہ بنا کر اس نے کوتاہی کی ہے۔ اسے یہ اختیار ہے کہ خریداری میں کوئی عیب دار چیز قبول کرے۔ مال میں کسی شریک کا اقرار کسی ایسے شخص کے لیے جو متہم ہو جائز نہیں ہے۔ اقالہ کرنا ولی بنانا جائز ہے جو مال تجارت ڈوب گیا اس کا ضامن متفقہ طور سے کوئی شریک نہیں ہوگا۔ باہمی تفویض میں شریک کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر کسی اور کو تفویض کر دے۔ نفع نقصان ہر معاملہ میں ہر شخص دوسرے کی قائم مقامی کر سکتا ہے۔ اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں۔

کتابُ الشُّفعة

(زمین یا مکان میں ہمسائیگی کی وجہ سے حق خرید)

شُفعہ پر بحث پہلے مرحلہ میں دو قسموں میں ہوگی:

قسم اول: اس حکم کی صحت اور اس کے ارکان

قسم ثانی: اس کے احکام

قسم اوّل

شُفعہ کی صحت اور اس کے ارکان

شُفعہ کے ذریعہ حکم کے واجب ہونے پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کیوں کہ اس میں ثابت احادیث موجود ہیں البتہ جو لوگ غیر منقسم قطعہ کو فروخت کرنا درست نہیں سمجھتے ان کی بات قابل غور ہے۔

اس کے چار ارکان ہیں:

۱۔ شُفعہ کرنے والا ۲۔ جس سے شُفعہ کیا جائے

۳۔ جس چیز میں شُفعہ کیا جائے ۴۔ شُفعہ کے ذریعہ لینے کے اوصاف

پہلا رکن

امام مالک، امام شافعی اور اہل مدینہ کی رائے ہے کہ شُفعہ کا حق صرف شریک کو حاصل ہے جب تک کہ باہم تقسیم نہ عمل میں آئی ہو۔ اہل عراق کہتے ہیں کہ شُفعہ کا حق ترتیب وار ہے۔ شُفعہ کا سب سے زیادہ حقدار شریک ہے جبکہ تقسیم عمل میں نہ آئی ہو۔ پھر وہ شریک ہے، جس نے تقسیم کر لی ہو مگر راستوں میں یا صحن میں شرکت باقی ہو پھر بغل کا پڑوسی حقدار ہے۔ اہل مدینہ کہتے ہیں کہ پڑوسی کو شُفعہ حاصل نہیں ہے اور نہ اس شریک کو جس نے تقسیم کر لی ہو۔

اہل مدینہ کی دلیل امام مالک کی وہ مرسل روایت ہے، جو انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور سعید بن المسیب سے سن کر بیان کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے شُفعہ کا فیصلہ دیا ہے جبکہ شرکاء کے درمیان تقسیم عمل میں نہ آئی ہو۔ اگر ان کے درمیان حدود واقع ہو چکی ہیں تو کوئی شُفعہ نہیں ہے۔''

حضرت جابرؓ کی حدیث بھی موجود ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے شُفعہ کو درست قرار دیا ہے۔ جبکہ تقسیم نہ ہوئی ہو جب حدود واقع

ہو جائیں تو کوئی شُفعہ نہیں ہے۔'' اس کی تخریج امام مسلم، امام ترمذی اور امام ابوداؤد کی ہے۔ حضرت احمد بن حنبل کہتے تھے حدیث معمر بواسطہ زہری بواسطہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن شُفعہ کے بارے میں وارد صحیح ترین حدیث ہے۔ ابن معین کہتے تھے کہ امام مالک کی مرسل حدیثیں مجھے بہت محبوب ہیں کیوں کہ وہ ابن شہاب سے موقوف روایت کرتے ہیں۔ ایک گروہ نے ابن شہاب کی سند میں اس اختلاف کو ان کا ضعف قرار دیا ہے۔ الموطا کے علاوہ دوسری تصنیفات میں امام مالک سے یہ روایت بواسطہ ابن شہاب بواسطہ ابو ہریرہؓ بیان کی گئی ہے۔

اس روایت سے استدلال کی وجہ اس کے الفاظ (جب حدود واقع ہو جائیں تو کوئی شُفعہ نہیں ہے) ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب شُفعہ تقسیم کر لینے والے شریک میں واجب نہیں ہے تو پڑوسی میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہونا چاہئے۔ یہ دلیل بھی انہوں نے دی ہے کہ تقسیم کر لینے والا شریک دراصل پڑوسی ہے جبکہ تقسیم کرے۔

اہل عراق کی دلیل حدیث ابو رافعؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الجارُ أحَقُّ بِصَقبِهِ

(پڑوسی اپنی قربت کی وجہ سے زیادہ حق دار ہے۔)

یہ متفق علیہ حدیث ہے۔ امام ترمذی اور امام ابوداؤد نے تخریج کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

جَارُ الدَّارِ أحَقُّ بِدارِ الجارِ

(پڑوسی دوسرے پڑوسی کے گھر پر زیادہ حق رکھتا ہے۔)

امام ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ معنوی اعتبار سے ان کی دلیلیں موجود ہیں۔ چونکہ شُفعہ کا مقصود شرکت کی طرف سے آمد ضرر کو دفع کرنا ہے اور یہ معنی پڑوسی میں موجود ہے اس لیے اس پر یہ حکم لگانا واجب ہے۔

اہل مدینہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پڑوس سے زیادہ شرکت میں ضرر موجود ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ اصول متقاضی ہیں کہ کسی شخص کی ملکیت اس کے ہاتھ سے اس کی رضا کے بغیر نہ جائے اور جس نے کوئی چیز خرید لی وہ اس کے ہاتھ سے اس کی رضا کے بغیر باہر نہ نکلے تا آنکہ تخصیص کی کوئی دلیل موجود ہو۔ اس باب میں متعارض احادیث موجود ہیں اس لیے انہی احادیث کو ترجیح حاصل ہوگی جس کی گواہی اصول دیں۔ دونوں اقوال کی حمایت میں سلف موجود ہیں۔ اہل عراق کی تائید میں تابعین موجود ہیں اور اہل مدینہ کو صحابہ کی تائید حاصل ہے۔

دوسرا رکن

جس میں شُفعہ کیا گیا ہو۔ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ شُفعہ گھروں میں مکانات میں اور تمام زمینوں میں واجب ہے۔ ان کے علاوہ دوسری چیزوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ شُفعہ کی انواع تین ہیں: ایک نوع مقصود ہے اور وہ گھروں، دوکانوں اور باغات کے سامان ہیں۔ دوسری نوع گھریلو سامان سے متعلق وہ چیزیں ہیں جو نہ تبدیل ہوتی ہیں نہ منتقل ہوتی ہیں جیسے کنواں اور کھجور کے پیڑوں کی جگہیں، جبکہ ان میں اصل ایسی صفت پر ہو جس میں شُفعہ واجب ہو اور وہ اس طرح کہ زمین کی جو ملکیت ہے وہ دونوں شریکوں میں اس طرح پھیلی ہوئی ہو کہ تقسیم نہ ہو سکے۔ تیسری نوع ان کے متعلقات کی ہے جیسے

پھل۔اس نوع میں ان سے اختلاف منقول ہے۔یہی حال کاشت کے لیے زمین کرایہ پر لینا اور مکاتیب کی کتابت کا معاملہ بھی ہے۔ حمام اور چکی میں شُفعہ کا بھی یہی معاملہ ہے۔اس کے علاوہ جو دوسرے سامان اور حیوانات ہیں ان میں شُفعہ نہیں ہے۔اسی طرح ان کے نزدیک راستہ اور گھر کے صحن میں شُفعہ نہیں ہے۔گھروں کے کرایہ،مساقات اور قرض کے بارے میں ان سے مختلف اقوال منقول ہیں،کیا مقروض اس کا زیادہ حق دار ہے؟جس پر مکاتیب کی ذِمّہ داری ہے کیا وہ شُفعہ کا حق زیادہ رکھتا ہے؟ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک یہی ہے۔ایک روایت میں ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے قرض میں شُفعہ کا فیصلہ دیا ہے'' اصحاب مالک میں اشہب کا یہی مسلک ہے۔ابن القاسم قرض میں شُفعہ کو تسلیم نہیں کرتے۔مکاتبت میں شُفعہ واجب ہونے میں دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ آزادی محترم ہے۔

فقہا کی رائے ہے کہ شُفعہ صرف گھر اور مکان میں ہے۔ایک گروہ سے منقول ہے کہ قابل پیائش اور قابل وزن چیزوں کو چھوڑ کر سب میں شُفعہ ہے۔امام ابوحنیفہ نے کنویں اور سانڈ میں شُفعہ کو جائز نہیں مانا ہے اور گھر کے صحن اور راستہ میں شُفعہ کو تسلیم کیا ہے۔ امام شافعی نے صحن راستہ اور کنویں کے بارے میں امام مالک کی حمایت کی ہے اور پھلوں کے بارے میں دونوں نے سب کی مخالفت کی ہے۔

شُفعہ کو گھریلو سامان تک محدود کرنے کی فقہا کی دلیل یہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الشُّفعةُ فِيْما لَم يُقسَمْ فإذَا وَقَعتِ الحدُو دُوَصُرِفَتِ الطُّرقُ فلاشُفعة

(شُفعہ اُس میں ہے جو تقسیم نہ ہوئی ہو اگر حدود کھینچ دی جائیں اور راستے بنا دیے جائیں تو کوئی شُفعہ نہیں ہے)

گویا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ شُفعہ اُس میں ہے جسے تقسیم کیا جا سکتا تھا مگر تقسیم ہوئی نہیں۔یہ دلیل خطاب سے استدلال کیا گیا ہے اور دلیل خطاب سے استدلال کے مسئلہ میں اختلاف رکھنے کے باوجود اس مقام پر اجماع ہے۔

ہر چیز میں شُفعہ کو جائز ماننے والے اس روایت کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں جس کی تخریج امام ترمذی نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

الشَّرِيْكُ شَفِيعٌ وَالشُّفعَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ

(شریک حق شُفعہ رکھتا ہے اور شُفعہ ہر چیز میں ہے۔)

پڑوس اور شرکت کا ضرر ہر چیز میں موجود ہے اگرچہ گھریلو سامان میں یہ ضرر زیادہ واضح ہے۔چونکہ امام مالک نے اسی کا لحاظ کیا ہے اس لیے گھریلو ساز و سامان کے توابع کو بھی اسی کا درجہ دے دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کنویں میں شُفعہ کو ممنوع قرار دینے پر استدلال اس روایت سے کیا ہے کہ:

لاَ شُفعَةَ فِي بئرٍ

(کنویں میں شُفعہ نہیں ہے۔)

امام مالک نے اس حدیث کو اُن کنوؤں پر محمول کیا ہے جو بنجر زمینوں میں بنائے جاتے ہیں اور کسی ملکیت کی زمین میں نہیں ہوتے۔

تیسرا رکن

مشفوع علیہ (جس سے شُفعہ کیا جائے) کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس سے مراد وہ ہے جس تک ملکیت ایسے شریک سے خریداری کر کے جس نے تقسیم نہ کی ہو، محض منتقل ہوگئی ہو یا پڑوسی سے خریداری ہوئی ہو (اُن لوگوں کے نزدیک جو پڑوسی کو شُفعہ کا حق دیتے ہیں) اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس تک ملکیت بغیر خریداری کے منتقل ہوگئی ہو۔ چنانچہ امام مالک سے مشہور ہے کہ شُفعہ اسی وقت واجب ہے جبکہ ملکیت کی منتقلی کسی معاوضہ کے تحت ہوئی ہو جیسے بیع، صلح، جرائم میں مالی تاوان وغیرہ۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت ہے کہ ہر ملکیت کے ذریعہ شُفعہ واجب ہے خواہ معاوضہ ہو یا نہ ہو جیسے بغیر ثواب کے ہبہ اور صدقہ۔ مگر میراث میں تمام علما کے اتفاق سے کوئی شُفعہ نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک شُفعہ صرف فروخت کردہ سامان میں ہے۔ ان کی دلیل احادیث کا ظاہری پہلو ہے۔ ان کے مفہوم کا تقاضا ہے کہ شُفعہ بیع کی اشیاء میں ہو بلکہ یہ احادیث بعض چیزوں میں نہیں تمام اشیائے فروخت میں نص کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کو فروخت نہیں کیا جا سکتا، جب تک کہ شریک سے اجازت نہ لے لی جائے مالکیہ کی رائے ہے کہ ہر وہ چیز جو معاوضہ میں منتقل ہوئی ہے وہ بیع کے مفہوم میں ہے دوسری روائت کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے صرف ضرر کا اعتبار کیا ہے۔ ثواب کے لیے ہبہ میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک کوئی شُفعہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی وجہ شُفعہ کا سامان فروخت میں محدود ہونا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ثواب کا ہبہ باطل ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کے ہاں بلا اختلاف اس میں شُفعہ واجب ہے۔

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ اشیائے فروخت جن میں اختیار باقی ہے، اگر ان کا اختیار فروخت کنندہ کے لیے ہے تو اس میں شُفعہ واجب نہیں ہے تا آنکہ بیع واجب ہو جائے۔ اگر اختیار خریدار کے لیے ہے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور فقہا کوفہ کی رائے ہے کہ اس پر شُفعہ واجب ہے کیوں کہ فروخت کنندہ نے اپنی ملکیت سے اس قطعہ کو الگ کر دیا اور اس سے دست بردار ہو گیا۔ ایک قول ہے کہ اس پر شُفعہ واجب نہیں ہے کیوں کہ وہ ضامن نہیں ہے۔ اصحاب مالک کی ایک جماعت اسی کی علم بردار ہے۔ مساقات میں شُفعہ کے بارے میں اختلاف ہے یعنی ایک زمین کے بدلہ دوسری زمین لینا۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں تین روایات منقول ہیں: جائز ہے، ممنوع ہے تیسری روایت کے مطابق شرکاء اور اجنبی میں فرق کیا جائے گا۔ شریکوں میں یہ جائز نہیں ہے اور اجنبی افراد میں جائز ہے۔

چوتھا رکن

یعنی شُفعہ کے ذریعہ وصول کرنا۔ اس میں گفتگو ان امور پر ہوگی کہ حق شُفعہ والا کس چیز سے لے گا، کتنا لے گا اور کب لے گا؟ علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حق شُفعہ والا بیع میں قیمت سے لے گا اگر وہ فوری بیع ہے اور اس امر پر اختلاف ہے کہ اگر بیع مدت متعینہ کے لیے ہے تو کیا وہ اُسی مدت کے لیے قیمت سے لے گا یا قیمت کی فوری ادائیگی سے سامان لے گا؟ یا وہ با اختیار ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ اس مدت کے عوض لے گا جبکہ وہ طویل العمر ہو یا کسی طویل العمر ضامن کو لے آئے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ حق شُفعہ والا با اختیار ہے اگر وہ چاہے گا تو شُفعہ جلد نافذ ہوگا ورنہ مدت متعینہ تک موخر رہے گا۔ یہ فقہائے کوفہ کے موقف کی مانند ہے۔ ثوری کہتے ہیں کہ نقد

ادائیگی ہی سے وہ لے گا کیوں کہ وہ پہلے شخص کی ضمانت میں داخل ہے۔ وہ کہتے ہیں: ہم میں سے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ وہ سامان فروخت کنندہ کے ہاتھ میں رہے گا اور جب مدت آ جائے گی تو حق شُفعہ والا وصول کرے گا۔

جن فقہا نے بیع کے سوا تمام معاوضوں میں شُفعہ کو درست قرار دیا ہے اُن کے ہاں یہ بات طے ہے کہ وہ قطعہ کی قیمت کے عوض شُفعہ لے لے گا اگر معاوضہ ان اشیاء میں سے ہے جن کی مقدار متعین نہیں کی جا سکتی جیسے خلع کا عطیہ ہے اور اگر معاوضہ مقدار کے مطابق ہے اور درہم و دینار نہیں ہے نہ قابل پیمائش اور قابل وزن ہے تو وہ اُس چیز کی قیمت کے بدلے لے گا جس کے عوض قطعہ حوالہ کیا ہے اور اگر وہ چیز شریعت کی متعین کردہ مقدار اور اندازہ کے مطابق ہو تو اس مقدار کے عوض وہ قطعہ لے لے گا جیسے وہ قطعہ کسی سفید اونٹنی یا تیز رفتار اونٹنی کے بدلے میں دے دے جو اس پر پہلے سے واجب ہو۔ وہ اس اونٹنی کی دیت کے بدلہ اسے لے لے گا۔

حق شُفعہ والا کتنا لے گا؟ حق شُفعہ والا یا تو اکیلا ہو گا یا کئی ہوں گے اور جس سے شُفعہ کیا جا رہا ہے (مشفوع علیہ) وہ بھی یا تو اکیلا ہو گا یا متعدد ہوں گے۔ اگر دونوں تنہا ہوں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حق شُفعہ والے پر واجب ہے کہ کل لے لے یا چھوڑ دے اور اگر حق شُفعہ والے متعدد ہیں اور مشفوع علیہ ایک ہے تو اس میں دو مقامات میں اختلاف ہے: ایک سامان شُفعہ کی تقسیم کی کیفیت دوسرا یہ کہ اسباب شرکت مختلف ہوں تو کیا یہ ایک دوسرے کو شُفعہ سے محروم کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں یا نہیں جیسے بعض موروثی مال کے شریک ہوں کیوں کہ سب ایک حصہ والے ہیں اور بعض عصبہ ہونے کی وجہ سے شریک ہوئے ہیں۔

پہلا مسئلہ:

سامان شُفعہ کی تقسیم کی کیفیت کیا ہو؟ امام مالک، امام شافعی اور جمہور فقہائے مدینہ کہتے ہیں کہ سامان شُفعہ کی تقسیم لوگ اپنے حصوں کے مطابق کریں گے۔ مثال کے طور پر جس نے راس المال کا ایک تہائی حصہ لگایا ہے وہ قطعہ کی قیمت کا ایک تہائی لے گا اور جس کا حصہ چوتھائی ہے وہ چوتھائی وصول کرے گا۔ اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ سروں کی گنتی کر کے برابر تقسیم ہو گا خواہ شریک بڑے حصہ والا ہے یا چھوٹے حصہ کا مالک ہے۔

اہل مدینہ کی دلیل یہ ہے کہ شُفعہ ایک حق ہے اس کے وجوب کا فائدہ ملکیت کے بعد ہی اٹھایا جا سکتا ہے اس لیے اسے اصل سرمایہ کے مطابق اسے تقسیم کرنا ضروری ہے۔ اس کی اصل مشترکہ کرایہ پر لی ہوئی چیزوں کا کرایہ اور مال کی شرکت میں منافع ہے۔ مزید برآں شُفعہ ازالۂ ضرر کے لیے ہے اور ضرر ہر ایک کو یکساں طور پر لاحق نہیں ہے اسے اپنے حصہ کے مطابق ہی نقصان پہنچے گا اس لیے اُن کا استحقاق بھی اسی تناسب سے ہو گا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ شُفعہ کا وجوب نفس ملکیت سے ہوتا ہے اور یہ مختلف حصوں کے مالکوں کو یکساں طور پر حاصل ہے۔ بسا اوقات انہوں نے غلام کے مختلف شریکوں سے مشابہ قرار دیا ہے جن میں سے بعض اپنا حصہ آزاد کر دیں تو اب آزاد نہ کرنے والے حضرات کی قدر یکساں ہو گی۔

دوسرا مسئلہ:

فقہا نے عصبہ کے شریکوں کو شُفعہ میں اُن شرکاء کے ساتھ شامل کرنے پر اختلاف کیا ہے جن کی شرکت ایک حصہ کی جہت سے ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایک حصہ والے شُفعہ کے زیادہ حقدار ہیں جبکہ عصبہ کی جہت سے کوئی مالی شریک فروخت کر دے اور شُفعہ

میں عصبہ والے متعین حصہ کے مالکوں کے شریک نہیں ہو سکتے اور متعین حصہ والے عصبہ والے افراد کے ساتھ شرکت کر سکتے ہیں مثال کے طور پر کسی کا انتقال ہو جائے اور وہ کچھ سامان ترکہ میں چھوڑے جس کے وارث دو بیٹیاں اور دو چچازاد بھائی ہوں پھر ایک بیٹی اپنا حصہ فروخت کر دے، اب دوسری بیٹی ہی امام مالک کے نزدیک اپنی بہن کے فروخت کردہ حصہ میں حق شفعہ کی مالک ہوگی بھتیجے شفعہ کے مالک نہیں ہوں گے اور اگر کوئی بھتیجا اپنا حصہ فروخت کر دے تو اس میں شفعہ کا حق بیٹیوں اور دوسرے بھتیجے کو حاصل ہوگا۔ ابن القاسم کا یہی قول ہے۔

فقہائے کوفہ کہتے ہیں کہ متعین حصہ والے عصبہ کے ساتھ شریک نہیں ہوں گے اور نہ عصبہ والے حصہ والوں کے ساتھ شریک ہوں گے، ایک حصہ والے آپس میں خاص طور سے ایک دوسرے کے شفیع ہو سکتے ہیں۔ اشہب کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کا ایک قول ہے کہ حصہ والے عصبہ کے شفعہ میں اور عصبہ والے حصہ والوں کے شفعہ میں شریک ہو سکتے ہیں۔ المزنی کا قول مختار یہی ہے۔ اصحاب مالک میں سے مغیرہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

امام شافعی کی دلیل رسول اکرم ﷺ کے شرکاء کے درمیان شفعہ کے عام فیصلے ہیں اور یہ کہ آپ نے حصہ والوں اور عصبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ عصبہ سے حصہ والوں کو خاص کرنے والے علما کی دلیل یہ ہے کہ حصہ والوں اور عصبہ کے درمیان شرکت کے مختلف اسباب ہیں اس لیے مختلف الاسباب شرکت مشابہ ہے اُس شرکت کے جو اپنے محل وقوع یعنی مال کے اعتبار سے مختلف ہے اسی لیے انہوں نے حصہ والوں کو عصبہ کے شفعہ میں داخل کیا ہے مگر عصبہ کو حصہ والوں کے شفعہ میں داخل نہیں کیا ہے۔ یہ دراصل قیاس کے سوا استحسان ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ حصہ والوں کو عصبہ سے پس ماندہ سمجھتے ہیں۔

اگر مشفوع علیہ دو یا اس سے زائد ہوں اور شفیع کسی ایک کے حق میں شفعہ کرنا چاہے تو ابن القاسم کہتے ہیں کہ وہ یا تو سب لے لے یا چھوڑ دے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ اسے حق ہے کہ جس کے حق میں چاہے شفعہ کرے۔ اشہب کا یہی مسلک ہے۔

اگر دو آدمی ایک آدمی کو کوئی قطعہ فروخت کریں اور شفیع کسی ایک کے حق میں شفعہ کرے تو امام ابوحنیفہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں۔

اگر شفعہ کرانے والے ایک سے زیادہ شرکا ہوں اُن میں سے بعض کے لیے وہ شفعہ کرنا چاہے اور باقی کو بیع کی حالت میں رکھے تو جمہور کے نزدیک خریدار کو شریک سے یہ کہنے کا حق ہے کہ یا تو سب کے لیے شفعہ کرے یا شفعہ سے دست بردار ہو جائے اور وہ اپنے حصہ کے حساب سے شفعہ نہیں کر سکتا الا یہ کہ خریدار اس پر راضی ہو۔ وہ شفعہ کے حصے بخرے نہیں کر سکتا اگر خریدار اس پر راضی نہیں ہے۔ اصحاب مالک میں سے اصبغ کا قول ہے کہ اگر ان میں سے کسی نے خریدار کے بارے میں نرمی و محبت کی وجہ سے شفعہ کے حصہ سے دست بردار اختیار کی تو شفیع صرف اسی کا حصہ لے گا۔

مسلک مالکی میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر شفعہ کا حق رکھنے والے بعض غائب ہیں اور بعض موجود اور موجود اپنا حصہ لینا چاہے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا الا یہ کہ کل وصول کرے یا اس سے دست بردار ہو جائے۔ اور جب غائب آ جائے گا تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو وصول کرے اور چاہے تو چھوڑ دے۔

علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ شفقہ کے ذریعہ وصول کرنے کی شرط یہ ہے کہ شرکت بیع پر مقدم ہو۔ اس امر میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا اس کا بیع کی حالت میں ہونا شرط ہے یا بیع سے قبل ثابت ہونا شرط ہے؟

پہلا مسئلہ:

یعنی جبکہ کوئی شخص حالت بیع میں شریک نہ ہو اور یہ اس طرح خیال کیا جا سکتا ہے کہ کسی ایسے سبب کی بنا پر جو شفعہ کے ذریعہ وصولی کا قطعی حکم نہ دے سکے وہ شُفعہ کو حاصل نہ کر سکے تا آنکہ اپنا وہ حصہ فروخت کر دے جس کے عوض وہ شریک بنا تھا تو اشہب کی روایت کے مطابق اس میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے شُفعہ کی وصولی کا حکم دیا اور کبھی اسے ممنوع قرار دیا۔ خود اشہب کا قول مختار یہی ہے کہ اسے شُفعہ حاصل نہ ہوگا۔ یہی امام شافعی اور اہل کوفہ کے قول کا قیاس ہے کیوں کہ شُفعہ کا مقصد شرکت کی جہت سے پہنچنے والے ضرر کا ازالہ کرنا ہے اور یہ شریک نہیں ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں: اسے شُفعہ کا حق حاصل ہے جبکہ اس کی انجام دہی اس کے دائرہ اثر میں ہو۔

وہ سمجھتے ہیں کہ وہ حق جو اس پر واجب ہوا ہے، اپنا حصہ فروخت کر دینے سے ختم نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ:

اس کی شکل یہ ہے کہ کوئی انسان کسی ایسی زمین کے قطعہ کا حق دار ہو جائے جس کا کوئی قطعہ استحقاق سے قبل فروخت کر دیا گیا ہے تو کیا اسے شُفعہ کی بنا پر لینا جائز ہے یا نہیں؟

ایک گروہ کے نزدیک جائز ہے اس لیے شُفعہ فروخت کرنے سے قبل شرکت میں مقدم ہونے کی بنا پر واجب ہو چکا تھا اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کا ہاتھ اس حصہ پر قابض ہوا یا قابض نہیں ہوا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ شُفعہ واجب نہیں ہوا کیوں کہ استحقاق کے دن تو شرکت کا مال اس کے لیے ثابت ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تم دیکھتے نہیں کہ وہ خریدار سے غلہ نہیں لے سکتا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر مدت طویل ہوگئی ہے تو کوئی شُفعہ نہیں ہے اور اگر مدت طویل نہیں ہوئی ہے تو شُفعہ ہے۔ یہ بطور استحسان ہے۔

شُفعہ کا حقدار کب شُفعہ وصول کرے؟ یہ حقدار دو طرح کے ہوتے ہیں، حاضر اور غائب۔ علما کا اجماع ہے کہ غائب کو شُفعہ کا حق حاصل ہے جبکہ اسے اپنے شریک کے فروخت کرنے کا علم نہ ہو۔ غائب ہونے کی حالت میں اگر اسے شریک کے فروخت کرنے کا حال معلوم ہو جائے تو اس کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کا شُفعہ ساقط ہو جائے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ساقط نہیں ہوگا، یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

الجارُ أحقُّ بصَقَبِهِ أو قالَ بِشُفعَتِهِ ينتظرُ بهاإذا كانَ غائباً

(پڑوسی اپنی قربت کی وجہ سے (یا آپؐ نے فرمایا اپنے شُفعہ کی وجہ سے) زیادہ حقدار ہے وہ اس کا انتظار کرے جبکہ وہ غائب ہو۔)

مزید برآں غائب اکثر شُفعہ کی وصولی سے محروم رہتا ہے اس لیے اس کا عذر واجب ہے۔ فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ واقف ہونے کے باوجود اس کی خاموشی ایک قرینہ ہے جو شُفعہ کے سقوط پر اس کی رضامندی ظاہر کرتی ہے۔

شُفعہ کا حقدار اگر حاضر ہو تو اس کے لیے شُفعہ کے وقت وجوب میں اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ واقفیت اور طلب پر قادر ہونے کی شرط کے ساتھ شُفعہ فی الفور واجب ہے۔ اگر اسے علم ہے اور وہ طلب پر قادر ہے اس کے باوجود اس نے مطالبہ نہیں کیا تو اس کا شُفعہ باطل ہوگا البتہ امام ابوحنیفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر اس نے وصول کرنے کے لیے کسی کو گواہ بنایا تو شُفعہ باطل نہیں ہوگا خواہ تاخیر ہو جائے۔ امام مالک کے نزدیک فی الفور ضروری نہیں ہے بلکہ انہوں نے شُفعہ واجب ہونے کا جو وقت بتایا ہے اس میں وسعت ہے۔ البتہ اس امر میں اُن کے ہاں مختلف اقوال ہیں کہ کیا یہ وقت محدود ہے یا نہیں؟ کبھی تو کہتے ہیں کہ یہ وقت غیر محدود ہے اور یہ وقت کبھی ختم نہیں ہوتا الا یہ کہ خریدار اس کی واقفیت سے کوئی نئی تعمیر کر دے یا اس میں بڑی تبدیلی لے آئے اور وہ موجود ہو واقف ہو اور خاموش ہو۔ اور کبھی امام مالک نے اس وقت کی تعیین کر دی ہے چنانچہ آپ سے ایک سال کی مدت مروی ہے۔ ایک قول کے مطابق ایک سال سے زیادہ کی مدت ہے اور آپ کا تیسرا قول ہے کہ پانچ سالوں تک شُفعہ ختم نہیں ہوگا۔

امام شافعی نے حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الشُّفعةُ كحَلِّ العِقَال

(شُفعہ عقال کھولنے کی طرح ہے۔)

امام شافعی سے یہ بھی مروی ہے کہ اس کی مدت تین دن ہے۔

جو فقہا خاموشی کے سبب سے شُفعہ کو ساقط قرار نہیں دیتے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ خاموشی کسی مسلمان کے حق کو باطل نہیں کرتی جب تک کہ اس کے احوال کا کوئی قرینہ سقوط پر دلالت نہ کرے وہ گویا امام شافعی کے اصول سے قریب تر ہیں کیوں کہ اُن کے نزدیک اصول یہ ہے کہ خاموش شخص کی جانب کسی قول کو منسوب کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ ایسے احوال موجود ہوں جو اس کی رضامندی کا پتہ دیتے ہوں میرے خیال میں انہوں نے حدیث کا سہارا لیا ہے۔

یہ گفتگو شُفعہ کے ارکان اور اُس کی شرائط صحت کے بارے میں تھی۔ اب احکام پر گفتگو باقی ہے۔

قسم دوم

احکام شفعہ

شُفعہ کے احکام بہت ہیں مگر ہم اُنہی احکام کا تذکرہ کریں گے جن کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف مشہور ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ حق شُفعہ کی میراث کا ہے۔ اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ شُفعہ کا حق موروثی نہیں ہے جس طرح یہ فروخت نہیں ہو سکتا۔ امام مالک، امام شافعی اور اہلِ حجاز کا قول ہے کہ مال کی طرح یہ بھی موروثی ہے۔ یہ اختلاف اور اس کا سبب عیب کی بنا پر رد کرنے کے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ مال شُفعہ کی ضمانت کا ہے کہ خریدار اس کا ضامن ہوگا یا فروخت کنندہ؟ امام مالک اور امام شافعی خریدار کو ضامن قرار دیتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ فروخت کنندہ کو۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ شُفعہ شریک کے حق میں اُس وقت واجب ہوا جبکہ

خریدار کو ملکیت حاصل ہو گئی اور اس کی صحت ثابت ہو گئی اس لیے اسی پر ضمانت واجب ہو گی۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حق میں شُفعہ کا وجوب نفس بیع سے ہوا ہے اس لیے بیع پر اسے حاوی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اب بیع فسخ ہو گئی ہے اور اس کی جگہ شُفعہ کا انعقاد ہو گیا ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ اقالہ شُفعہ کو باطل نہیں کرتا۔ اس پر ان لوگوں کا اتفاق ہے جو اقالہ کو بیع قرار دیتے ہیں اور اُن حضرات کا بھی اتفاق ہے جو اسے فسخ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اقالہ میں مال مشفوع کا ضامن کون ہو گا؟ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس کا ضامن خریدار ہو گا۔ اشہب اسے اختیار کا مالک قرار دیتے ہیں۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ شُفعہ کے قیام سے پہلے خریدار نے قطعہ میں کوئی عمارت تعمیر کر لی یا کوئی پودا لگا دیا یا کوئی اور اپنا کام کرا لیا پھر حق شُفعہ کا حامل سامنے آیا اور اس نے شُفعہ کا مطالبہ کر دیا تو اس کا حکم کیا ہو؟ امام مالک کہتے ہیں کہ کوئی شُفعہ نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ خریدار کو اُس کی تعمیر یا شجر کاری کی قیمت ادا کر دے۔ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ خریدار کو متعدی اور ظالم قرار دیتے ہیں اور حق شُفعہ کے حامل کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ اس کی عمارت کو منہدم کر کے اس کی قیمت دے یا ملبہ سمیت اس کو لے لے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مشفوع علیہ جو اپنے اوپر شُفعہ کے واجب ہونے سے آگاہ ہے، اس کے تصرف کی نوعیت غاصب کے تصرف کی بھی ہے اور اس خریدار کے تصرف کی بھی جس پر عمارت تعمیر کرنے اور شجر کاری کرنے کے بعد استحقاق حاصل ہو گیا ہے۔ اُس کی حیثیت ان دونوں کے درمیان ہے۔ جس فقیہ کے نزدیک استحقاق کی مشابہت غالب ہے اس کے نزدیک قیمت کی وصولی جائز نہیں ہے اور جس نے تعدی اور ظلم کو حاوی رکھا اس نے کہا کہ وہ ملبہ سمیت لے سکتا ہے یا ملبہ کی قیمت ادا کر سکتا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ خریدار اور شُفعہ کے حامل کے درمیان قیمت میں اختلاف ہو جائے۔ خریدار کہے کہ میں نے یہ قطعہ اتنی قیمت میں خریدا ہے اور شُفعہ والا کہے کہ اس سے کم قیمت میں تم نے خریدا ہے اور ان میں سے کسی کے پاس کوئی ثبوت نہ ہو تو جمہور فقہا کہتے ہیں کہ خریدار کی بات معتبر ہو گی کیوں کہ شُفعہ کرنے والا مدعی ہے اور دوسرا مدعا علیہ ہے۔ بعض تابعین نے اس کے برعکس موقف اختیار کیا ہے کہ صاحب شُفعہ کی بات معتبر ہو گی کیوں کہ خریدار نے اس کی حق شُفعہ کا اعتراف کیا اور اس کے خلاف قیمت کی ایک مقدار کا مدعی ہے جسے وہ تسلیم نہیں کر رہا ہے۔ اصحاب مالک کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم کا موقف ہے کہ خریدار کی بات معتبر ہو گی جبکہ وہ قسم سے ملتی جلتی قطعی بات کہے اور اگر ایسی بات نہ کہے تو صاحب شُفعہ کی بات معتبر ہو گی۔ اشہب کہتے ہیں کہ اگر خریدار ملتی جلتی گفتگو کرے تو بغیر قسم کے اسی کی بات معتبر ہو گی اور اگر ایسی بات نہ ہو تو اسے قسم کھانی ہو گی۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر خریدار صاحب اقتدار ہے اور معلوم ہے کہ عادت اور معمول کے مطابق قیمت میں اضافہ کر رہا ہے تو بغیر قسم کے خریدار کی بات قابل قبول ہو گی اور ایک قول ہے کہ اگر خریدار ایسی بات کہے جو میل نہ کھاتی ہو تو صاحب شُفعہ کی قیمت لوٹائی جائے گی اور میرے خیال میں یہی حکم اُس وقت ہو گا جبکہ دونوں ایسی بات کہیں جو باہم میل کھانے والی نہ ہو۔ اُس صورت میں فقہا میں اختلاف ہے جبکہ دونوں ثبوت پیش کریں اور دونوں یکساں درجہ کے عادل ہوں تو ابن القاسم کہتے ہیں کہ دونوں ایک ساتھ ساقط ہوں گے اور اس اصل پر عمل ہو گا کہ بات خریدار کی معتبر ہو گی قسم کے ساتھ۔ اشہب کہتے ہیں کہ ثبوت خریدار کا مانا جائے گا کیونکہ اس سے علم میں اضافہ ہوا ہے۔

کتاب القسمة

اس کتاب کے مباحث کی اصل قرآن کریم کی یہ آیات ہیں:

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُواْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ (النساء:٨)

(اور جب تقسیم کے موقع پر کنبہ کے لوگ اور یتیم اور مسکین آئیں تو اس مال میں سے ان کو بھی کچھ دو۔)

مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً (النّساء:٧)

(خواہ تھوڑا ہو یا بہت یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر ہے۔)

اور یہ حدیث بھی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أَيُّمادَارٍ قُسِمَتْ فِي الْجاهِلِيَّةِ فَهِيَ علىٰ قِسْمِ الجاهِلِيّةِ وَأَيُّمادَارٍ أَدْرَكَهُاالإِسْلَامُ وَلَمْ تُقْسَمْ فَهِيَ علىٰ قِسْمِ الإِسْلَامِ

(جو گھر دور جاہلیت میں تقسیم ہو گیا وہ جاہلیت کی تقسیم پر باقی ہے اور جس گھر کو اسلام کا زمانہ مل گیا اور اس کی تقسیم ابھی نہیں ہوئی ہے تو وہ اب اسلام کی تقسیم پر رہے گا۔)

اس کتاب میں بحث تقسیم پر، مقسوم علیہ پر اور تقسیم کرنے والے پر ہوگی۔ تقسیم پر بحث کئی ابوب میں ہے۔

باب (۱) تقسیم کی انواع

باب (۲) ہر نوع کے محل کی تعیین، یعنی جو تقسیم کو قبول کرے اور جو قبول نہ کرے، تقسیم کی صفت اور اس کی شرائط

باب (۳) احکام تقسیم

باب ۔۱

تقسیم کی انواع

تقسیم پر گفتگو دو اقسام میں منقسم ہے: دولت کی چیزوں کی تقسیم اور چیزوں کا منافع۔

قسم اول

اس باب کی پہلی قسم یعنی ان چیزوں کی تقسیم جو تولی جاسکتی ہیں نہ ناپی جاسکتی ہیں اس کی بالجملہ تین قسمیں ہیں:

۱۔ قیمت کی تعیین اور دو حصوں میں بانٹنے کے بعد قرعہ اندازی کرنا

۲۔ قیمت کی تعیین اور دو حصوں میں بانٹنے کے بعد باہمی رضامندی سے اسے تقسیم کرنا

۳۔ قیمت کی تعیین اور دو حصوں میں کیے بغیر اسے باہمی رضامندی سے تقسیم کرنا

جن اشیاء کو وزن کیا جاسکتا ہے جن کی پیمائش کی جاسکتی ہے انہیں وزن یا پیمائش سے تقسیم کیا جائے گا۔

دوسری قسم منافع کی ہے تو اس کی بھی تین قسمیں ہیں:

غیر منقولہ اور غیر محولہ یعنی گھر اور مکانات

منقولہ اور محولہ اور اس کی ایک قسم وہ ہے جو نہ ناپی جاسکتی ہے اور نہ تولی جاسکتی ہے اور وہ ہیں حیوانات اور سامان

دوسری قسم اُن چیزوں کی ہے جو ناپی جاسکتی ہیں یا تولی جاسکتی ہیں

اس طرح اس باب میں تین فصلیں ہیں:

پہلی فصل: مکانات

دوسری فصل: سامان

تیسری فصل: قابل وزن اور قابل پیمائش اشیاء

پہلی فصل

مکانات

مکانات اور عمارتوں کی تقسیم باہمی رضامندی سے اور حصے لگا کر جبکہ قیمت کی بنیاد پر اُن کے ٹھیک حصے لگے ہوں جائز ہے۔ اس پر اہل علم کا مجمل اتفاق ہے اگر چہ اس کے محل اور شرائط کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ تقسیم یا تو ایک محل میں ہوگی یا متعدد مقامات میں ہوگی۔

اگر ایک محل و مقام کا تقسیم کا مسئلہ ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ جائز ہے بشرطیکہ ہر مساوی حصہ کی صفت یکساں ہو

اور تقسیم سے حصول کا نفع کم نہ ہو اور شرکاء کو اس پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر اس کی تقسیم اس طرح ہوئی ہے کہ اس میں کوئی نفع نہیں ہے تو اس میں امام مالک اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ یہ تقسیم اس وقت ہوگی جبکہ اُن میں سے کوئی اس کی دعوت دے اگر چہ اُن میں سے کسی کو کچھ نہ ملے سوائے بے فائدہ حصہ کے جیسے قدم بھر زمین۔ ان کے اصحاب میں سے صرف ابن کنانہ کا یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی بھی یہی کہتے ہیں کہ ان کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔

مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً (النّساء:۷)

(خواہ تھوڑا ہو یا بہت یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر کردہ ہے۔)

ابن القاسم کہتے ہیں کہ اُسی وقت تقسیم ہوگی جبکہ ہر ایک کو اپنے حصہ میں اتنا کچھ مل جائے جس سے وہ فائدہ اٹھا سکے اور یہ تقسیم سے قبل کے استفادہ میں شامل نہ ہو اگر چہ وہ اس میں قیمت میں کمی کی رعایت نہ کرے۔

ابن الماجشون کہتے ہیں کہ تقسیم ہوگی جبکہ ہر ایک کو اتنا مل جائے جس سے وہ استفادہ کر سکے اگر چہ اس کا تعلق اُس منفعت کی جنس سے نہ ہو جو اشتراک میں ہے یا منفعت کم تر ہو۔ مطرف کہتے ہیں کہ اگر ہر ایک کے حصہ میں اتنا نہ آئے جس سے وہ استفادہ کر سکے تو تقسیم نہیں ہوگی مگر بعض لوگ اس تقسیم سے استفادہ کے لائق ہوں اور بعض لوگ استفادہ کرنے کے اہل نہ ہوں تو بھی تقسیم ہوگی اور انہیں اس پر مجبور کیا جائے گا خواہ کم حصہ والے نے اس کی دعوت دی ہو یا کثیر حصہ والے نے۔ ایک قول ہے کہ مجبور کیا جائے گا جبکہ کم حصہ والے نے اس کی دعوت دی ہو اور مجبور نہیں کیا جائے گا جبکہ زیادہ حصہ والے نے اس کی دعوت دی ہو۔ اس کے برعکس بھی ایک قول ہے اور وہ کمزور ہے۔

اس باب میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ جب تقسیم ہوگی تو کیا منفعت بھی منتقل ہو جائے گی جیسے حمام؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی تقسیم ہوگی جبکہ کوئی شریک اس کا مطالبہ کرے۔ یہ اشہب کا قول ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ اس کی تقسیم نہیں ہوگی۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

تقسیم کو ممنوع کہنے والوں کی دلیل یہ حدیث ہے:

لَاضَرَ وَلَاضِرَارَ

(نہ کسی کو نقصان پہونچائے نہ خود نقصان برداشت کرے۔)

اور تقسیم کو درست کہنے والون کی درست یہ آیت ہے کہ مِمَّاقَلَّ مِنْهُ أوكَثُرَ نَصِيبًا مفْرُوضًا (النساء:۷)

تقسیم کو جائز نہ ماننے والوں کی دلیل حدیث جابر بھی ہے جو انہوں نے اپنے والد کے واسطہ سے بیان کی ہے کہ

لَاتَعْضِيةَ عَلىٰ أهْلِ المِيْراثِ إلَّامَاحَمَلَ القِسْمُ

(اہل میراث کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے سوائے اُس کے جو تقسیم کی حامل ہو۔)

اگر مکان ایک سے زائد ہو تو وہ مکانات یا تو ایک نوع کے ہوں گے یا مختلف انواع کے ہونگے۔ اگر ان کی نوعیت ایک ہے تو اس سلسلہ میں فقہا مختلف رائیں رکھتے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر مکانات ایک نوع کے ہیں تو ان کی قیمت لگا کر انہیں ٹھیک ٹھیک حصوں میں کر تقسیم کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر مکان کو علیحدہ تقسیم کیا جائے گا۔ امام مالک کی دلیل یہ

ہے کہ اس تقسیم میں شرکاء کا نقصان سب سے کم ہوتا ہے اور فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ ہر گھر خود تقسیم کا متقاضی ہے کیوں کہ شُفعہ کا تعلق ہر ایک سے ہے۔ اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے جبکہ ایک صرفہ کے مکانات مختلف نوع کے ہوں اگر چہ ان کی جگہیں دور ہوں۔ اس میں تین اقوال ہیں: اگر رہائشی مکانات مختلف نوع کے ہیں جیسے بعض گھر ہیں، بعض احاطے ہیں اور بعض زمین ہیں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں حصے لگا کر تقسیم نہیں ہوگی۔ پھل دار احاطون کی تقسیم کی شرط یہ ہے کہ جب اُن کی پختگی ظاہر ہو جائے تو وہ پھل سمیت نہ تقسیم کئے جائیں اس پر مسلک مالکی میں اتفاق ہے۔ ورنہ پھلوں میں طعام کے بدلے طعام کی فروخت لازم ہوگی اور یہ مزابنہ ہے۔

پھلوں کی پختگی نمایاں ہونے سے پہلے تقسیم کے بارے میں اصحاب مالک میں اختلاف ہے۔ ابن القاسم گا بھا دینے سے پہلے کسی حال میں بھی اسے جائز نہیں مانتے اور اس کی علت یہ بتاتے ہیں کہ اس سے طعام کے بدلے طعام کی فروخت کمی بیشی کے ساتھ راہ پالے گی۔ اسی لیے ان کا دعویٰ ہے کہ امام مالک نے ناپختہ پھل کو طعام کے بدلے نقد یا ادھار فروخت کرنا ناجائز قرار دیا ہے۔ گا بھا دینے کے بعد اس شرط پر یہ تقسیم جائز ہوگی کہ دونوں ایک دوسرے کے لیے شرط لگا دیں کہ اس کے حصہ میں جو پھل آئے گا وہ تقسیم میں داخل ہوگا اور جو پھل اس کے حصہ میں نہ آئے، گا بھا دینے سے پہلے اس پھل کی شرط لگانا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ گویا ایک شخص نے تقسیم میں آنے والے تمام پھلوں سے اپنے ساتھی کا حصہ اپنے شریک کو ملنے والے پھلوں میں سے اپنے حصہ کے عوض خرید لیا۔ اور پھل کی شرئط لگادی۔

قرعہ اندازی سے تقسیم کا طریقہ یہ ہے کہ واجب مال کو تقسیم کیا جائے۔ حصوں میں کہیں کسر آ رہی ہو تو اسے ضرب دیا جائے تا کہ تمام حصے درست ہو جائیں پھر ہر جگہ اور پودوں کی ہر نوع کی قیمت لگائی جائے پھر کم ترین حصہ کی ٹھیک سے قیمت لگائی جائے بسا اوقات زمینوں اور جگہوں کی قیمت میں فرق کی وجہ سے جگہ کا ایک حصہ تین حصوں کے برابر ہوگا۔ جب ان صفات کے ساتھ تقسیم ہو جائے اور ان کے ٹھیک ٹھیک حصے لگ جائیں تو چند پرچیوں پر شریکوں کے نام اور جہتوں کے نام لکھے جائیں جس کا نام ایک جہت میں نکلے، وہ اسی جہت میں اپنا حصہ لے لے۔ ایک قول کے مطابق جہتوں کے نام ڈالے جائیں اور جس کا نام ایک جہت میں نکلے وہ اسے لے لے اگر یہ حصہ سے زیادہ ہے تو اسے دوگنا کیا جائے تا کہ اس کا حصہ پورا ہو جائے۔ یہ ہے قرعہ اندازی کا حال۔

تقسیم میں حصہ کی شق فقہا نے اس لیے رکھی ہے کہ تقسیم کنندگان کی دلداری ہو۔ اور یہ شرع میں متعدد مقامات پر موجود ہے۔ آیات کریمہ کا مطالعہ کیجئے:

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (الصّٰفّٰت: ۱۴۱)

(پھر قرعہ اندازی میں شریک ہوا اور اس میں مات کھائی۔)

وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ (آل عمران: ۴۴)

(تم اُس وقت وہاں موجود نہ تھے جب ہیکل کے خادم یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ مریم کا سرپرست کون ہو، اپنے اپنے قلم پھینک رہے تھے۔)

اس میں وہ ثابت حدیث بھی ہے کہ ''ایک شخص نے مرتے وقت چھے غلام آزاد کئے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے درمیان حصے لگائے اور غلاموں کی ایک تہائی کو آزاد کر دیا۔

باہمی رضامندی سے تقسیم خواہ قیمت لگا کر اور ٹھیک ٹھیک حصہ کر کے ہوئی ہو یا اس کے بغیر ہوئی ہو، جائز ہے متفق علیہ اور مختلف فیہ دونوں چیزوں میں کیوں کہ یہ ایک بیع ہے اور اس میں وہی چیزیں حرام ہیں جو بیع میں حرام ہیں۔

دوسری فصل

سامان کی تقسیم

حیوانات اور سامانوں کی تقسیم کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی تقسیم اس میں داخل فساد کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔ البتہ فقہا کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ دونوں شریک کسی ایک کے بارے میں الجھ پڑیں اور اسے لینے کے درپے ہو جائیں اور بطور عموم دونوں اس سے استفادہ کرنے پر رضامند نہ ہوں اور ان میں سے ایک اپنا حصہ کسی کو فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ اسے مجبور کر دیا جائے گا اور اگر کوئی ساتھی ادا کردہ قیمت پر اسے لینا چاہے تو لے لے گا۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا کیوں کہ اصول کا تقاضا ہے کہ کسی ایک کی ملکیت اس کے ہاتھ سے باہر نہیں جائے گی، مگر کتاب وسنت اور اجماع کی کسی دلیل کی بنا پر، امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ مجبور نہ کرنے میں ضرر ہے، اس کا تعلق قیاس مرسل کے باب سے ہے۔ ہم متعدد مقامات پر کہہ چکے ہیں کہ امام مالک کے سوا کوئی فقیہ اس کا قائل نہیں ہے، مگر بعض چیزوں میں یہ لازم کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔

اگر سامان ایک جنس سے زیادہ کا ہو تو باہم رضامندی سے اس کی تقسیم پر علما متفق ہیں البتہ ٹھیک ٹھیک حصہ کر کے اور قرعہ ڈال کر ان کی تقسیم کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ صنف واحد میں امام مالک اور ان کے اصحاب نے اسے جائز تسلیم کیا ہے اور عبدالعزیز بن ابوسلمہ اور ابن الماجشون نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔

وہ صنف واحد جس میں حصہ لگا کر قرعہ اندازی کرنے کو جائز قرار دیا گیا ہے، اس کی تمیز میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔ اشہب کہتے ہیں کہ اس میں بیع سلم کے جواز کا اعتبار ہوگا۔ ابن القاسم کے قول میں اختلاف واضطراب ہے۔ کبھی وہ قرعہ اندازی کو ان چیزوں میں جائز کہتے ہیں کہ جن میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور تقسیم کو سلم سے خفیف تر مانتے ہیں اور کبھی ان چیزوں میں تقسیم کو ممنوع قرار دیتے ہیں، جن میں سلم ممنوع ہے۔ ایک قول ہے کہ اُن کا مسلک ہے کہ اس میں تقسیم سلم سے خفیف تر ہے۔ اور وہ مسائل جن کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ اُن کے نزدیک اُن کی تقسیم سلم سے سخت اور پیچیدہ ہے، اُن کی تاویل وتوجیہ کی جائے گی۔ ابن حبیب کی رائے ہے کہ تقسیم میں ان دو اصناف کو جمع کیا جائے گا جو باہم قریب ہوں، جیسے خز اور حریر (ریشم کی دو اقسام) اور روئی اور کتان (السی کا پودا) اشہب باہم رضامندی سے قرعہ اندازی میں ہر دو اصناف کے جمع کرنے کو جائز سمجھتے ہیں۔

تیسری فصل

تقسیم کے احکام

قابل پیائش اور قابل وزن اشیاء میں قرعہ اندازی متفقہ طور پر جائز نہیں ہے۔ سوائے لخمی کے اختلاف کے۔ قابل پیائش شئے یا تو ایک ذخیرہ ہوگا یا کئی ذخیرے ہوں گے۔ اگر وہ ایک ہی صنف ہے تو اس کی ٹھیک ٹھیک تقسیم یا تو پیمانوں سے ہوگی یا وزن سے ہوگی جبکہ کوئی شریک اس کی دعوت دے۔ باہمی رضامندی سے واضح کمی بیشی کے ساتھ تقسیم کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے خواہ وہ سامان ربا کا ہو یا غیر ربا کا یعنی جس میں کمی بیشی عام طور سے جائز نہیں ہوتی۔ یہ تقسیم متعین اور نامعلوم دونوں پیمانوں سے جائز ہے اور بغیر وزن اور پیائش کے اٹکل تقسیم جائز نہیں ہے۔ اگر یہ تقسیم اختیاری ہے تو ایک قول کے مطابق قابل پیائش میں جائز نہیں ہے اور قابل وزن میں جائز ہے۔ اس میں وہ اختلاف موجود ہے جو اختیاری بیع کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے۔

اگر ذخیرہ ایک نہ ہو اور صنف دو ہوں تو اس میں کمی بیشی جائز نہیں ہے، اس لیے انہیں جمع کر کے اُسی وقت تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ قابلِ پیائش میں پیمانہ متعین اور معلوم ہو اور قابل وزن میں باٹ معلوم و متعین ہو کیوں کہ جب پیمانہ نامعلوم ہوگا تو اسے یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس نے صنف واحد سے کتنا حاصل کیا ہے، جبکہ معلوم پیمانے سے دونوں مختلف ہوں۔ یہ سب مسلک مالکی کے مطابق ہے کیوں کہ ان کے مسلک کا اصول یہ ہے کہ صنفین میں کمی بیشی حرام ہے جبکہ ان کا فائدہ باہم ملتا جلتا ہو، جیسے گیہوں اور جو۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہے جس میں کمی بیشی جائز ہے تو معروف پیمانہ یا باٹ کے ذریعہ ٹھیک ٹھیک حصہ لگا کر اور واضح کمی بیشی کے ساتھ اس کی تقسیم جائز ہے یعنی دو اصناف کی صورت میں انہیں جمع کیا جا سکتا ہے۔ یہ جواز مسلک مالکی میں باہم رضامندی کی جہت سے ہے۔ جہاں تک حکم کے وجوب کا مسئلہ ہے تو ہر ذخیرہ علیحدہ علیحدہ ہی منقسم ہوگا اور جب ہر ذخیرہ کی الگ الگ تقسیم ہوگی تو معلوم اور نامعلوم دونوں پیمانوں سے ان کی تقسیم جائز ہوگی۔ یہ سب رقاب کی تقسیم سے متعلق بحث ہے۔

قسم دوم

منافع کی تقسیم

منافع کی تقسیم میں قرعہ اندازی ابن القاسم کے مسلک کے مطابق جائز نہیں ہے اور کوئی اسے پسند نہ کرے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے کہ اسے منافع کی تقسیم پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ تمام فقہا کے نزدیک منافع کی تقسیم باری باری ہوگی یا تو وقت اور زمانہ کے مطابق یا خود چیز کے استعمال کے ذریعہ۔ وقت کے مطابق منافع کی تقسیم یہ ہے کہ ہر ایک چیز معین سے استفادہ اپنے ساتھی کی مدت استفادہ کے بقدر کرے۔ خود چیز کے استعمال کے ذریعہ منافع کی تقسیم یہ ہے کہ چیز کی تقسیم فریقین کے درمیان اس طرح ہو کہ دونوں اس سے استفادہ کریں اور اس کی ایک محدود مدت ہو اور چیز شرکت کی اصل کی صورت میں باقی رہے۔ وقت کے ذریعہ منافع کی تقسیم میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے کہ وہ مدت کیا ہے جس میں منافع کے لیے تقسیم جائز ہے جیسے غلام کا استعمال، جانور کی سواری اور زمین کی کاشت، اور اس میں منقولہ و محولہ میں فرق ہے۔ منقولہ و محولہ میں امام مالک اور ان کے

اصحاب کے نزدیک لمبی مدت میں یہ تقسیم جائز نہیں ہے اور کم مدت میں جائز ہے۔ یہ استعمال اور استفادہ کے لحاظ سے ہے۔ غیر منقولہ اور غیر محولہ میں یہ تقسیم طویل مدت اور لمبے عرصہ کے لیے جائز ہے اور یہ بھی استعمال اور استفادہ کے بارے میں ہے۔ استعمال میں محولہ ومنقولہ میں کم مدت کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق ایک دن کی مدت ہے۔ ایک قول ہے کہ سواری اور غلام میں یہ جائز نہیں ہے۔ خدمت لینے کا جہاں تک معاملہ ہے تو ایک قول کے مطابق پانچ دنوں میں اس کی تقسیم جائز ہے دوسرا قول ہے کہ ماہ تک یا اس سے کچھ زیادہ میں یہ تقسیم جائز ہے۔

اگر نفس چیز سے باری باری استفادہ کا طریقہ یہ ہو کہ ایک شخص ایک زمانہ تک ایک گھر کو استعمال کرے اور پھر دوسرا شخص اتنی ہی مدت تک گھر کو استعمال کرے تو ایک قول کے مطابق رہائشی مکانات اور کاشت کی زمینوں میں یہ جائز ہے اور غلہ اور کرایہ میں یہ جائز نہیں ہے۔ مگر تھوڑی مدت کے لیے۔ دوسرا قول ہے کہ وقت کے مطابق باہم آمادگی پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی جائز ہے۔ اسی طرح غلام اور چوپایوں سے خدمت لینے کا معاملہ بھی ہے۔ وقت کے مطابق تقسیم میں جو اختلاف ہے وہی اختلاف یہاں بھی ہے۔

یہ گفتگو تھی اشیاء کی تقسیم کی انواع اور منافع کی تقسیم کی انواع اور صحیح وفاسد شرائط کے بارے میں۔ اب احکام پر گفتگو رہ جاتی ہے۔

احکام تقسیم

تقسیم ایک لازمی عقد ہے، جسے توڑ دینا اور جس سے رجوع کر لینا فریقین کے لیے جائز نہیں ہے اِلّا یہ کہ ہنگامی شرائط دحالات متقاضی ہوں۔ یہ ہنگامی شرائط تین قسم کی ہیں: غبن، عیب کا وجود یا استحقاق۔

غبن کا معاملہ یہ ہے کہ اس سے فسخ واجب نہیں ہوتا مگر یہ کہ قرعہ اندازی کی تقسیم ہو۔ مسلک مالکی میں اس پر اتفاق ہے، سوائے اُن حضرات کے قیاس کے جو بیع میں اسے موثر مانتے ہیں اُن کے مسلک کے مطابق غبن تقسیم میں بھی موثر ہوگا۔

عیب کے وجود کا معاملہ یہ ہے کہ ابن القاسم کے مسلک کے مطابق عیب یا تو اکثر حصہ میں ہوگا یا اقل حصہ میں ہوگا۔ اگر اکثر حصہ میں عیب ہے تو شریک کو ملنے والا حصہ یا تو فوت ہو گیا ہوگا یا فوت نہیں ہوا ہوگا۔ اگر شریک کا حصہ فوت ہو گیا ہے تو عیب پانے والا ایک حصہ شرکت میں واپس کر دے گا اور اپنے شریک سے اپنے حصہ کی نصف قیمت لے لے گا (یہ قیمت قبضہ کے دن کی تسلیم کی جائے گی) اور اگر شریک کا حصہ فوت نہیں ہوا ہے تو تقسیم فسخ ہو جائے گی اور شرکت کی اصل باقی رہے گی۔ اور اگر عیب حصہ کے کم تر جز و میں ہے تو صرف وہ کم تر جز و اصل شرکت میں واپس چلا جائے گا، خواہ ساتھی کا حصہ فوت ہو گیا ہو یا فوت نہ ہوا ہو اور اضافہ کی نصف قیمت ساتھی کو واپس کرے گا اور اس کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس میں سے کچھ واپس نہیں کرے گا خواہ اس میں عیب موجود ہو۔ اشہب کہتے ہیں کہ ردکو فوت کرنے والی چیزوں کا تذکرہ کتاب البیوع میں ہو چکا ہے۔ عبدالعزیز ابن الماجشون کہتے ہیں کہ عیب کی موجودگی قرعہ اندازی کے ذریعہ ہونے والی تقسیم کو فسخ کر دیتی ہے اور باہمی رضامندی کے ذریعہ منعقد تقسیم کو فسخ کرتی کیوں کہ یہ تو بیع ہے اور قرعہ اندازی حق کو چھانٹنے کا نام ہے، جب یہ غبن سے فسخ ہو جاتی ہے تو عیب کی موجودگی سے بھی فسخ ہو جانا چاہیے۔

ابن القاسم کے نزدیک استحقاق کا حکم عیب کی موجودگی کا حکم ہے اگر حقدار زیادہ کا مستحق ہے اور شریک کا حصہ فوت نہیں ہوا ہے تو

وہ شریک کو وہ چیز واپس کر دے گا، جو اس کے قبضہ میں ہے اور اگر شریک کا حصہ فوت ہو گیا ہے تو جو اس کے قبضہ میں ہے اس کی نصف قیمت واپس کرے گا۔ اور اگر استحقاق معمولی ہے تو اس چیز کی نصف قیمت واپس کرے گا۔

محمد کہتے ہیں کہ کسی ایک کے ہاتھ میں مقبوضہ کا اگر وہ مستحق ہوا ہے تو قرعہ اندازی کی تقسیم باطل ہو جائے گی کیوں کہ یہ واضح ہو گیا کہ تقسیم برابری اور انصاف کے ساتھ نہیں ہوئی ہے جیسا کہ ابن الماجشون نے عیب کے سلسلہ میں موقف اختیار کیا ہے۔

اگر مال پر کوئی حق نکل آئے جیسے تقسیم کے بعد ترکہ میں قرض نکل آئے یا وصیت سامنے آجائے یا کوئی اور وارث آجائے تو اس میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔ قرض نکل آنے کی صورت میں مسلک مالکی کا مشہور قول جو ابن القاسم کا بھی قول ہے یہ ہے کہ تقسیم ختم ہو جائے گی، الا یہ کہ وارثین اس پر راضی ہوں کہ وہ اپنی طرف سے قرض کی رقم دے دیں گے۔ خواہ اُن کے حصے اُن کے ہاتھوں میں باقی ہوں یا باقی نہ ہوں، کسی آسمانی مصیبت کی وجہ سے ہلاک ہو گئے ہوں یا ہلاک نہ ہوئے ہوں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ تقسیم اس شخص کے حق میں ختم ہو گی جس کا حصہ اس کے قبضہ میں موجود ہے اور کسی سماوی مصیبت سے برباد نہیں ہوا ہے۔ جس شخص کا حصہ سماوی مصیبت کی وجہ سے تلف ہوا ہے۔ اُس پر قرض کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اور نہ قرض کی ادائیگی کے بعد وارثین کے قبضہ میں جو کچھ بچا ہے اس پر کچھ واجب ہے۔ ایک قول ہے کہ ہر حال میں تقسیم ٹوٹ جائے گی کیوں کہ قرآن کی صرامت موجود ہے کہ

مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (النّساء: ۱۲)

(جبکہ وصیت جو میت نے کی ہو، پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے۔)

ایک قول ہے کہ تقسیم ٹوٹ جائے گی سوائے اس شخص کے حق میں جس نے قرض کی نیت سے دے دیا ہو۔ وارثین پر وصیت کے لاگو ہونے کا حکم یہی ہے اگر تقسیم کے بعد شرکتِ وارث نکل آئے اور ان میں سے کسی کا حصہ فوت نہ ہوا ہو تو تقسیم نہیں ٹوٹے گی اور وہ ہر ایک سے اپنا حصہ وصول کر لے گا بشرطیکہ مال قابل پیمائش یا قابل وزن ہو اور اگر وہ حیوان یا سامان ہے تو تقسیم ٹوٹ جائے گی۔ کیا بغیر سبب کے مقبوضہ چیز اگر تلف ہو جائے تو دوسرا اس کا ضامن ہو گا؟ ایک قول ہے کہ وہ ضامن ہو گا۔ دوسرا قول ہے کہ وہ ضامن نہیں ہو گا۔

کتابُ الرھُّون

اس کی اصل کتاب الٰہی کی یہ آیت ہے:

وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (البقرہ: ۲۸۳)

(اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ پاؤ تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔)

اس کتاب میں بحث رہن کے ارکان شرائط اور احکام سے ہوگی۔ اس کے ارکان ہیں: رہن رکھنے والا رہن لینے والا، رہن میں دی ہوئی چیز، وہ چیز جس کے عوض رہن ہے اور رہن کے عقد کی صفت۔

پہلا رکن: راہن (گروی دینے والا)

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ رہن دینے والا مجور و متروک نہ ہو۔ امام مالک کے نزدیک وصی رہن دے سکتا ہے جبکہ یہ درست ہو اور اس کی ضرورت محسوس کر رہا ہو۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ کسی نمایاں مفاد کی خاطر رہن دے سکتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک مکاتب اور ماذون رہن دے سکتے ہیں۔ سحنون کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنے مال میں رہن لیتا ہے جو اس نے قرض دے رکھا ہے تو یہ جائز نہیں ہے یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مفلس کا رہن جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اسے جائز کہتے ہیں۔ اُس شخص کے بارے میں امام مالک کے قول میں اختلاف ہے کہ جس کے مال کا قرض نے احاطہ کر لیا ہو کیا کہ آیا اس کا رہن جائز ہے؟ یعنی وہ لازم ہو گا یا نہیں؟ مشہور قول اُن کا یہی ہے کہ جائز ہے یعنی مفلسی سے پہلے، اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ آیا مفلس کو مجور سمجھا جائے گا یا نہیں؟ ہر وہ شخص جو راہن ہو سکتا ہے اس کا مُرتہن (رہن لینے والا) ہونا بھی جائز ہے۔

دوسرا رکن: رہن

شوافع کہتے ہیں کہ رہن تین شرائط کے ساتھ صحیح ہے: رہن موجود شے ہو۔ قرض کی چیز رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے۔ دوسری شرط ہے کہ رہن میں رکھی جانے والی چیز ممنوع نہ ہو جیسے مصحف۔ امام مالک مصحف، کو رہن میں رکھنا جائز قرار دیتے ہیں مگر رہن لینے والا اسے نہ پڑھے۔ اس میں اختلاف کی بنیاد بیع ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ شے مرہون مدت پوری ہونے پر قابل فروخت ہو، امام مالک کے نزدیک اُن چیزوں کو رہن میں رکھنا جائز ہے جن کی خرید و فروخت بوقت رہن درست نہ تھی جیسے کاشت اور پھل جو پختہ نہ ہوں، اُن کے نزدیک ادائے قرض میں ان کی فروخت اسی وقت درست ہو گی جبکہ وہ پک چکے ہوں اگر چہ قرض کی مدت پوری ہو گئی ہو۔ امام شافعی کے ہاں ناپختہ پھل کے رہن کے بارے میں دونوں اقوال ملتے ہیں اور اُن کے نزدیک مدت قرض پوری ہونے پر توڑنے کی شرط کے ساتھ اسے فروخت کیا جا سکتا ہے۔ ابو حامد کہتے ہیں: صحیح تر موقف یہی ہے کہ یہ جائز ہے۔

امام مالک کے نزدیک غیر متعین کو رہن میں رکھنا جائز ہے جیسے درہم و دینار جبکہ ان پر مہر لگ چکی ہو۔ رہن کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ رہن رکھنے والے کی ملکیت ہو۔ ان دونوں ائمہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک شئے مستعار بھی رہن میں رکھی جا سکتی ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ رہن کے لیے شرط ہے کہ رہن لینے والے کے قبضہ میں اس کا اثبات رہن دینے والے کی جانب سے ہو۔ اس امر میں علما کا اختلاف ہے کہ رہن لینے والا غصب کر لے پھر مالک بطور رہن اس قبضہ پر راضی ہو جائے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ غصب شدہ چیز غصب کی ضمانت سے نکل کر رہن کی ضمانت میں آ سکتی ہے اور مالک غاصب کے قبضہ میں اسی غاصبانہ قبضہ کو بطور رہن رکھنے پر آمادہ ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے بلکہ یہ غصب کی ضمانت پر باقی رہے گی الا یہ کہ وہ اس پر قابض ہو جائے۔

علما نے غیر منقسم و مشترک شئے کے رہن کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ اسے ممنوع قرار دیتے ہیں اور امام مالک اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں، سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا اسے جمع کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

تیسرا رکن: جس کے عوض رہن رکھا جائے

اس میں مسلک مالکی کی اصل یہ ہے کہ خرید وفروخت کے تمام معاملات میں واقع قیمتوں کے عوض رہن رکھنا جائز ہے۔ البتہ بیع مبادلہ اور سلم ذِمّہ کا راس المال اس سے مستثنیٰ ہے۔ کیوں کہ بیع مبادلہ میں باہمی قبضہ شرط ہے۔ اس لیے اس میں رہن کا معاملہ جائز نہیں ہے، اسی طرح بیع سلم کے راس المال کا معاملہ ہے اگر چہ اس کے پاس اس معنیٰ میں مبادلہ سے کم ہے۔ اہل ظاہر کا ایک گروہ کہتا ہے کہ رہن جائز نہیں ہے مگر بیع سلم میں ان حضرات نے یہ موقف اس لیے اختیار کیا کہ آیت رہن قرضوں والے بیع ہی کے سلسلہ میں وارد ہے اور اسی کو یہ سلم کہتے ہیں گویا انہوں نے اسے رہن کی درستگی کی شرط قرار دے دیا کیونکہ آیت کے آغاز میں فرمایا گیا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ (البقرہ: ۲۸۲)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب کسی مقرر مدت کے لیے تم آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔)

پھر فرمایا:

وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِباً فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (البقرہ: ۲۸۳)

(اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔)

مسلک مالکی کے مطابق رہن لینا جائز ہے سلم میں، قرض میں، غصب میں، تلف شدہ کی قیمتوں میں، مالی دیت میں، عمداً زخم لگانے میں جبکہ اس میں قصاص نہ ہو جیسے وہ جاندار جس کی گدی پر مارا گیا ہو یا نیزہ کی مار جو جوف تک پہنچ جائے اور اس سے جاندار ہلاک ہو گیا ہو۔ جہاں تک قتل عمد کا معاملہ ہے یا عمداً زخم لگانے کا معاملہ ہے جس سے قصاص واجب ہو تو اس میں اس کی دیت کے عوض رہن لینے کے جواز میں جبکہ ولی معاف کر دے، دو اقوال نکلتے ہیں: ایک قول جواز کا ہے اور یہ اس قول کے مطابق ہے کہ قتل عمد میں ولی کو دیت اور قصاص میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی آزادی ہے۔ دوسرا قول جائز نہ ہونے کا ہے اور اس کی بھی بنیاد یہ ہے کہ ولی کو صرف قصاص کا اختیار حاصل ہے جبکہ دیت کی ادائیگی سے انکار ہو۔

قتل خطا میں اس شخص کا رہن لینا جائز ہے جس کی دیت متعین ہو اور یہ تدبیر ونگہبانی کے بعد ہوگا۔ رہن اس عاریہ میں جائز ہے جس کا کوئی ضامن ہو، ضامن نہ ہونے کی صورت میں عاریہ میں رہن جائز نہیں ہے۔ اجارہ میں رہن لینا جائز ہے اور کام کے بعد مزدوری میں رہن لینا جائز ہے کام سے پہلے نہیں۔ مہر میں رہن جائز ہے، حدود، قصاص اور مکاتبت میں رہن جائز نہیں ہے۔ اُن تمام صورتوں میں رہن جائز نہیں ہے جن میں کفیل بنانا درست نہیں ہے۔

شوافع کے نزدیک شئے مرہون کے لیے شرائط تین ہیں: ایک یہ کہ وہ قرض ہو بیع موجود نہ ہو، دوسری یہ کہ وہ واجب ہو، وجوب سے پہلے رہن نہیں رکھا جا سکتا جیسے مستقبل میں قرض طلب کرنے کے لیے رہن قبول کرنے کی درخواست کرنا۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ رہن کا لازم ہونا اس کے واجب ہونے اور نہ ہونے پر منحصر نہ ہو جیسے مکاتبت میں رہن کا معاملہ ہے۔ یہ مسلک امام مالک کے مسلک سے قریب تر معلوم ہوتا ہے۔

رہن کی شرائط

شرع میں جن شرائط پر گفتگو کی گئی ہے دو قسم کی ہیں: شرائط صحت اور شرائط فساد

رہن میں صراحت کردہ شرائط صحت دو قسم کی ہیں: بعض شرائط وہ ہیں جن میں فی الجملہ علما کا اتفاق ہے، مگر قبضہ کی جہت سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ دوسری شرائط مختلف فیہ ہیں۔ قبضہ کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ رہن کی شرط ہے کیوں کہ قرآن کی شرط یہی ہے۔

فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (البقرہ: ۲۸۳)

(تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔)

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرط صحت ہے یا شرط کمال؟ فرق یہ ہے کہ جو لوگ سے شرط صحت مانتے ہیں اُن کے نزدیک جب تک قبضہ واقع نہیں ہوگا، رہن لازم نہیں ہوگا اور جو اسے شرط کمال قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک عقد ہی سے یہ لازم ہو جاتا ہے اور رہن دینے والا قبضہ لینے پر مجبور کر سکتا ہے الا یہ کہ رہن لینے والا مطالبہ سے تاخیر کر دے تا آنکہ رہن دینے والا مفلس ہو جائے یا بیمار ہو جائے یا اسے موت آ جائے۔ امام مالک اسے شرط کمال مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور اہل ظاہر اسے شرط صحت قرار دیتے ہیں۔ امام مالک کی دلیل رہن کو قول کے ذریعہ لازم ہونے والے تمام معاہدوں پر قیاس کرنا ہے، اور دوسروں کی دلیل فرمان الٰہی کے الفاظ فَرِهَانٌ مقبوضة ہیں۔

بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ رہن جائز نہیں ہے الا یہ کہ کاتب موجود نہ ہو کیوں کہ قرآن کی صراحت تو یہی ہے:

وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (البقرہ: ۲۸۳)

(اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔)

اہل ظاہر اسے جائز نہیں سمجھتے کہ رہن گواہ کے ہاتھ پر رکھا جائے۔ امام مالک کے نزدیک رہن کی صحت کی شرط یہ ہے کہ قبضہ میں مداومت ہو اگر رہن لینے والے کی اجازت سے بطور مستعار یا امانت وہ شئے رہن رکھنے والے کے قبضہ میں چلی جائے تو اس کا لزوم ختم ہو جاتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ قبضہ میں مداومت شرطِ صحت نہیں ہے۔ امام مالک نے شرط کے ظاہر کی تعمیم کی ہے اور فرمانِ الٰہی فَرِهَانٌ مقبوضة کی روشنی میں قبضہ کی موجودگی اور اس کی مداومت کو لازم قرار دیا ہے جبکہ امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ جب قبضہ موجود ہے تو رہن درست اور منعقد ہو گیا۔ اب اسے مستعار دینا اور دوسری طرح سے تصرف کرنا اس عقد کو ختم نہیں کرتا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ جو لوگ قبضہ کو شرط صحت مانتے ہیں ان کے لیے مداومت کی شرط قرار دینا افضل ہے اور جو اسے شرط صحت نہیں سمجھتے اس میں مداومت کی شرط بھی تسلیم نہیں کرتے۔ سفر میں اس کے جائز ہونے پر سب متفق ہیں۔ البتہ حضر میں اس کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہا حضر میں اسے جائز تصور کرتے ہیں۔ مگر اہل ظاہر اور مجاہد کہتے ہیں کہ حضر میں جائز نہیں ہے کیوں کہ آیت میں وَإِن كُنتُم عَلَىٰ سَفَرٍ کی شرط واضح ہے۔ جمہور نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضر میں رہن رکھا۔ حضر میں رہن کی ممانعت کا استنباط دلیل خطاب کی رو سے ہے۔

نص کی رو سے حرام اور ممنوع شرط یہ ہے کہ آدمی اس شرط پر رہن رکھے کہ مدت پوری ہونے پر اگر حق واپس کر دیا تو ٹھیک ہے ورنہ رہن اس کی ملکیت ہوگا۔ علما کا اتفاق ہے کہ یہ شرط واجب الفسخ ہے اور حدیث رسول ﷺ کا مفہوم یہی ہے

لَا یَغْلَقُ الرَّھْنُ

(رہن مرتہن کا حق نہیں ہوتا۔)

رہن کے احکام

اس حصہ میں بحث کی اقسام یہ ہیں کہ رہن رکھنے والے کے حقوق وفرائض کیا ہیں اور رہن لینے والے کے کیا حقوق وفرائض ہیں اور دونوں میں فرق واختلاف کیا ہے اور اس کی وجہ یا تو نفس عقد ہے یا ہنگامی حالات ہیں۔ ہم اس میں مشہور اختلافی اور متفقہ مسائل کا تذکرہ کریں گے۔

رہن میں مرتہن (رہن لینے والے) کا حق یہ ہے کہ وہ رہن کو قبضہ میں رکھے تا آنکہ رہن رکھنے والا اپنے واجبات ادا کردے۔ اگر مدت پوری ہونے پر وہ واجب کی ادائیگی نہ کرے تو اسے حاکم وقت کے سامنے مرافعہ کرنے کا حق ہے۔ حاکم رہن کو فروخت کردے گا اور مرتہن کو اس کا حق ادا کردے گا اگر رہن دینے والے نے بیع تک کوئی توجہ نہ دی۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جبکہ وہ غائب ہو۔ اگر رہن دینے والے نے مدت پوری ہونے پر مرتہن کو رہن فروخت کرنے کا وکیل بنادیا تو یہ جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ مکروہ ہے، الایہ کہ حاکم کی عدالت میں مرافعہ ہو۔

جمہور کے نزدیک رہن کا تعلق مرہون فیہ کے کل سے بھی ہے اور بعض سے بھی۔ یعنی اگر کسی متعین عدد کے معاوضہ میں رہن رکھا ہے اور پھر کچھ کی ادائیگی کردی ہے تو پورا رہن مرتہن کے قبضہ میں رہے گا تا آنکہ پورا واجب ادا کردے۔ ایک گروہ کے نزدیک مرتہن کے قبضہ میں اتنا ہی رہن باقی رہے گا جس کے بقدر اس پر واجب باقی رہ گیا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ رہن حق واجب کی وجہ سے قبضہ میں رکھا گیا ہے، اس لیے اپنی تمام جزئیات کے ساتھ اس کا قبضہ میں رہنا ضروری ہے اس کی اصل ورثاء پر ترکہ کے استعمال کی ممانعت ہے تا آنکہ وہ میت کا قرض ادا نہ کردیں۔ دوسرے فریق کی دلیل ہے کہ پورا رہن پورے واجب کے بدلے میں قبضہ میں لیا گیا ہے اس لیے بعض رہن کو بعض واجب کے عوض قبضہ میں رکھنا ضروری ہے۔ اس کی اصل کفالت کا مسئلہ ہے۔

اس باب کے مشہور مسائل میں رہن کے علیحدہ نمو پذیر ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ جیسے رہن کردہ درخت کے پھل کی مثال ہے اور غلہ کی مثال ہے اور اولاد کی مثال ہے۔ کیا یہ نمو پذیر حصہ رہن میں شامل ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ علیحدہ رہن کا ارتقاء رہن میں شامل نہیں ہے۔ یعنی مرتہن کے قبضہ میں جو ارتقاء ہوا ہے وہ رہن کا حصہ نہیں ہے اس قول کے ماننے والوں میں امام شافعی ہیں۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ تمام چیزیں رہن میں داخل ہیں۔ اس کے قائل امام ابوحنیفہ اور ثوری ہیں۔ امام مالک نے تفریق کی ہے علیحدہ رہن کا جو ارتقاء اس کی تخلیق اور اس کی صورت پر ہوا ہے وہ رہن میں داخل ہے جیسے باندی کے ساتھ اس کا نومولود بھی رہن میں داخل ہے اور جو ارتقاء رہن کی تخلیق پر نہیں ہے وہ رہن میں داخل نہیں ہے خواہ وہ مولود ہو جیسے کھجور کا پھل، خواہ غیر مولود جیسے زمین کا کرایہ اور غلام کی پیداوار۔ رہن کے ارتقاء کو رہن رکھنے والے کی ملکیت قرار دینے والے علما کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے:

الرَّھْنُ مَحْلُوبٌ وَّ مَرْکُوبٌ

(رہن والے جانور کو دوہا جاتا ہے اور اس پر سواری کی جاتی ہے۔)

اس میں دلیل کی صورت یہ ہے کہ حدیث میں مَرکُوبٌ وَّمحلُوبٌ کے الفاظ نہیں ہے کہ رہن رکھنے والا سواری کرے اور اس کا دودھ دوہے۔ کیوں کہ اس صورت میں اس جانور پر قبضہ نہ رہے گا اور یہ رہن کے منافی ہے کیوں کہ رہن کی شرط اس پر قابض ہونا ہے۔ یہ علما کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مفہوم یہ بھی نہیں ہوسکتا، مرتہن اس کا دودھ نکالے اور اس پر سواری کرے۔ اس کا مفہوم یہی ہوسکتا ہے کہ سواری کی اُجرت مالک کو ملے اور وہی اس کا صرفہ بھی اٹھائے۔ ان علما نے درج ذیل حدیث کے عموم سے بھی استدلال کیا ہے:

الرّهْنُ مِمَّنْ رَهَنَهُ ، لَهُ غُنْمُهُ وَعلَيهِ غُرْمُهُ

(رہن کی چیز رہن رکھنے والے کی جانب سے ہے اس کا غنیمت اس کو ملے گا اور اس کا تاوان بھی اسی پر واجب ہوگا۔)

یہ علما کہتے ہیں کہ یہ جس رہن کا سودا ہوا تھا اُس پر مستزاد ارتقا ہے اس لیے کسی زائد شرط ہی کے ذریعہ اس پر قبضہ مرتہن کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ فروع تو اصل کے تابع ہوتے ہیں اس لیے اُن کا حکم اصل ہی کا حکم ہوگا۔ اسی لیے مدبر اور مکاتب کے مسئلہ میں بیٹے کا حکم ماں کے حکم کا تابع ہوتا ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ بیٹے کا حکم بیع میں ماں کا حکم ہے مگر انہوں نے بیٹے اور پھل میں فرق کیا ہے کیوں کہ دونوں میں سنت نے بھی تفریق کی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پھل اپنے حکم میں اصل کا تابع شرط کے ساتھ ہوتا ہے اور لونڈی کا بچہ بغیر شرط کے تابع ہوتا ہے۔

جمہور کا موقف ہے کہ مرتہن کو رہن سے استفادہ کا کوئی حق نہیں ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ رہن اگر جانور ہو تو مرتہن جس قدر اس کے چارہ پر صرفہ کرتا ہے اور اس کے دوسرے مصارف برداشت کرتا ہے اس کے مطابق اس کا دودھ استعمال کرسکتا ہے اور اس پر سواری کرسکتا ہے۔ یہ امام احمد اور اسحٰق کا قول ہے۔ انہوں نے استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے کیا ہے۔

الرّهنُ مَحلُوبٌ وَّمَركُوبٌ

(رہن والے جانور کا دودھ نکالا جاتا ہے اور اس پر سواری کی جاتی ہے۔)

اس باب میں علما کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ رہن اگر مرتہن کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو اس کا ضامن کون ہوگا؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ رہن امانت ہے اور یہ رہن رکھنے والے کی ہے مگر بات مرتہن کی قابل قبول ہوگی جبکہ وہ قسم کھائے کہ اس نے کوتاہی نہیں کی ہے اور کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ اس کے قائل امام شافعی، امام احمد، ابوثور اور جمہور اہل حدیث ہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رہن مرتہن کے قبضہ میں ہے اور اس پر نازل کوئی مصیبت اسی کے حصہ میں آئے گی۔ اس کے قائل امام ابوحنیفہ اور جمہور کوفی علما ہیں۔

ضامن ہونے کے قائل فقہا دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ رہن کا تاوان قرض اور رہن کی قیمتوں میں سے کم تر پر مشتمل ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، سفیان اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رہن کا تاوان اس کی قیمت ہے خواہ کم ہو یا بیش اور اگر قرض کی رقم سے کچھ زیادہ رقم مل گئی تو وہ مالک مرتہن سے وصول کرے گا۔ یہ حضرت علیؓ، عطاء اور اسحٰق کا قول ہے۔ ایک گروہ نے فرق کیا ہے بعض چیزیں ایسی ہیں جن کو چھپایا نہیں جاسکتا ہے۔ جیسے حیوان اور مکانات، ان کی تباہی مخفی نہیں رہ سکتی۔ بعض چیزیں چھپائی جاسکتی ہیں جیسے ساز و سامان۔ ان حضرات کے نزدیک قابل اخفا چیزوں میں مرتہن ضامن ہوگا اور نا قابل اخفا چیزوں میں وہ صاحب امانت تصور ہوگا۔ اس کے قائل امام مالک، اوزاعی اور عثمان البتی ہیں، مگر امام مالک کہتے ہیں کہ قابل اخفا چیزوں کی

ہلاکت اور اس میں کسی کوتاہی اور غیر ذِمّہ داری کے دخل نہ ہونے پر گواہ موجود ہوں تو مرتہن ضامن نہ ہوگا مگر اوزاعی اور عثمان البتی کے نزدیک مرتہن ہر حال میں ضامن ہوگا خواہ دلیل اور گواہ موجود ہوں یا نہ ہوں۔ امام مالک ہی کا موقف ابن القاسم نے بھی اختیار کیا ہے اور اوزاعی اور عثمان البتی کا موقف اشہب نے اختیار کیا ہے۔

رہن کو ضمانت کے بجائے امانت قرار دینے والوں کی دلیل حدیث سعید بن المسیبؒ ہے جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

لَا یَغْلَبُ الرَّهْنُ وَهُوَ مِمَّنْ رَهَنَهُ لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ

(رہن پر غلبہ نہیں پایا جاسکتا۔ رہن رکھی ہوئی چیز رہن رکھنے والے کی ہے۔ اس کی غنیمت اسی کو ملے گی اور اس کا تاوان اسی پر عائد ہوگا)

یعنی اس کا غلہ اور اس کی پیداوار صاحب رہن ہی کو ملے گی اور اس کی مصیبت اور آفت اسی کو حصہ میں آئے گی۔ وہ کہتے ہیں: رہن دینے والے نے بطور امانت اسے حوالہ کیا تھا تو اب اس کی حیثیت امانت کی ہوگی۔

اصحاب شافعی میں سے المزنی ان کے حق میں استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں: امام مالک اور ان کے ہمنوا جانور اور اس کی ہلاکت کے ظہور کو امانت تصور کرتے ہیں تو رہن کی تمام اقسام کو امانت تصور کرنا ضروری ہوگیا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کی جو قیمت قرض کی رقم پر مستزاد ہے وہ امانت ہے تو پورے رہن کو امانت ماننا واجب ہوگیا۔ امام مالک اور ان کے پیروؤں کے نزدیک حدیث رسول وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ کا مطلب ہے کہ اس کا نفقہ صاحب رہن کے ذِمّہ ہوگا۔ فقہا کہتے ہیں کہ حدیث نبوی ''الرَّهْنُ مَرْكُوبٌ وَمَحْلُوبٌ'' کا مطلب ہے کہ اس کی سواری کی اُجرت مالک کو ملے گی۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے پیروؤں نے حدیث رسول ''لَهُ غُنْمُهُ وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ'' کی تاویل کی ہے کہ غُنم سے مراد وہ قیمت ہے جو قرض کی رقم سے زائد ہو اور غرم سے مراد وہ قیمت ہے جو اس سے کم ہو۔

رہن کو مرتہن کے حق میں ضمانت قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع موجود ہے اور ابتداء ہی میں اس کی مکمل وصولی ثابت ہوگئی ہے اب تلف ہونے کی صورت میں وہ حق ساقط ہوگیا۔ اس کی اصل اس بیع کی بربادی ہے جسے فروخت کنندہ نے اپنے پاس روک لیا ہے تا آنکہ پوری قیمت وصول کرے۔ اور اس پر جمہور کا اتفاق ہے۔ اگرچہ امام مالک کے نزدیک یہ رہن کی طرح ہے۔ بسا اوقات نے استدلال نبی ﷺ سے مروی اس حدیث سے کیا ہے کہ ''ایک شخص نے ایک گھوڑا رہن لیا اور وہ اسی کے پاس مر گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے مرتہن سے فرمایا: تمہارا حق ختم ہوگیا''

امام مالک نے قابل اخفا اور نا قابل اخفا میں جو تفریق کی ہے وہ بطور استحسان ہے۔ کیوں کہ قابل اخفا چیزوں میں تہمت تراشی کا اندیشہ ہے مگر نا قابل اخفا چیزوں میں تہمت تراشی کا اندیشہ نہیں ہے۔ امام مالک نے بہت سے معاملات میں استحسان کا جو رویہ اپنایا ہے، اس میں فقہا نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ اس طرز فکر کو ضعیف قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے استحسان کی مانند ہے۔ یہ لوگ استحسان کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ یہ بغیر دلیل قول کا نام ہے۔ امام مالک کے نزدیک استحسان کا مطلب متصادم دلیلوں کو جمع کرنا ہے۔ اور جب یہ معاملہ ہے تو ہم اسے بغیر دلیل کا قول کیسے کہہ سکتے ہیں۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ رہن رکھنے والا (صاحب رہن) نہ تو رہن کو فروخت کرسکتا ہے نہ اسے ہبہ کرسکتا ہے۔ اور اگر اس نے

فروخت کردیا ہے تو مرتہن کو حق ہوگا اُجرت لے یا فسخ کردے۔امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس نے یہ تصور کیا ہے کہ اجارہ کے ذریعہ جلد واجب الادا کو ادا کرنے کے قابل ہو جائے گا تو وہ حلف اٹھائے گا اور اجارہ کی ملکیت اسی کی ہوگی۔ ایک گروہ کے نزدیک رہن کو فروخت کرنا جائز ہے۔اگر غلام یا لونڈی رہن رکھی گئی ہو اور رہن رکھنے والا بعد میں اسے آزاد کر دے تو امام مالک کے نزدیک اگر صاحب رہن خوشحال ہے تو یہ آزادی جائز ہوگی اور مرتہن کو اس کا حق فوراً ادا کیا جائے گا۔اور اگر وہ تنگ دست ہے تو اسے فروخت کیا جائے گا اور اس سے واجب الادا رقم کی ادائیگی کی جائے گی۔امام شافعی کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: آزادی مسترد ہو جائے گی، یہ آزادی جائز ہے اور تیسرا قول امام مالک کی تائید میں ہے۔

اگر صاحب رہن اور مرتہن کے درمیان اس مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے جس کے عوض رہن واجب ہے تو اس سلسلہ میں فقہا نے مختلف رائیں اختیار کی ہیں۔امام مالک کا مسلک ہے کہ مرتہن نے جو مقدار بتائی ہے وہی معتبر ہوگی جبکہ رہن کی قیمت اس سے کم نہ ہو۔اگر اس کی قیمت رہن سے زیادہ ہے تو صاحب رہن کی بات معتبر ہوگی۔امام شافعی ،امام ابوحنیفہ ،ثوری اور جمہور فقہا کا موقف ہے کہ واجب کی مقدار کے سلسلہ میں بات صاحب رہن کی مانی جائے گی۔

جمہور کی دلیل ہے کہ صاحب رہن مدعا علیہ ہے اور مرتہن مدعی ہے اس لیے مشہور سنت کے مطابق صاحب رہن پر قسم کھانا واجب ہے۔یہاں امام مالک کی دلیل ہے کہ مرتہن اگرچہ مدعی ہے مگر قسم کے اس کے کھاتے ہیں میں منتقل ہونے کی مشابہت موجود ہے اور وہ مشابہت ہے رہن کا اس کا حق میں گواہ ہونا۔اصول یہ ہے کہ فریقین میں سے جس کی مشابہت قوی تر ہو وہ قسم کھائے۔مگر جمہور کے نزدیک یہ لازم نہیں ہے کہ کیوں کہ بسا اوقات صاحب رہن معاوضہ کی رقم سے زیادہ قیمتی چیز رہن رکھ دیتا ہے۔

اگر رہن میں رکھی ہوئی چیز تلف ہو جائے اور فریقین کے درمیان اس کی صفت کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو امام مالک کے نزدیک مرتہن کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ وہی مدعا علیہ ہے۔اور دعویٰ کے بعض اجزا کا معترف بھی ہے۔یہی اُن کا اصول ہے۔کیوں کہ مرتہن ہی قابل اخفا اشیاء میں ضامن بنتا ہے۔امام شافعی کے اصول کے مطابق مرتہن کی جانب سے قسم کھانے کا کوئی تصور نہیں ہے الا یہ کہ رہن کو تلف کرنے پر صاحب رہن اسے لعنت ملامت کرے اور آمادہ پیکار ہو۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک رہن کی قیمت کے معاملہ میں مرتہن کی بات معتبر ہوگی اور کسی خاص وصف کی ضرورت نہ ہوگی۔کیوں کہ امام مالک کے نزدیک وصف پر اور اس وصف کی قدر و قیمت متعین کرنے پر قسم کھائے گا اور جب دونوں میں اختلاف ہو جائے یعنی رہن کا وصف اور اس کی قیمت دونوں مختلف فیہ ہو جائے تو رہن کی صفت میں مرتہن کی بات معتبر ہوگی اور قیمت میں بھی اسی کی بات مانی جائے گی جبکہ اس وصف کی قیمت جس پر اس نے قسم کھائی ہے اس کی گواہی دے رہی ہو۔اس میں کمزوری ہے کہ کیا رہن کی قیمت کی گواہی حق واجب پر دے گا جبکہ اس حق واجب پر دونوں متفق ہوں اور رہن کی قیمت میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو؟ مسلک مالکی میں اس سیاق میں دونوں اقوال ہیں۔زیادہ قرین قیاس شہادت کا قول ہے کیوں کہ جب رہن قرض پر گواہ ہے تو قرض بھی مرہون پر گواہ ہے۔اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں۔ہم نے جن مسائل کو بیان کیا ہے وہ ہمارے مقصود کے لیے کافی ہیں۔

كتابُ الحجر

اس کتاب کے مندرجات تین ابواب میں منقسم ہیں:

باب (۱) مجور کی اقسام

باب (۲) دائرہ حجر سے آزاد کب ہوں گے؟ کب وہ حجر کے پابند ہوں گے اور کن شرائط کے ساتھ مجور ہوں گے؟

باب (۳) ردّ و اجازت کے سلسلہ میں احکام

باب۔۱

محجور کی اقسام

علما کا اجماع ہے کہ اُن یتیموں پر حجر (مالیات کے تصرف کی پابندی) واجب ہے، جو بلوغت کو نہ پہونچے ہوں۔قرآن کا صریح حکم ہے:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (النّساء: ٦)

(اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کے قابل عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم اُن کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال اُن کے حوالے کردو۔)

بڑی عمر کے صاحب عقل اگر فضول خرچی اور اسراف کرنے لگیں تو کیا وہ محجور ہو سکتے ہیں اور ان کے مالی تصرف پر پابندی لگائی جاسکتی ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، اہل مدینہ اور بہت سے علما عراق کا مسلک ہے کہ حاکم وقت کے فیصلہ کے مطابق ان پر پابندی لگائی جاسکتی ہے جبکہ حاکم کے پاس ان کی کم عقلی ثابت ہو اور وہ انہیں متنبہ کرے مگر اس کا کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو۔ یہ حضرات ابن عباسؓ وابن زبیرؓ کی رائے ہے۔

امام ابوحنیفہ اور اہل عراق کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ بڑی عمر کے لوگوں پر مالی تصرف کی پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔ یہ حضرت ابراہیم اور ابن سیرین کی رائے ہے۔ اس میں دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کے مطابق ان پر کسی صورت میں حجر اور مالی پابندی نافذ نہیں کی جاسکتی کیوں کہ یہ بالغ ہیں خواہ یہ فضول خرچی کریں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اگر بچپن ہی سے یہ فضول خرچی میں مبتلا ہیں، تو ان پر پابندی اور حجر جاری رہے گا۔ اور اگر بلوغت کے بعد ان کے اندر سمجھ داری آگئی ہو پھر کم عقلی کا ظہور ہوا ہو تو ان پر پابندی اور حجر اب نہیں نافذ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ حجر اور پابندی ختم ہونے کی تحدید پچیس سال کی عمر سے کرتے ہیں اگر چہ پھر اس کی کم عقلی کا ظہور ہوا ہو۔

بڑی عمر کے لوگوں پر حجر کے نفاذ کے آغاز کی حمایت کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ کم سن یتیموں پر مالی تصرف کی پابندی اُس فضول خرچی کے پیش نظر روا رکھی گئی ہے جو اُن میں عام طور پر موجود ہوتی ہے، اس لیے یہ حجر ان لوگوں پر بھی واجب ٹھہرا جن کے اندر یہ خصوصیت موجود ہو خواہ وہ کم سن نہ ہوں۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے حجر کو ختم کرنے کے لیے بچپن کے رخصت ہونے کے ساتھ اہلیت، سمجھداری اور عقل کی بھی شرط رکھی گئی ہے۔ قرآن کہتا ہے

فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (النّساء: ٦)

(پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو اُن کے مال ان کے حوالے کردو۔)

اس سے معلوم ہوا کہ حجر کا محرک کم عقلی ہے۔

احناف کی دلیل حدیث حبان بن منقذ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ سے بتایا گیا کہ وہ بیع میں فریب کھا جاتے ہیں۔آپؐ نے انہیں تین بار اختیار دیا اور اُن کو محجور نہیں قرار دیا۔'' یہ فقہا کہتے ہیں کہ کم سنی ہی مالی تصرف پر پابندی میں موثر ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کم سن امور شرعیہ کا مکلّف نہیں ہوتا۔بچپن اور کم سنی کا اعتبار اس لیے کیا گیا کہ اسی مرحلہ میں عام طور پر نادانی اور کم عقلی ہوتی ہے اور اسی لیے بلوغت کو اہلیت سمجھداری اور مکلّف ہونے کی علامت قرار دیا گیا ہے کیوں کہ بالغ شخص میں عام طور پر یہ دونوں خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔جس طرح مکلّف قرار دینے میں نادر اور شاذ کا اعتبار نہیں ہوتا کہ بلوغت سے قبل کوئی عاقل ہو جائے تو اسے مکلّف قرار دیا جائے۔ اسی طرح کم عقلی میں شاذ و نادر کا اعتبار نہیں ہوتا کہ بلوغت کے بعد کوئی کم عقل رہ جائے تو اسے محجور باقی رکھا جائے ،جس طرح بلوغت سے قبل اسے سمجھدار اور اہل نہیں تصور کیا گیا۔یہ حضرات کہتے ہیں کہ آیت باری تعالیٰ

وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً (النّساء:۵)

(اور اپنے وہ مال جنہیں اللہ نے تمہارے لیے قیام زندگی کا ذریعہ بنایا ہے۔نادان لوگوں کے حوالہ نہ کرو۔)

میں اس سے زیادہ کوئی حکم نہیں ہے کہ اُن کے مال ان کے حوالہ نہ کرو۔اس سے اُن کے بیع کو فسخ اور باطل کر دینا واجب نہیں ہوتا۔

امام مالک کے نزدیک محجور چھ قسم کے لوگ ہیں: کم سن، کم عقل، مفلس، مریض، بیوی اور غلام ان میں سے ہر ایک کا تذکرہ اس کے باب میں آئے گا۔

باب ۔۲

مجور کی شرائط

حجر سے خارج کب ہوں گے؟ کب وہ مجور ہوں گے اور کن شرائط پر وہ حجر سے خارج ہوں گے۔ ان مسائل پر بحث دو مقامات میں ہوگی: کم سن کے حجر سے خارج ہونے کا وقت اور کم عقل کے حجر سے خارج ہونے کا وقت۔

ہم کہتے ہیں کہ کم سن دو صنف کے ہوتے ہیں: مرد اور عورت ان میں سے ہر ایک یا تو باپ والا ہوگا یا وصی والا ہوگا یا (مہمل) دونوں سے محروم ہوگا یعنی بالغ ہوتے وقت اس کا کوئی باپ ہوگا نہ وصی ہوگا۔

کم سن مذکر باپ والے علما کے متفقہ فیصلے کے مطابق، حجر سے اُسی وقت خارج ہوں گے جبکہ سن بلوغت کو پہونچ چکے ہوں اور ان کے اندر اہلیت آجائے۔ اگرچہ علما کا اختلاف ہے کہ اہلیت سے کیا مراد ہے۔ یہ اتفاق امر خداوندی کی وجہ سے ہے:

وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (النّساء: ٦)

(اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کے قابل عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم اُن کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال اُن کے حوالے کردو۔)

مونث کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ ان پر اس سلسلہ میں مذکر ہی کا حکم نافذ ہوگا یعنی وہ حیض کی عمر کو پہنچ جائیں اور ان کے اندر اسے اہلیت نظر آنے لگے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اور یہ ان کا مشہور قول ہے۔ وہ اپنے والد کی ولایت میں رہے گی تاآنکہ شادی کرے، شوہر اس سے جماع کرے اور اس کے اندر اہلیت اور سمجھداری دیکھ لے۔ ان کا ایک قول جمہور کی حمایت میں ہے۔ اصحاب مالک کے اس سلسلہ میں متعدد اقوال ملتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق وہ اپنے باپ کی ولایت میں رہے گی۔ یہاں تک کہ شادی کے بعد شوہر اس سے مصاحبت کرے اور ایک سال گزر جائے۔ ایک قول ہے کہ رخصتی کے بعد دو سال گزر جائیں۔ تیسرے قول کے مطابق سات سال گزر جائیں۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی اہلیت اور سمجھداری مرد کے تجربہ اور آزمائش کے بغیر ناقابل تصور ہے۔ اصحاب مالک کے مختلف اقوال کمزور ہیں اور نص اور قیاس دونوں کے خلاف ہیں۔ نص کی مخالفت اس لیے ہو رہی ہے کہ انہوں نے سمجھداری اور اہلیت کی شرط نہیں رکھی ہے اور قیاس کی مخالفت اس لیے لازم آتی ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اس متعین مدت سے قبل ہی اہلیت اور سمجھداری آجائے۔

جب ہم نے جمہور کے قول کے مطابق یہ موقف اختیار کیا ہے کہ باپ والے مذکر میں بلوغت اور اہلیت اور سمجھداری کی موجودگی کا اعتبار ہوگا تو امام مالک کے ہاں جبکہ وہ بالغ ہو چکا ہو اور اس کی سمجھداری و اہلیت اور کم عقلی میں فرق نہ کیا جا سکے اور وہ مجہول الحال ہو،

مختلف اقوال ہیں۔ آپ کا ایک قول ہے کہ اسے کم عقل تصور کیا جائے تا آنکہ اس کی سمجھداری اور اہلیت واضح ہو جائے یہی مشہور قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے سمجھدار تصور کیا جائے تا آنکہ اس کی کم عقلی واضح ہو جائے۔

وصی والے کم سن امام مالک کے نزدیک ولایت کے دائرہ سے اسی وقت باہر آسکیں گے، جبکہ وصی نے انہیں حجر سے آزاد کر دیا ہو۔ یعنی وہ اسے سمجھدار قرار دیدے جبکہ وہ باپ کی جانب سے پیش کیا گیا ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر وہ باپ کے علاوہ دوسرے کی جانب سے پیش کیا گیا ہے تو وصی کے ساتھ قاضی کی اجازت بھی اس کی سمجھداری کے اعلان کے لیے ضروری ہوگی۔ اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ باپ کے وصی کے سلسلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ کم سن کے سمجھدار ہونے کے سلسلہ میں اُس کا قول قابل قبول نہ ہوگا تا آنکہ اس کی اہلیت اور سمجھداری معلوم ہو جائے۔ ایک اور قول ہے کہ کم سن کا معاملہ وصی کے ساتھ وہی ہوگا جو باپ کے ساتھ ہوتا ہے، وہ اسے حجر سے خارج کر دے گا، جبکہ اس کے اندر سمجھداری محسوس کرے۔ اگر چہ وصی نے گواہوں کی موجودگی میں خارج نہ کیا ہو اور وصی کے مجہول الحال کا وہی معاملہ ہوگا جو باپ والے مجہول الحال کا ہوتا ہے۔ البتہ ابن القاسم کا مسلک مختلف ہے اُن کے نزدیک اگر کم سن کی اہلیت اور سمجھداری واضح ہو تو ولایت کے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر کم عقلی اور نادانی معلوم ہو تو ولایت کے سقوط کا اعتبار نہیں ہوگا۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کی ایک روایت آتی ہے ان کا یہ قول یتیم کے سلسلہ میں ہے۔ کنواری لڑکی کے سلسلہ میں نہیں دونوں مسلکوں میں فرق یہ ہے کہ جو شخص ولایت کا اعتبار کرتا ہے، اس کے نزدیک کم سن کے تمام افعال قابل رد ہیں، خواہ اس کی سمجھداری نمایاں ہو تا آنکہ وہ ولایت سے خارج ہو جائے۔ یہ کمزور موقف ہے کیوں کہ موثر حاکم وقت کا فیصلہ نہیں بلکہ اس کی سمجھداری ہے۔

رُشد یعنی اہلیت اور سمجھداری سے کیا مراد ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ رشد سے مراد بس مال کو ترقی دینا اور اسے بارآور بنانا ہے۔ امام شافعی اس کے ساتھ دین کی بہتری کی شرط بھی رکھتے ہیں۔ سبب اختلاف یہ ہے کہ آیا غیر دین دار پر رشد کا اطلاق ہوتا ہے؟

وصی کے ساتھ کنواری کا معاملہ مذکر کے معاملہ کی طرح ہے۔ وہ ولایت سے اسی وقت خارج ہوگی جبکہ وصی اسے خارج کرے بشرطیکہ بڑی عمر تک وہ شادی سے محروم نہ رہے۔ اور اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وصی کے ساتھ کنواری کا حال باپ کے ساتھ اس کے حال کے مانند ہے یہ ابن الماجشون کا موقف ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کنواری کے معاملہ میں سمجھداری اور اہلیت کا اعتبار نہیں ہوگا، جس طرح کا اختلاف یتیم کے بارے میں موجود ہے۔

مہمل کم سن لڑکے کے بارے میں مشہور قول یہ ہے کہ جب وہ بلوغت کو پہنچ جائے تو اس کے تمام افعال جائز ہیں خواہ وہ مسلسل کم عقل رہا ہو یا اس کی کم عقلی میں تسلسل نہ ہو، بلوغت کا اعلان کرے یا نہ کرے۔ ابن القاسم مہمل کے خود فعل کا اعتبار کرتے ہیں اگر وہ سمجھداری کا کام ہے تو جائز ہے ورنہ اسے مسترد کر دیتے ہیں۔

یتیم لڑکی جس کا کوئی باپ نہ ہو نہ وصی ہو، اس کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں دو اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق اس کے افعال جائز ہوں گے جبکہ وہ حیض کی عمر کو پہنچ جائے۔ دوسرا قول ہے کہ اس کے افعال قابل رد ہیں بشرطیکہ شادی کے انتظار میں وہ طویل العمر نہ ہو گئی ہو۔ یہ مشہور قول ہے۔

باب۔۳

مجور کے احکام

اس باب میں بحث دو چیزوں میں ہے: ایک یہ کہ ہر ہر صنف مجور کے جائز افعال کیا ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ اگر وہ فعل کر گزریں تو اس کے جائز یا قابل رد ہونے کے احکام کیا ہیں۔ اسی طرح مہمل افراد جو بالغ ہو گئے، مگر ان کے باپ ہیں نہ وصی اُن کے احکام کیا ہیں۔

یہ مجور یا تو کم سن ہوں گے یا بڑی عمر کے ہوں گے اور بچپن ہی سے اُن کا حجر (مالی تصرف پر پابندی) جاری ہوگا یا از سر نو حجر شروع ہوا ہوگا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

وہ کم سن جو ابھی بلوغت کو نہیں پہنچے یا لڑکیاں جن کا حیض ابھی شروع نہیں ہوا، اُن کے سلسلہ میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اُن کے لیے اپنے مال میں سے ہبہ کرنا، صدقہ یا عطیہ دینا یا غلام آزاد کرنا جائز نہیں ہے خواہ باپ یا وصی نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ اگر اس نے بغیر معاوضہ کے اپنے قبضہ سے کچھ نکال دیا تو یہ اس کے ولی کے فیصلہ پر موقوف ہوگا بشرطیکہ اس کا کوئی ولی ہو۔ اگر ولی اس کے اندر سمجھداری محسوس کرے گا۔ تو اسے جائز قرار دے گا ورنہ اسے باطل ٹھہرا دے گا اور اگر کوئی ولی نہیں ہے تو اس کا کوئی ولی بنایا جائے گا اور وہ اس پر غور کرے گا۔ اگر اس نے کام کیا اور ولایت کی ذمہ داری نبھائی تو اسے جائز قرار دینے یا رد کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا۔ یہ امر مختلف فیہ ہے کہ اگر کم سن کا فعل مبنی برحق و فراست ہے اور ولی کے اشارہ اور منشا کی پوری رعایت موجود ہے تو کیا ولی اس معاملہ کو ختم کر سکتا ہے جبکہ بازار کے حوالہ سے سودا الٹ گیا ہو یا فروخت کردہ میں ارتقا ہو گیا ہو یا خرید کردہ میں کوئی گھاٹا ہو گیا ہو؟ مشہور قول یہی ہے کہ ولی کو اس کا اختیار حاصل ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ولی کو یہ حق حاصل نہیں ہے اور جو خرابی اس کے مال میں در آئی ہے جس سے مامون و محفوظ ہونا ممکن نہیں تھا وہ کم سن پر لازم ہوگی البتہ اگر کوئی توڑ پھوڑ اور خرابی ایسی آئی ہے جس سے محفوظ ہونا ممکن تھا تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔

بچپن میں اس نے اگر غلام کو آزاد کرنے کی قسم کھائی تھی اور وعدہ توڑا تھا۔ تو اب بلوغت اور سمجھداری کے بعد وہ قسم لازم نہ رہے گی البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کم سنی میں اس نے قسم کھائی تھی مگر بڑی عمر میں وہ قسم توڑ دی تو کیا وہ گناہ گار ہوگا؟ مشہور قول یہی ہے کہ وہ قسم اس پر لازم نہ ہوگی۔ ابن کنانہ کہتے ہیں کہ قسم اس پر لازم ہوگی البتہ اگر اس کے خلاف دعویٰ ہے تو لازم نہ ہوگی۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی گواہ ہے تو کیا وہ اس کے ساتھ حلف اٹھائے گا؟ مشہور قول یہی ہے کہ حلف نہیں اٹھائے گا۔ امام مالک اور لیث سے مروی ہے کہ وہ حلف اٹھائے گا۔

باپ اور وصی والی کنواری لڑکی کا حال لڑکے جیسا ہوگا بشرطیکہ شادی کے انتظار میں وہ طویل العمر نہ ہو گئی ہو۔ یہ شرط اُن حضرات کے نزدیک ہے، جو شادی کے انتظار میں عمر طویل ہو جانے کا اعتبار کرتے ہیں۔

بالغ کم عقل شخص کے بارے میں جمہور علما کا خیال ہے کہ مجور اپنی بیوی کو طلاق دے دے یا خلع کی منظوری دے تو اس کی طلاق اور خلع نافذ ہوگی۔ البتہ ابن ابی لیلیٰ اور ابو یوسف نے اختلاف کیا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ نے آزادی کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ آزادی نافذ ہوگی مگر جمہور کے نزدیک نافذ نہیں ہوگی۔ اس کی وصیت کے نافذ ہونے میں میرے علم کی حد تک کوئی

اختلاف نہیں ہے۔ کوئی ہبہ، صدقہ، عطیہ، آزادی اور کوئی کارخیر اس پر نافذ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اپنے ام ولد کو آزاد کرے تو یہ آزادی لازم ہوگی۔ یہ سب مسلک مالکی کے فیصلے ہیں۔ کیا ام ولد کا مال بھی اسی کے تابع ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق تابع ہوگا اور دوسرے قول کے مطابق تابع نہیں ہوگا۔ ایک قول ہے کہ قلیل وکثیر مال میں فرق کریں گے۔

کم سن اگر کوئی فعل عوضانہ کے تحت کرے تو یہ بھی ولی کے فیصلہ پر موقوف ہوگا بشرطیکہ کوئی اس کا ولی ہو اور اگر کوئی ولی نہیں ہے تو اس کا ایک ولی بنا دیا جائے۔ اگر ولی اس کے بیع کو رد کر دے اور اس نے قیمت تلف کر دی ہے تو اس کے بعد کوئی کارروائی نہ ہوگی یہی حکم اس وقت کا بھی ہوگا جبکہ اس نے فروخت کردہ شے کو تلف کر دیا ہو۔

مسلک مالکی کے مطابق مجور یا مہمل افراد کے افعال کے احکام چار حالات میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں: بعض افراد ہیں جن کے تمام افعال قابل رد ہیں اگرچہ ان کے بعض کام سمجھداری کے ہوں۔ بعض افراد اس کی ضد ہیں۔ یعنی ان کی تمام افعال سمجھداری پر مبنی تصور کیے جائیں، اگرچہ بعض کام کم عقلی سے خالی نہ ہوں۔ بعض افراد ایسے ہیں جن کے تمام افعال کم عقلی پر مبنی سمجھے جائیں گے جب تک کہ ان کی سمجھداری واضح نہ ہو۔ بعض افراد اس کے برعکس ہیں یعنی ان کے تمام افعال سمجھداری پر محمول کیے جائیں تا آنکہ ان کی کم عقلی واضح ہو جائے۔

وہ افراد جن کو کم عقل تصور کیا جائے گا خواہ ان کی سمجھداری واضح ہو، ان میں نابالغ بچہ، باپ والی کنواری اور وصی والی کنواری شامل ہیں۔ بشرطیکہ شادی کے انتظار میں وہ طویل العمر نہ ہوگئی ہو اُن حضرت کے نزدیک جو اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ دادا کی موجودگی میں اس کنواری کی عمر کے سلسلہ میں تیس سال سے کم سے لے کر ساٹھ سال تک کی مختلف رائیں ہیں۔

وہ افراد جن کو سمجھدار سمجھا جائے گا، خواہ ان کی کم عقلی معلوم ہو، اُن میں مسلک مالکی کے مشہور قول کے مطابق وہ کم عقل ہے جس کی تولیت باپ کی جانب سے یا سلطان کی جانب سے ثابت نہ ہو۔ اس میں ابن القاسم نے اختلاف کیا ہے جو ولایت کو نہیں خود سمجھداری کو معتبر مانتے ہیں۔ مسلک سحنون کے مطابق اس میں مہمل یتیم کنواری لڑکی بھی شامل ہے۔

وہ افراد جن کو کم عقل تصور کیا جائے گا جب تک کہ ان کی سمجھداری واضح نہ ہو، اُن میں مسلک مالکی کے مشہور قول کے مطابق وہ بیٹا ہے جو اپنے والد کی زندگی میں بالغ ہوگیا ہو اور اُس باپ والی کنواری کا حال بھی اسی میں شامل ہے جس کا کوئی وصی نہ ہو، اس کی شادی ہوگئی ہو اور شوہر نے جماع کیا ہو جب تک کہ لڑکی کی سمجھداری واضح نہ ہو اور جب تک کہ وہ اس میں معتبر سالوں کی حد کو نہ پہنچ جائے اُن حضرات کے نزدیک جو اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ یتیم لڑکی بھی اسی میں شامل ہوگی جس کا کوئی وصی نہ ہو، اُن حضرات کے نزدیک جو اُس کے تمام افعال کو مردود قرار دیتے ہیں۔

وہ افراد جن کو سمجھدار تصور کیا جائے گا جب تک کہ کم عقلی واضح نہ ہو، اُن میں طویل العمر باکرہ شامل ہے اُن حضرات کے نزدیک جو طویل عمر تک شادی نہ ہونے کی رعایت رکھتے ہیں۔ یا وہ عورت بھی اسی میں شامل ہے جس کے ساتھ شوہر نے مصاحبت کر لی ہو اور اس پر سالوں کی معتبر حد گزر چکی ہو اُن حضرات کے نزدیک جو اس حد کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی طرح باپ والا بیٹا بھی اس میں شامل ہے جبکہ وہ بالغ ہو جائے اور اس کی حالت مجہول ہو (ایک روایت کے مطابق) وہ کنواری بیٹی بھی اسی میں شامل ہے جو بالغ ہوگئی ہو۔ اس روایت کے مطابق جس میں شوہر سے مصاحبت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

اس کتاب کے یہ چند مسائل ہیں۔ فروعیات بہت ہیں۔

کتاب التفلیس

اس کتاب میں بحث مفلسی اور دیوالیہ ہونے کے بارے میں ہے اور یہ کہ مفلس کے احکام کیا ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ شریعت میں افلاس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: ایک یہ کہ قرض پورے مال کا احاطہ کرے اور اس کے پاس اتنا مال نہ رہے، جس سے وہ قرض کی ادائیگی کر سکے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ آدمی کے پاس سرے سے کوئی متعین مال نہ ہو۔ مفلسی کی دونوں حالتوں کے بارے میں اور ان کے احکام کے معاملہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔

جہاں تک پہلی حالت کا تعلق ہے یعنی حاکم وقت کو پتہ چلے کہ فلاں شخص مفلس ہو گیا ہے، تو اس معاملہ میں علما نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں کہ کیا حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قرض دار پر مالی تصرف کی پابندی لگا دے تا آنکہ وہ اس کا مال فروخت کرے اور قرض دینے والوں میں ان کے قرض کے تناسب سے تقسیم کر دے یا اُسے یہ حق حاصل نہیں ہے؟ بلکہ وہ اسے قید کر لے تا آنکہ وہ اپنا پورا مال حوالہ کر دے خواہ کوئی تناسب ہو اور قرض دینے والے کوئی بھی ہوں؟ یہی اختلاف اس صورت میں بھی درپیش ہے جبکہ اتنا مال موجود ہو کہ وہ قرض ادا کر سکے مگر وہ قرض دینے والوں کو اُن کا واجب ادا نہ کرنے پر مصر ہے، کیا حاکم اس مال کو فروخت کر کے حق داروں میں تقسیم کر سکتا ہے؟ یا وہ اُس مال کو روک رکھے تا آنکہ قرض دار خود اپنے ہاتھ سے واجب کی ادائیگی کر دے؟

جمہور کی رائے ہے کہ حاکم اس کا مال فروخت کر دے اور قرض کا تقاضا کرنے والوں کو پورا ادا کر دے اگر مال کافی ہے۔ یا اس کی مفلسی کا اعلان کر دے اگر اس کے مال سے قرضوں کی پوری ادائیگی نہیں ہو سکتی اور خود اس کے مالی تصرف پر پابندی لگا دے۔ امام مالک اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول امام ابو حنیفہ اور اہل عراق کی ایک جماعت کا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل حدیث معاذ بن جبلؓ ہے کہ ''عہد رسالت میں ان کے قرضے بہت ہو گئے تو آپ نے تقاضا کرنے والوں کے ساتھ اس سے زیادہ کچھ نہ کیا کہ ان کے مال میں سے انہیں ادا کر دیا'' اس کی تائید میں حدیث ابو سعید خدریؓ ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کے دور میں ایک شخص کا پھل کی خریداری میں کافی نقصان ہو گیا اور اس کا قرض بہت بڑھ گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے لوگوں سے کہا کہ اسے صدقہ دو'' لوگوں نے صدقے دیئے مگر اس کا قرض پورا نہ ہو سکا تو آپؐ نے فرمایا ''جو تمہیں مل گیا ہے اسے لے لو اور اس سے زیادہ تمہیں نہیں مل سکتا'' ایک مفلس شخص کو محبوس کرنے اور اس کے بارے میں فیصلہ دینے سے متعلق حدیث عمرؓ بھی اس مسلک کی حمایت میں ہے۔ حضرت عمرؓ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

أمّا بعدُ أيُّها النَّاسُ فَإنّ الأ سيفع أسيفع جهينة رَضِيَ مِن دِيْنِهِ وَأمانَتِهِ بِأنْ يُّقالَ سَبَقَ الحَاجُّ وَأنَّهُ إدّانَ معرضًا فأصبح قدرين عَليهِ فَمنَ كَانَ عليه دَينٌ فَلْيَاتِنا

معنی و مفہوم کی رو سے دلیل یہ ہے کہ اگر مریض کو اس کے وارثوں کے پیش نظر مجور قرار دیا گیا ہے تو قرض دار کو تقاضا کرنے والوں کے

پیش نظر بدرجہ اولیٰ مجور ہونا چاہئے۔ یہ قول سب سے مضبوط اور واضح ہے کیوں کہ عدل وانصاف کی سب سے زیادہ رعایت اسی میں ہے۔

دوسرا فریق جو قرض دار کو قید کرنے کا حکم دیتا ہے تا آنکہ وہ اپنے واجبات ادا کر دے یا قید ہی کی حالت میں مر جائے اور اُس وقت قاضی اس کی جائیداد فروخت کر دے اور صاحب قرض کو اس کی رقم ادا کرے، حدیث جابر بن عبداللہؓ سے استدلال کرتا ہے جبکہ ان کے والد جنگ احد میں مقروض ہونے کی حالت میں شہید کر دیئے گئے تھے۔ جب اصحاب قرض نے ان سے مطالبہ کیا تو جابرؓ روایت کرتے ہیں کہ ''میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپؐ سے اس بارے میں گفتگو کی۔ آپؐ نے تقاضا کرنے والوں سے کہا کہ وہ میرا باغ قبول کر لیں اور میرے والد کو بری الذمہ کر دیں مگر وہ نہ مانے چنانچہ آپؐ نے انہیں میرا باغ نہ دیا اور فرمایا کل میں تمہارا فیصلہ کروں گا، وہ کہتے ہیں کہ صبح کو آپؐ ہمارے ہاں تشریف لائے۔ کھجور کے پیڑوں کا ایک چکر لگایا اور اس کے پھلوں میں برکت کی دعا کی۔ وہ کہتے ہیں: جب میں نے پھل توڑے تو لوگوں کے تمام واجبات اس سے ادا کئے اور پھل پھر بھی بچ گیا۔

اس فریق کی دلیل یہ روایت بھی ہے کہ حضرت اُسید بن الحضیرؓ کا انتقال ہوا تو ان پر دس ہزار درہم کا قرض تھا۔ حضرت عمر بن خطابؓ نے قرض دینے والوں کو بلایا اور اُن کے تمام واجبات کے بدلے حضرت اسیدؓ کی زمین چار سالوں کے لیے انہیں ضمانت میں دی۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ ان تمام آثار میں کہیں یہ نہیں ہے کہ قرض کے لیے اصل کو فروخت کیا گیا ہو۔ قید میں رکھنے کی دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان ہے:

لَیُّ الواجِدِ یُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ

(استطاعت رکھنے والا قرض کی ادائیگی میں لیت ولعل کرے تو اس کا یہ عمل اس کی عزت کو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ یہاں سزا سے مراد محبوس کرنا ہے۔ یہ لوگ بسا اوقات مکانات کی اصل کے استحقاق کو اسے کرایہ پر دینے کے حق سے تشبیہ دیتے ہیں۔

ہم نے مفلس کو مجور قرار دیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس پر کیسی پابندی لگائی جائے گی اور کس چیز میں حجر ہوگا؟ کن قرضوں کی وجہ سے اس کے مال میں حصہ لگے گا؟ اور اس کے کس مال میں حصہ لگے گا؟ اور یہ کیسے ممکن ہوگا؟ مفلس کی اصل میں دو حالتیں ہیں: پابندی لگانے سے پہلے مفلسی کی حالت اور پابندی کے بعد کی حالت حجر (مالی تصرف پر پابندی) سے پہلے اگر وہ مفلس ہے تو امام مالک کے نزدیک اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ بغیر عوضانہ کے وہ اپنا مال صرف کرے جبکہ وہ صرفہ اس پر لازم نہ ہو اور اس کا رواج بھی نہ ہو۔ امام مالک نے اس صرفہ کے لازم نہ ہونے کے شرط اس لیے لگائی ہے کہ جو مصارف شرع نے لازم کئے ہیں اُن کی ادائیگی کا اسے حق حاصل ہوگا خواہ کوئی عوضانہ نہ ہو جیسے تنگ دست باپ یا بیٹے پر صرف کرنا۔ اس مصرف کے رواج نہ پانے کی شرط اس لیے لگائی ہے کہ بغیر عوضانہ کے وہ قلیل مال صرف کر سکتا ہے جیسے قربانی، عیدین کے مصارف اور معمولی صدقہ کا اسے اختیار حاصل ہے۔ عوضانہ کے تحت خرچ کرنے میں بھی عادت اور رواج کی رعایت ہوگی جیسے شادی بیاہ کرنا اور بیوی پر خرچ کرنا۔ وہ اُن چیزوں کی خرید وفروخت کر سکتا ہے جن میں بے اعتدال اور ناانصافی نہ ہو۔ اسی طرح وہ غیر متہم شخص کے لیے قرض کا اقرار واعتراف کر سکتا ہے۔ اس کے بعض قرض خواہوں کو ادا کرنے اور بعض کو ادا نہ کرنے کے سلسلہ میں اور اس کے رہن رکھنے کے سلسلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔

جمہور فقہا جو مفلس کو مجور قرار دینے کے حامی ہیں، کہتے ہیں کہ وہ حجر کے حکم سے پہلے عام لوگوں کی طرح ہے۔ جمہور نے یہ موقف اس لیے اختیار کیا ہے کہ اصل افعال کا جائز ہونا ہے تا آنکہ پابندی لگ جائے۔ امام مالک نے گویا خود معنیٰ کا اعتبار کیا ہے یعنی قرض کا اس کے مال کا احاطہ کر لینا مگر وہ ہر حال میں اس معنیٰ کا اعتبار کرتے ہیں کیوں کہ اس کا خرید و فروخت کرنا جائز ہے جبکہ اس میں ناانصافی شامل نہ ہو مگر مجور کے لیے اسے جائز نہیں مانتے۔ مفلس قرار دینے کے بعد امام مالک کے نزدیک اس کی جو حالت ہے اس میں اس کے لیے خرید و فروخت کرنا اور کسی قسم کا داد و دہش کرنا جائز نہیں ہے نہ کسی قریبی اور دور کے رشتہ دار کے لیے اپنے ذِمّہ پر قرض کا اقرار و اعتراف کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ ایک قول ہے کہ سوائے اس کے کہ ان میں سے کسی کے پاس ثبوت ہو۔ ایک دوسرے قول کے مطابق اُس شخص کے لیے قرض کا اقرار کرنا مفلس کے لیے جائز ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس سے تقاضا کیا جا رہا ہے۔ مسلک مالکی میں اس کے لیے مال متعین کا اقرار و اعتراف کرنے میں اختلاف ہے جیسے مال مضاربت اور امانت کا معاملہ ہے۔ اس میں تین طرح کے اقوال ملتے ہیں: ایک قول جواز کا ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ممنوع ہے تیسرے قول میں کہ مضاربت یا امانت کے مال یہ فرق کیا گیا ہے کہ ان میں ثبوت موجود ہے یا نہیں۔ اگر ثبوت موجود ہے تو مفلس کی گواہی سچی ہو گی اور اگر ثبوت موجود نہیں ہے تو اس کی گواہی سچی نہیں ہو گی۔

اس باب میں یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا مفلس کے موجل قرضے ختم ہو جائیں گے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک اس سیاق میں کسی کی مفلسی کا اعلان اس کے مر جانے کے مانند ہے۔ دوسروں نے اس کے برخلاف رائے دی ہے۔ جمہور علما کہتے ہیں کہ قرضے موت کے بعد معاف ہو جاتے ہیں۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ یہ سنت جاری ہے کہ جب آدمی کی وفات ہو گئی تو اس کا قرض ختم ہو گیا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرضوں کی ادائیگی کے بعد ہی وراثت کی تقسیم کو جائز ٹھہرایا ہے اس لیے ورثاء کو دو میں سے ایک حالت کی پابندی کرنا ہے: یا تو وہ ادئیگی قرض تک میراث میں اپنے حقوق کو موخر کرنا پسند نہیں کریں گے، اس صورت میں قرض کی فوری ادائیگی لازم ہو گی یا تو وہ حق میراث کو اس وقت تک ٹالیں گے جب تک کہ قرض ادا نہ ہو، اس صورت میں قرض کی ضمانت بطور خاص ترکہ میں ہو گی، وارثوں کے ذِمّہ نہیں ہو گی برخلاف اس کے جبکہ موت سے پہلے اُس پر قرض واجب ہو کیونکہ وہ میت کے ذِمّہ تھا۔ اور یہ قرض والے کے حق میں بہتر ہے۔ اسی لیے بعض فقہا کی رائے ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے ذِمّہ اسے برداشت کرنے پر راضی ہوں تو قرضے اُن کی مدت تک باقی رکھے جائیں گے۔ اس رائے کے حامی ابن سیرین ہیں اور فقہا میں سے ابوعبید نے اسے اختیار کیا ہے مگر اس مفہوم میں مفلسی موت سے پوری طرح مشابہ نہیں ہے اگرچہ دونوں ذمے بیکار ہو گئے ہیں اس لیے کہ میت کے ذِمّہ کے برعکس مفلس کے ذِمّہ سے مال متوقع ہے۔

مفلس کے مال سے قرضے والوں کو کس طرح لوٹایا جائے، اس پر بحث کا تعلق جنس اور مقدار سے ہے۔ اگر وہ عوضانہ ہی چلا گیا ہے جس کی رو سے مفلس پر تاوان واجب ہوا ہے تو اس کا قرض مفلس کے ذِمّہ ہے۔ اور اگر عین عوضانہ باقی ہے اور وہ فوت نہیں ہوا ہے البتہ اس کی قیمت پر قبضہ نہیں ہو سکا ہے تو اس میں چار اقوال کے مطابق فقہا کا اختلاف موجود ہے:

پہلا قول یہ ہے کہ سوداگر ہر حال میں اپنے سودے کا زیادہ حق دار ہے الا یہ کہ وہ اسے چھوڑ دے اور حصوں کی تقسیم پر راضی ہو جائے یہ امام شافعی، امام احمد اور ابوثور کا قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جس دن اس کی مفلسی کا فیصلہ کیا گیا اُس دن سامان کی قیمت کیا تھی، اس کا پتہ چلایا جائے، اگر یہ قیمت سے کم تر ہو تو صاحب سامان کو اختیار ہوگا کہ اسے لے لے یا قرض خواہوں کے حصے لگائے جائیں اور اگر یہ قیمت سے زیادہ یا اس کے مساوی ہو تو اسی سامان کو لے لے گا۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

تیسرے قول کے مطابق مفلس قرار دیئے جانے کی مدت میں سامان کی قیمت لگائی جائے، اگر اس کی قیمت مساوی یا اس سے کم ہو تو فروخت کنندہ کے لیے اس کا فیصلہ ہوگا اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہے تو اصل قیمت فروخت کنندہ کو واپس کردی جائے اور باقی رقم میں قرض خواہوں کے حصے لگیں۔ یہ اہل حدیث علما کے ایک گروہ کا قول ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ اس میں ہر حال میں قرض خواہوں کا طریقہ نافذ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ اور اہل کوفہ کا قول ہے۔

اس میں اصل بنیاد حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أيُّما رَجُلٍ أفْلَسَ فَأدْرَكَ الرَّجُلُ مَالَهُ بِعَينِهِ فَهُوَ أحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ

(اگر کوئی شخص مفلس ہو جائے اور اس کا کوئی مال متعین آدمی (قرض خواہ) پا جائے تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار ہے)

اس حدیث کی تخریج امام مالک، امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ ان سب کے الفاظ ملتے جلتے ہیں۔ یہ الفاظ خود امام مالک کی روایت کے ہیں۔ فقہا کے ایک گروہ نے اس حدیث کو عام تصور کیا ہے یہ پہلا فریق ہے۔ بعض فقہا نے قیاس کے ذریعہ سے خاص کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قرین عقل وقیاس ہے کہ سامان کے مالک کے ذریعہ نرمی اور میانہ روی کا معاملہ ہو کیونکہ سامان تو باقی ہے۔ اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ رقم لے لے جس کے عوض اس نے مال فروخت کیا ہے۔ اب اس حالت میں جس میں وہ قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہے قیمت سے زیادہ اُسے دیا جائے گا اور یہ اصول شرع کے خلاف ہوگا، خاص طور سے جبکہ قرض خواہوں کو بھی اسے لینے کا حق ہے جیسا کہ امام مالک نے کہا ہے۔

اہل کوفہ نے یہ حدیث سرے سے رد کردی ہے کیوں کہ یہ اصول متواترہ کے خلاف ہے اور یہ فقہائے کوفہ کا طریقہ ہے کہ خبر واحد اگر متواتر اصولوں کے خلاف ہو تو اسے رد کر دیتے ہیں کیوں کہ جز واحد ظنی ہے اور اصول یقینی اور قطعی ہیں جیسا کہ حضرت عمرؓ نے حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ''ہم ایک عورت کی حدیث کی وجہ سے اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے'' حضرت علیؓ کے سلسلہ میں روایت ہے کہ انہوں نے مفلس کے حق میں سامان کا فیصلہ کیا تھا۔ تابعین میں سے ابن سیرین اور ابراہیم کی یہی رائے ہے۔ بسا اوقات اس گروہ کا استدلال یہ ہوتا ہے کہ حدیث ابوہریرہؓ اختلافی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ زہری نے ابوبکر بن عبدالرحمن سے اور انہوں نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

أيُّمارَجُلٍ ماتَ أوْ أفْلَسَ فوجدبعَضُ غرَمائهِ مَالَهُ بعَينه فهُو أسْوَةُ الغُرَمَاء

(جو کوئی مر جائے یا مفلس ہو جائے اور اس کے بعض قرض خواہ اس کی دولت پا جائیں تو وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔)

اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں اور یہ حدیث اولیٰ و افضل ہے کیوں کہ یہ ثابت اصولوں سے ہم آہنگ ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ ان دونوں

حدیثوں میں جمع وتطبیق کی ایک صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس حدیث کو امانت اور سامان مستعار پر محمول کرلیا جائے۔ مگر جمہور نے یہ تاویل تسلیم نہیں کی ہے کیوں کہ بعض روایات میں حدیث ابوہریرہؓ میں لفظ بیع موجود ہے۔

یہ تمام بحثیں اُس وقت کی ہیں جبکہ خریدار نے سامان پر قبضہ کرلیا ہو لیکن قبضہ سے پہلے کی صورت میں اہل حجاز اور اہل عراق تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ سامان کا مالک اس کا زیادہ حق دار ہے کیوں کہ وہی اس کا ضامن ہے۔

اس حدیث کو تسلیم کرنے والے فقہا نے مختلف رائیں اپنائی ہیں جبکہ فروخت کنندہ نے قیمت کے بعض حصے پر قبضہ کرلیا ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اسے اختیار ہے کہ چاہے تو مقبوضہ قیمت واپس کردے اور پورا سامان لے لے اور چاہے تو باقی ماندہ سامان میں قرض خواہ حصہ لگائیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جو قیمت بچ گئی ہے اس کے عوض باقی ماندہ سامان وصول کرے۔ اہل علم کی ایک جماعت، داؤد اسحٰق اور امام احمد کا قول ہے کہ اگر قیمت کے بعض حصے پر اس نے قبضہ کرلیا ہے تو وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے ابن شہاب سے اور انہوں نے ابوبکر بن عبدالرحمٰن سے بیان کیا ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا:

أَيُّمارَجُلٍ بَاعَ مَتاعًافَأَفْلَسَ الَّذِىْ إِبْتاعَهُ وَلَم يقْبض الَّذِىْ بَاعَهُ شَيئاً فَوجدَهُ بِعينِهِ فَهُوَ أَحقّ بِهِ وَإِنْ مَاتَ الَّذِىْ إِبْتَاعَهُ فَصَاحِبُ المَتَاعِ أُسْوَةُ الغُرماء

(جس نے کوئی سامان فروخت کیا اور خریدار بعد میں مفلس ہوگیا اور فروخت کنندہ کسی قیمت پر قابض نہ ہوسکا مگر اُسے اس کا مال مل گیا تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اور اگر خریدار مرگیا تو سامان والا قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔)

یہ حدیث ہے امام مالک نے اگرچہ اسے مرسل بیان کیا ہے مگر عبدالرزاق نے اس کی سند بیان کی ہے یہ امام زہری کے طریق سے بھی بروایت ابوہریرہؓ بیان ہوئی ہے اس کے الفاظ میں اضافہ ہے وہ یہ ہے:

فَإِنْ كَانَ قَبضَ مِنْ ثَمنِه شيئًا فَهُوَ أُسْوَةُ الغُرماءِ

(اگر اس نے کچھ قیمت پر قبضہ کیا ہے تو وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔)

ابوعبید نے اس کا تذکرہ فقہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں کیا ہے اور اس کی تخریج کی ہے۔ امام شافعی کی دلیل ہے کہ سامان خواہ کل ہو یا بعض اس کا حکم ایک ہے۔ فقہا کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خریدار اگر سامان کا کوئی حصہ ضائع کردے تو فروخت کنندہ اُس مقدار کا زیادہ حق دار ہے جو اس نے سامان سے حاصل کیا ہے البتہ عطا کہتے ہیں کہ خریدار سامان کے کسی حصہ کو ضائع کردے تو فروخت کنندہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ موت کا حکم مفلس کا ہے یا نہیں۔ امام مالک کے نزدیک مفلسی کے برخلاف موت مین وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے۔ امام مالک کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابن شہاب نے ابوبکر سے بیان کیا ہے۔ یہ روایت اس سیاق میں نص ہے۔ بحث ونظر کے پہلو سے بھی مفلسی اور موت میں ذمہ کا فرق موجود ہے کیوں کہ اس کا امکان موجود ہے کہ مفلس مالدار ہوجائے اور قرض خواہ اپنی رقم اس سے وصول کرلیں مگر موت کی صورت میں اس کا تصور ناممکن ہے۔ امام شافعی کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن ابی ذئب نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے بیان کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ فرماتے ہیں:

أَيُّمَا رَجُلٍ مَاتَ أَوْ أَفْلَسَ أَوْ أَتْلَسَ فَصَاحِبُ المتَاعِ أَحَقُّ بِهٖ

(اگر کوئی مرجائے یا مفلس ہوجائے تو سامان کا مالک اس کا زیادہ حق دار ہے۔)

اس حدیث میں موت اور مفلسی کو یکساں قرار دیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث ابن ابی ذئب حدیث ابن شہاب سے افضل ہے اس لیے کہ حدیث ابن شہاب مرسل ہے اور یہ حدیث مسند ہے۔ مفہوم کے اعتبار سے وہ ایسا مال ہے جس میں کوئی تصرف مالک نہیں کرسکتا جب تک کہ اپنے واجبات ادا نہ کردے۔ اس لیے وہ مفلس کے مال کے مشابہ ہوگیا۔ امام مالک کا قیاس امام شافعی کے قیاس سے قوی ہے اور حدیث ابن ابی ذئب پر دوسری حدیث کو ترجیح دینے کا ان کا عمل اس اعتبار سے زیادہ مستحکم ہے کہ وہ قیاس سے ہم آہنگ ہے یعنی متعارض احادیث میں سے جو قیاس معنوی سے ہم آہنگ ہو وہ قیاس مشابہت سے ہم آہنگ حدیث سے زیادہ قوی ہے۔ حدیث شافعی سے ہم آہنگ جو قیاس ہے وہ مشابہت والا قیاس ہے اور حدیث مالک سے ہم آہنگ قیاس معنوی ہے۔ امام مالک کی مرسل حدیث کی تخریج عبدالرزاق کی ہے۔ اختلاف کا سبب اس مفہوم کی احادیث اور قیاسات میں تعارض ہے۔ ایک سبب یہ بھی ہے کہ اصول موت کے بارے میں امام مالک کے موقف کی تائید کرتے ہیں یعنی یہ اصول کہ جس نے کوئی چیز فروخت کردی تو وہ اسے واپس نہیں کی جائے گی۔ اس مسئلہ میں امام مالک کا موقف قوی تر ہے۔ امام شافعی کے ہاں مالکی موقف اس لیے کمزور ہے کہ مرسل روایت پر عمل اُن کے نزدیک واجب نہیں ہے۔

اس شخص کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی مختلف رائیں رکھتے ہیں جو مفلس کے ہاں اپنا وہی سامان موجود پائے اور اس کی حالت یہ ہو کہ اس میں کچھ اضافہ مفلس نے کرلیا ہو جیسے کوئی زمین تھی جس میں پودے لگادیئے ہوں یا خالی زمین تھی جس میں عمارت تعمیر کرلی ہو تو امام مالک کے نزدیک اس میں اضافہ شدہ عمل بربادی ہے اور صاحب سامان دوسرے قرض خواہوں کا شریک سمجھا جائے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ فروخت کنندہ کو اختیار ہوگا کہ اضافہ شدہ عمل کی قیمت واپس کردے اور سامان واپس لے لے یا اصل سامان لے لے اور اضافہ میں قرض خواہوں کے حصے لگائے جائیں۔ جو سامان فوت ہوجاتا ہے اور جو فوت نہیں ہوتا اس کی تفصیل مسلک مالکی کی کتابوں میں موجود و معروف ہے۔

مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ موت اور مفلسی کے حالات میں کون قرض خواہ دوسروں سے زیادہ حق دار ہوتا ہے یا موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں کس کا حق زیادہ بنتا ہے اس سلسلہ میں اصل معاملہ یہ ہے کہ قرض کے طور پر فروخت کردہ اشیاء کی تین قسمیں ہیں: ایک سامان تجارت وہ ہے جو متعین ہے، دوسری قسم وہ چیز ہے جس کے تعین میں اختلاف ہے اور تیسری قسم وہ عمل ہے جو متعین نہیں ہے۔ سامان کا جہاں تک معاملہ ہے تو اگر وہ فروخت کنندہ کے قبضہ میں ہے اور اسے حوالہ کرنے سے پہلے ہی خریدار مفلس ہوگیا ہے تو موت اور مفلسی کے دونوں حالات میں وہی اس کا زیادہ حق دار ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر سامان خریدار کے حوالہ کردیا ہے اس کے بعد خریدار مفلس ہوا ہے اور سامان اسی کے قبضہ میں ہے تو موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں وہ قرض خواہوں سے زیادہ حق دار ہے امام مالک کے نزدیک قرض خواہوں کو حق حاصل ہے کہ وہ قیمت دے کر سامان لے لیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ انہیں یہ حق حاصل نہیں ہے اشہب کہتے ہیں کہ وہ سامان اسی صورت میں لیں گے کہ اضافہ شدہ عمل کو مفلس سے منہا کردیں۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ وہ چاہیں تو قیمت اپنے مال سے دے دیں اور چاہیں تو قرض خواہ کے مال سے دیں۔ ابن کنانہ کہتے ہیں: بلکہ اُنہی لوگوں کے مال سے

قیمت ادا ہوگی۔

عین چیز کا معاملہ ہوتو موت میں بھی وہی زیادہ حق دار ہے اور مفلسی کے عالم میں بھی وہی حق دار ہے بشرطیکہ چیز اس کے قبضہ میں ہو۔ البتہ اس صورت میں اختلاف ہے کہ جبکہ اس نے وہ چیز فروخت کنندہ کو واپس کر دی ہو اور پھر مفلس ہو گیا ہو یا مر گیا ہو۔ اور وہ اس کے ہاتھ میں موجود ہو اور وہ چیز معروف و معلوم ہو تو ایک قول کے مطابق وہی اس کا زیادہ حق دار ہے جیسے موت میں نہیں بلکہ مفلس میں سامان تجارت کا معاملہ ہے۔ یہ ابن القاسم کا مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے اس چیز پر کوئی حق نہیں ہے وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ یہ اشہب کا مسلک ہے۔ دونوں اقوال اختلاف کے ساتھ عین چیز کی تعیین میں جاری ہیں اور اگر وہ چیز معروف نہ ہو تو موت اور مفلسی کے دونوں حالات میں وہ سامان تسلی ہے۔

کام اور محنت (عمل) جو متعین نہیں ہے اس کا معاملہ یہ ہے کہ اگر مالک مزدور کے کام اور محنت کی تکمیل سے پہلے مفلس ہو جائے تو مزدور موت اور مفلسی کی دونوں حالتوں میں اپنے کام کا زیادہ حق دار ہے جیسے سامان تجارت کا حال ہے جبکہ مفلسی کے وقت وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو۔ اور اگر مزدور کی محنت اور کام کی تکمیل کے بعد وہ مفلس ہوا ہے تو نمایاں ترین قول کے مطابق مفلسی اور موت کی تمام حالتوں میں وہ قرض خواہوں کے لیے اپنی اُس اجرت میں سامان تسلی ہے جس کی اُس نے شرط لگائی تھی الا یہ کہ اس کے قبضہ میں وہ سامان ہو جس پر کام کرنے کے لیے اسے مزدور رکھا گیا تھا، اس صورت میں موت اور مفلسی کی دونوں حالتوں میں اس سامان کا وہی سامان تسلی ہو الا یہ کہ رہن کے سامان میں کوئی چیز ایسی ہو جسے اس نے نکال لیا ہو تو اس صورت میں موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں اس کا زیادہ حق دار وہی ہے۔ اُن کے نزدیک یہی معاملہ سواری کو کرایہ پر لینے والے کی مفلسی کا ہے کہ موت کی صورت میں نہیں بلکہ مفلسی کی صورت میں جو کچھ متاع اس کے پاس ہے اُس کا زیادہ حق دار وہی ہے۔ یہی حال کشتی کرایہ پر لینے والے کا ہے۔ ان تمام صورتوں کو امام مالک نے رہن سے تشبیہ دی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فروخت کنندہ موت اور مفلسی کے حالات میں اپنے مقبوضات کا زیادہ حق دار ہے اور موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں وہ اپنے اس موجود سامان تجارت کا زیادہ حق دار ہے جو اس کے قبضہ سے نکل چکا ہے۔ اور اگر سامان تجارت فوت ہو گیا ہے تو وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ اصحاب مالک کے نزدیک مزدور کا حال منفعت فروخت کرنے والے سے اور غلام بیچنے والے سے مشابہ ہے کبھی وہ مزدوری کو اُس سامان سے مشابہ قرار دیتے ہیں جس پر خریدار نے قبضہ نہیں کیا ہے اور کہتے ہیں کہ موت اور مفلسی کی دونوں حالتوں میں وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اور کبھی وہ مزدوری کو اس سامان سے مشابہ قرار دیتے ہیں جو اس کے ہاتھ سے نکل چکا ہے اور اس کا انتقال نہیں ہوا ہے اور کہتے ہیں کہ موت میں نہیں بلکہ مفلسی میں وہ اس کا زیادہ حق دار ہے۔ کبھی وہ اسے موت سے مشابہ قرار دیتے ہیں جس میں سامان برباد ہو جاتا ہے اور کہتے ہیں کہ وہ قرض خواہوں کے لیے سامان تسلی ہے۔ اس کی مثال اُس شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جسے ایک باغ کی سینچائی پر مزدور رکھا گیا۔ اس نے پانی دیا اور باغ پھلدار ہو گیا لیکن اس کے بعد مالک مفلس ہو گیا تو اس میں درج بالا تینوں اقوال کا اختلاف ہے۔ اس باب میں منفعت کی فروخت کو غلاموں کی فروخت کے مشابہ قرار دینا ایک ایسا نکتہ ہے جس میں امام مالک میرے خیال میں منفرد ہیں۔ یہ ضعیف نکتہ ہے کیوں کہ اصولوں سے متصادم جگہ سے ماخوذ مشابہت کا قیاس بڑا کمزور قیاس ہے۔ اسی لیے ایک گروہ نے رخصت کے مقامات پر قیاس

کوضعیف قرار دیا ہے مگر وہاں قیاس علت کی خرابی بھی موجود ہے۔ وہ موقف مضبوط تر ہے۔ غالبًا مالکیہ نے قیاس میں اس مفہوم کی موجودگی کا دعویٰ کیا ہے مگر یہ ساری بحثیں اس مختصر کتاب کے لیے موزوں نہیں ہیں۔

اس باب کا ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ مفلس غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہے کیا وہ اپنی غلامی میں احکام قرض کا تابع ہے یا نہیں؟ امام مالک اور فقہائے حجاز کا مسلک ہے کہ غلامی میں نہیں بلکہ اپنی مقبوضات میں وہ قرض کا تابع ہوگا۔ اگر وہ آزاد ہو جائے تو جو قرض باقی رہ گیا ہے اس میں وہ تابع ہوگا۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ وہ فروخت کر دیا جائے گا۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ تمام قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ وہ اسے فروخت کر دیں یا باقی ماندہ قرض کی ادائیگی کے لیے وہ دوڑ دھوپ کرے۔ یہ شریح کا مسلک ہے۔ ایک چوتھے گروہ کی رائے ہے کہ غلام پر جو کچھ واجب ہے وہ اس کے آقا پر لازم ہے خواہ اس کی شرط خریدار نے نہ لگائی ہو۔

جن فقہا نے غلام کی فروخت کو روا نہیں تصور کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ لوگوں نے غلام کے مقبوضات کی بنیاد پر اس۔ سے معاملہ کیا ہے گویا وہ آزاد ہے۔ جن فقہا نے اس کی فروخت کرنے کو درست سمجھا ہے انہوں نے اس کی تشبیہ ان جرائم سے دی ہے جن کا وہ ارتکاب کرتا ہے۔ جن فقہا نے غلام کے قرض کو آقا پر لازم کیا ہے انہوں نے اس کے مال کو آقا کے مال سے مشابہ قرار دیا ہے کیوں کہ اسے غلام کا مال چھیننے کا حق ہے۔ اس طرح اختلاف کا سبب اس مسئلہ میں مشابہت کے قیاسات میں باہم تعارض ہے۔

اسی طرح کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر غلام اور آقا دونوں بیک وقت مفلس ہو جائیں تو ابتدا کس سے ہوگی، غلام کے قرض سے یا آقا کے قرض سے؟ جمہور کہتے ہیں کہ غلام کے قرض سے ابتدا ہوگی کیوں کہ جن لوگوں نے غلام کو قرض دیا تھا انہوں نے غلام کے پاس موجود مال پر اعتماد کر کے قرض دیا تھا اور جنہوں نے آقا کو قرض دیا تھا انہوں نے غلام کے مال کو شمار نہیں کیا تھا۔ جو فقہا آقا کے قرض سے ابتدا کرنے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ غلام کا مال دراصل آقا کا مال ہے۔ سبب اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ غلام کے مال پر اجنبی کے مال کا حکم لگے گا یا آقا کے مال کا؟

مفلس کے لیے کتنی مقدار میں اس کا مال چھوڑ دیا جائے؟ مسلک مالکی میں ایک قول کے مطابق اتنا مال چھوڑ دیا جائے جس سے وہ، اس کی اہلیہ اور اس کی کم سن اولاد چند دنوں تک گزارہ کر سکے۔ الواضحہ العتبیہ میں درج ہے کہ لگ بھگ ایک ماہ کے گزارے کے لیے چھوڑ دیا جائے اور ہم حیثیت کپڑے بھی چھوڑ دیئے جائیں۔ امام مالک نے بیوی کے کپڑے کے بارے میں خاموشی اختیار کی ہے کیوں کہ یہ اختلاف موجود ہے کہ بیوی کو کپڑا دینا اس سے منفعت طلبی کے عوض واجب ہے یا بغیر عوض کے واجب ہے۔ سحنون کہتے ہیں کہ بیوی کے لباس کی رعایت نہیں ہوگی۔ ابن نافع نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اس کے لیے بس اتنا چھوڑ جائے گا کہ وہ ستر پوشی کر سکے۔ ابن کنانہ کا یہی قول ہے۔

مفلس کی کتابوں کی فروخت کے بارے میں اختلاف ہر دو اقوال پر مشتمل ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد فقہی کتابوں کی فروخت کے مکروہ ہونے یا نہ ہونے پر مبنی ہے۔

کن قرضوں میں حصے لگائیں جائیں گے اور کن قرضوں میں حصے نہیں لگائے جائیں گے؟ مسلک مالکی کے مطابق اولا اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو عوض میں واجب ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو بغیر عوض کے واجب ہو۔ عوض میں واجب قرضوں کی مزید دو قسمیں ہیں ایک عوض وہ ہے جس پر قبضہ ہو گیا ہے ور دوسرا عوض وہ ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اگر وہ قرض مقبوضہ عوض کے بدلہ میں

تو خواہ مال ہو یا کسی جرم کی دیت ہو، مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں قرض خواہوں کے حصے لگانا واجب ہے۔

اگر عوض پر قبضہ نہیں ہوا ہے تو اس طرح کے قرضے کی پانچ قسمیں ہیں:

ایک عوض وہ ہے جسے ادا کرنا کسی حال میں ممکن نہیں ہے جیسے بیوی کا نفقہ کیوں کہ اس میں مدت کا مسئلہ ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں عوض تو ادا نہیں کیا جا سکتا مگر کوئی ایسی چیز دی جا سکتی ہے جس سے اس کی تلافی ہو جائے جیسے کوئی شخص نقد کے عوض گھر کرایہ پر لے یا اس میں نقد کا رواج ہو اور کرایہ دار مکان میں رہنے سے پہلے یا کچھ مدت رہنے کے بعد مفلس ہو جائے اور اس نے کرایہ ادا نہ کیا ہو۔

تیسری قسم یہ ہے کہ معاوضہ کی ادائیگی ممکن ہو اور اس پر لازم ہو جیسے بیع سلم میں راس المال کا مسئلہ ہے جبکہ راس المال حوالہ کرنے سے پہلے بیع سلم کرنے والا مفلس ہو جائے۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ معاوضہ ادا کرنا ممکن ہو مگر لازم نہ ہو جیسے کوئی سامان فروخت کردے اور خریدار اس کی قیمت دینے سے پہلے مفلس ہو جائے۔

پانچویں قسم یہ ہے کہ عوض کی ادائیگی میں عجلت کا مطالبہ نہ ہو جیسے سامان ایک متعین مدت تک حوالہ کرنے کے بدلے کوئی شخص کسی کو کچھ دینار بطور سلم دے اور راس المال حوالہ کرنے سے پہلے اور مدت سلم آنے سے قبل سلم کرنے والا مفلس ہو جائے۔

ان میں پہلی قسم جس میں عوض کی ادائیگی کسی حال میں ممکن نہیں ہے اس میں حصے نہیں لگیں گے سوائے بیوی کے مہر کے جبکہ جماع سے پہلے شوہر مفلس ہو گیا ہو۔ وہ قسم جس میں عوض کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے البتہ اس کی تلافی ممکن ہے جیسے کرایہ دار کرایہ ادا کرنے سے قبل مفلس ہو جائے تو ایک قول کے مطابق کرایہ پر دینے والے کو اختیار ہے کہ تمام قیمتوں میں حصہ لگائے اور گھر کو قرض خواہوں کے حوالہ کردے۔ دوسرا قول ہے کہ اسے حصہ لگانے کا اختیار حاصل ہے کیوں کہ اس نے رہائش اختیار کی ہے اور گھر وہی لے گا اور اگر رہائش نہیں کی ہے تو اسے بس گھر لینے کا حق ہو گا۔

تیسری قسم میں عوضانہ کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے مگر وہ لازم ہے جبکہ عوضانہ شی موجود نقدی ہو تو ایک قول کے مطابق عوضانہ سے جو مال واجب الاداہوتا ہے اس میں قرض خواہوں کے حصے لگیں گے اور وہ اسے حوالہ کر دیا جائے گا۔ دوسرا قول ہے کہ وہ خود اس کا زیادہ حق دار ہے اور اس بنیاد پر اسے عوضانہ حوالہ کرنا لازم نہ ہو گا۔

وہ قسم جس میں عوضانہ حوالہ کرنا ممکن ہے مگر لازم نہیں ہے اس میں حصہ لگانے اور اپنے پاس رکھنے کے دونوں اختیارات ہیں جبکہ عوضانہ شئے موجود نقدی ہو۔

جب عوضانہ کو فوری طور پر ادا کرنا ممکن نہ ہو جیسے راس المال حوالہ کرنے سے پہلے اور مدت سلم کی آمد سے قبل بیع سلم کرنے والا مفلس ہو جائے، اس صورت میں اگر فریق ثانی سامان فوری طور پر لینے پر راضی ہو اور راس المال میں قرض خواہوں کے حصے لگانے پر وہ تیار ہو تو یہ جائز ہے بشرطیکہ قرض خواہ اس پر راضی ہوں۔ اگر کوئی قرض خواہ اس کا انکار کرے تو قرض خواہ کو جو مال ملا ہے اور اس پر جو سامان واجب ہے، اس کی آمد کے بعد اس کے راس المال میں قرض خواہوں کے حصے لگیں گے کیوں کہ وہ مفلس کا مال ہے اور اگر وہ اسے نقد کے عوض فروخت کرنا چاہیں اور اس میں حصے لگانا پسند کریں تو نہیں اس کا اختیار ہے۔

بغیر عوض کے جو حقوق واجب ہوتے ہیں ان میں سے بعض کا وجوب شریعت سے ثابت نہیں ہے بلکہ لازم کرنے سے وہ لازم ہوتے ہیں جیسے صدقہ اور ہبہ وغیرہ تو ان میں حصے نہیں لگیں گے۔ اور جو حقوق شریعت کی روشنی میں واجب ہیں جیسے بیٹوں اور باپوں کا نفقہ، اس میں دو اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق ان میں حصہ نہیں لگے گا، یہ ابن القاسم کا قول ہے۔ دوسرا قول ہے کہ ان میں حصہ لگانا واجب ہے جبکہ حاکم وقت کے فیصلہ سے لازم ٹھہرے یہ اشہب کا قول ہے۔

پانچویں بحث باہم حصہ لگانے کی صورت سے متعلق ہے، اس میں حکم یہ ہے کہ قرض خواہ کا مال قرض خواہوں کے قرضوں کی جنس میں شمار ہو خواہ قرض خواہوں کا مال ایک جنس سے ہو یا مختلف اجناس سے کیوں کہ قرضوں میں تقاضا اُسی مال کا ہو گا جو قرض کی جنس سے ہو الا یہ کہ کسی چیز پر فریقین کو اتفاق ہو جائے تو یہ جائز ہے۔

اسی باب میں ایک اور ہنگامی فرعی مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے، وہ یہ کہ حجر کے بعد مجور کا مال برباد ہو جائے جبکہ قرض خواہوں نے قبضہ نہیں کیا ہے تو نقصان کس کا ہو گا؟ اشہب کہتے ہیں کہ یہ مفلس کا نقصان ہو گا۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ یہ قرض خواہوں کا نقصان ہو گا جبکہ اسے سلطان نے ٹھہرایا ہو۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ جس کو فروخت کرنے کی ضرورت پڑ جائے اس کی ضمانت قرض خواہ کی طرف سے ہو گی کیوں کہ اس کی ملکیت کے طور پر وہ فروخت ہو گی اور جس کو فروخت کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کی ضمانت تمام قرض خواہوں کی طرف سے ہو گی جیسے مال نقدی ہو اور قرض بھی نقد ہو۔ ان سب فقہا نے اپنا قول امام مالک سے منسوب کیا ہے۔ اصبغ نے موت اور مفلس میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ موت کی حالت میں نقصان قرض خواہوں کا ہو گا اور مفلسی کے عالم میں نقصان مفلس کا ہو گا یہ بحث اس مفلس کے سلسلہ میں اصولی احکام سے متعلق ہیں جس کے پاس اتنا مال ہے کہ وہ اپنے قرضے ادا کر سکے۔

اگر کوئی ایسی صورت ہے کہ مفلس کے پاس کوئی مال سرے سے نہیں ہے تو تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ مال کی عدم موجودگی اس کی خوشحالی کی آمد تک قرض کو ساقط کر دے گی البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کہتے ہیں کہ قرض خواہ اسے مزدوری پر لگا سکتے ہیں۔ امام احمد کا مسلک یہی ہے۔ ان تمام فقہا کا اجماع ہے کہ قرض دار اگر مفلس ہونے کا دعویٰ کرے اور اس کی صداقت معلوم نہ ہو تو اسے گرفتار کر لیا جائے گا تا آنکہ اس کی سچائی واضح ہو جائے یا قرض دینے والا اسے تسلیم کر لے۔ جب یہ صورت ہو تو اسے آزاد کر دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قرض خواہوں کو حق حاصل ہے کہ قرض دار جہاں جائے وہ اس کے ساتھ رہیں۔ قرض کے معاملہ میں تمام فقہا نے گرفتاری کا جواز نکالا ہے اگر چہ اس میں کوئی صحیح حدیث منقول نہیں ہے۔ حالانکہ عوام سے ان کا کوئی حق واپس لینے کے لیے یہ ضروری ہے۔ یہ مصلحت کے متقاضی قیاس کو اختیار کرنے پر دلیل ہے اور اسی کو قیاس مرسل کہتے ہیں۔ ایک روایت ہے کہ نبی ﷺ نے بر بنائے تہمت ایک شخص کو گرفتار کر لیا تھا۔ میرے خیال میں اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

امام مالک کے نزدیک مجور کم عقل، مفلس، غلام، مریض اور بیوی ایک تہائی سے کم میں ہیں وہ مال میں شوہر کے حق کو تسلیم کرتے ہیں اکثر فقہا اس مسئلہ میں ان کے خلاف ہیں۔ ہمارے مقصد کے لیے بحث کی اتنی مقدار کافی ہے۔

كتابُ الصُّلح

اس میں بحث کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

وَالصُّلحُ خَيرٌ (النّساء:١٢٨)

(صلح بہر حال بہتر ہے۔)

ایک مرفوع حدیث جو حضرت عمرؓ پر موقوف ہے، روایت کی جاتی ہے کہ:

إمْضَاءُ الصُّلح جَائِزٌ بَينَ المُسْلِمِينَ إلاّ صُلحًا أحلّ حَرامًا أوحرَّمَ حلاً لاً

(مسلمانوں کے درمیان صلح کو نافذ کرنا جائز ہے سوائے اس صلح کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرے۔)

اعتراف وتسلیم کی صورت میں صلح کے جائز ہونے پر سارے فقہا کا اتفاق ہے البتہ انکار کی صورت میں اس کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ انکار کے باوجود اسے جائز کہتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ انکار کی صورت میں یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ بغیر معاوضہ کے باطل طریقے سے مال کھانا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس میں معاوضہ موجود ہے اور وہ ہے جھگڑے کا خاتمہ اور قسم کا ہٹ جانا۔ مسلک مالکی میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو صلح اقرار اثبات کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے اس کی صحت کے لیے اُنہی باتوں کا لحاظ کیا جاتا ہے جن کا لحاظ بیع میں کیا جاتا ہے۔ بیع کے جو اسباب فساد ہیں وہی اس کے فساد کے بھی اسباب ہیں اور بیع کی صحت کے اسباب اس کی صحت کے اسباب ہیں۔ جیسے کوئی شخص کسی پر درہم کا دعویٰ کرے اور اقرار واثبات کے بعد ان کے درمیان صلح کچھ ادھار روپوں پر ہو جائے تو یہ صلح فاسد ہے۔ اسی طرح ربا یا غرر کی جہت سے فاسد ہونے والے بیع کی دوسری صورتوں کا حال ہے۔ انکار کی صورت میں صلح کے انعقاد کے بارے میں امام مالک اور ان کے اصحاب کا مشہور مسلک یہی ہے کہ اس کی صحت کے لیے وہی امور قابل لحاظ ہوں گے جو بیع کی صحت کے لیے ہوتے ہیں جیسے کوئی شخص کسی پر چند درہم کا دعویٰ کرے مگر وہ انکار کردے پھر کچھ دینار موجل پر وہ اس سے صلح کر لے تو یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اصبغ اسے جائز مانتے ہیں کیوں کہ اس میں کراہت ایک طرف ہی سے ہے اور وہ مطالبہ کرنے والے کی جہت سے ہے کیوں کہ وہ معترف ہے کہ چند درہم کے عوض اس نے چند دینار ادھار لیے ہیں۔ دینے والا تو اسے ہبہ

تصور کر کے دے رہا ہے اور اگر طرفین کی جانب سے مکروہ ہو جیسے دونوں ایک دوسرے پر دینار یا درہم کا دعویٰ کریں اور دونوں اس دعویٰ کے منکر ہوں پھر آپس میں اس پر صلح کر لیں کہ دونوں دعویٰ کی رقم کی ادائیگی ایک مدت تک موخر کر رہے ہیں تو مالکیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ کراہیت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے راست باز ہونے کا امکان ہے اور انہوں نے ایک دوسرے کو دیکھ کر ٹالنے کی کوشش کی ہو اور اس طرح یہ قرض کے عوض قرض کے معاملہ سے مشابہ ہو گیا۔ جواز کی صورت میں یہ ہے کہ دونوں نے گویا یہ اعلان کر دیا کہ میرا عمل رضا کارانہ اور بطور احسان ہے اور مجھ پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ اس طرح کے بیع کے واقع ہو جانے کی صورت میں ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔ ابن الماجشون کہتے ہیں کہ یہ بیع فسخ ہو جائے گی اگر عقد کے فوراً بعد یہ صورت رونما ہوئی ہے اور اگر لمبی مدت ہو گئی ہے تو بیع نافذ ہو جائے گی۔

مسلک مالکی کے مطابق جائز اور ناجائز صلح کی تین قسمیں ہو گئیں: ایک وہ صلح جو متفقہ طور پر فسخ ہو جائے گی، دوسری وہ صلح جو اختلاف کے ساتھ فسخ ہو گی اور تیسری وہ صلح جو متفقہ طور پر فسخ نہیں ہو گی بشرطیکہ طویل مدت ہو گئی ہو اور اگر طویل مدت نہ گزری ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

کتاب الکفالۃ

علما نے کفالت کی نوعیت اس کے وقت اس سے لازم شدہ حکم اس کی شرائط اس کے لازم ہونے کی صفت اور اس کے مقام محل کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ کفالت کے مختلف نام ہیں: کفالہ، حمالہ، ضمانہ اور زعامہ

کفالہ کی دو انواع ہیں: کفالۃ بالنفس اور کفالۃ بالمال۔ مالی کفالہ تو سنت سے ثابت ہے اور صدر اول سے اس پر اجماع رہا ہے نیز تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے۔ البتہ ایک گروہ سے منقول ہے کہ یہ عدت سے مشابہت رکھتا ہے اور لازم نہیں ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ جمہور فقہا نے اس سیاق میں جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے

الزَّعِيمُ غَارِمٌ

(کفیل تاوان ادا کرے گا۔)

حمالہ بالنفس جو ضمان الوجہ کے نام سے معروف ہے، کو شرعی وقانونی لحاظ سے جمہور فقہا جائز قرار دیتے ہیں جبکہ اس کی وجہ مالیات ہو۔ امام شافعی کا نیا قول نقل کیا جاتا ہے کہ حمالہ بالنفس جائز نہیں ہے۔ داؤد ظاہری کا بھی یہی موقف ہے۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے کہ

مَعَاذَ اللّٰهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ (یوسف: ۷۹)

(پناہ بخدا دوسرے کسی شخص کو ہم کیسے رکھ سکتے ہیں سوائے اس کے جس کے پاس ہم نے اپنا مال پایا ہے۔)

مزید برآں یہ نفس کی کفالت وضمانت ہے اور حدود میں کفالت کے مشابہ ہے۔

کفالہ بالنفس کو جائز قرار دینے والوں کی دلیل حدیث نبوی کا عموم ہے۔

الزَّعِيمُ غَارِمٌ

(کفیل تاوان ادا کرے گا۔)

یہ فقہا تبصرہ کرتے ہیں کہ اس میں عوام کا مفاد کارفرما ہے اور یہ صدر اول سے منقول ہے۔

حکم لازم کے سلسلہ میں نفسی کفالت کے قائل تمام فقہا متفق ہیں کہ کفیل بنانے والے کا اگر انتقال ہو جائے تو خود کفیل پر کچھ لازم نہیں آتا۔ بعض فقہا سے لازم ہونے کا قول منقول ہے۔ ابن القاسم نے موجود ہوتے ہوئے اور بحالت غائب انتقال کرنے میں فرق کیا ہے۔ اگر موجودگی میں اس کا انتقال ہوا ہے تو کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر غائب ہونے کی حالت میں وہ فوت ہوا ہے تو بحث طلب ہے اگر دونوں شہروں کے درمیان مسافت اتنی ہے کہ وقت متعین میں کفیل اصل ذِمّہ دار کو حاضر کر سکتا تھا اور یہ دو دنوں سے تین دنوں کی مسافت ہے، مگر اس نے کوتاہی کی تو کفیل تاوان ادا کرے گا ورنہ وہ ضامن نہ ہوگا۔

اگر اصل ذِمّہ دار غائب ہو جائے تو کفیل بالوجہ پر کیا لازم آئے گا؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ تین اقوال اس سلسلہ میں وارد ہیں: پہلا قول ہے کہ کفیل پر لازم ہے کہ اسے حاضر کرے ورنہ خود ضامن ہو۔ یہ امام مالک، ان کے اصحاب اور اہل مدینہ کا قول ہے۔

دوسرا قول ہے کہ کفیل کو قید کر لیا جائے تو آنکہ وہ اصل ذِمّہ دار کو حاضر کرے یا اس کی موت کا علم ہو جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور اہل عراق کا قول ہے۔ تیسرا قول ہے کہ کفیل پر صرف یہ لازم ہے کہ وہ اسے حاضر کر دے جبکہ اس کا مقام معلوم ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل ذِمّہ دار کو حاضر کرنے کا مکلّف وہ اسی وقت ہے جبکہ اسے حاضر کرنے پر قدرت ہو۔ اگر تقاضا کرنے والا مدعی ہو کہ کفیل اس کے مقام سے واقف ہے اور خود کفیل اس کا انکار کرے تو تقاضا کرنے والا اس کی وضاحت کرنے کا مکلّف ہوگا۔ فقہا کہتے ہیں کہ کفیل کو اسی وقت گرفتار کیا جائے گا جبکہ اصل ذِمّہ دار کا مقام معلوم ہو، اس صورت میں اسے حاضر کرنے کا وہ مکلّف ہوگا۔ ابوعبید القاسم بن سلام نے فقہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں اس قول کو ایک گروہ کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے قول مختار مانا ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے صاحب حق کا ضامن ہونا منظور کیا ہے تو اس کے غائب ہونے کی صورت میں اس پر ضمانت ہوگی۔ بسا اوقات حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے بھی یہ لوگ استدلال کرتے ہیں کہ ''ایک شخص نے اپنے قرضہ دار سے کہا کہ وہ اس کا مال ادا کر دے یا اسے کوئی کفیل دے دے۔ وہ دونوں میں سے کسی پر قادر نہ تھا چنانچہ اس نے نبی ﷺ کی عدالت میں اپنا مقدمہ پیش کیا۔ چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس کی ضمانت لی پھر اس کا مال اسے ادا کیا۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ مطلق کفالہ کا تاوان ہے۔

علما عراق کہتے ہیں کہ اس پر اسی چیز کو حاضر کرنا واجب ہے جس کی اس نے کفالت لی ہے اور وہ نفس ہے۔ اب اس کفالت کو مال تک متعدی کرنا کیسے درست ہوگا الا یہ کہ اس نے خود ہی اپنے اوپر شرط قائم کر لی ہو۔ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے

المُؤ مِنُونَ عِندَ شُروطِهِمْ

(مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔)

اب کفیل پر لازم ہے کہ صاحب معاملہ کو حاضر کرے یا گرفتار ہونے کے لیے تیار ہو جائے جس طرح وہ مال کا ضامن ہوتا تو اس کی ذِمّہ داری ہوتی کہ مال حاضر کرے یا گرفتار ہو، اسی طرح نفس کی ضمانت کا معاملہ بھی ہے۔

فریق ثالث کی دلیل ہے کہ صاحب معاملہ کو حاضر کرنا کفیل پر اسی وقت لازم ہوگا جبکہ یہ عملاً ممکن ہو اور اس صورت میں حاضر نہ کرنے پر اسے گرفتار کر لیا جائے اور اگر یہ معلوم ہو کہ اسے حاضر کرنا ناممکن ہے تو اس پر حاضر کرنا واجب نہ ہوگا جس طرح کہ فوت ہو جانے کی صورت میں اُسے حاضر کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جو شخص نفس کا کفیل بنتا ہے اور مال کا تاوان دیتا ہے تو وہ فریبی ہونے سے زیادہ فریب خوردہ قرار پاتا ہے۔

اگر نفس کی کفالت کی شرط رکھ دے اور مال کی نفی کر دے اور شرط میں اس کی پوری صراحت کر دے تو امام مالک کے نزدیک مال اس پر لازم نہ ہوگا اور میرے خیال میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ پھر شرط کے خلاف اس پر لازم کیا جائے گا۔ یہ نفسی ضمانت کے احکام ہیں۔

مالی ضمانت کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ ضمانت کردہ شخص اگر معدوم ہو جائے یا غائب ہو جائے تو ضامن تاوان ادا کرے گا۔ البتہ اس میں علماء کا اختلاف ہے جبکہ ضامن اور ضمانت کردہ دونوں موجود ہوں اور دونوں خوش حال ہوں۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، ان دونوں کے اصحاب، ثوری، اوزاعی، اسحٰق اور امام احمد سب کہتے ہیں تقاضا کرنے والے کو حق ہے کہ جو چاہے کفیل یا کفالت کردہ سے لے لے۔ امام مالک کا ایک قول ہے کہ کفالت کردہ شخص کی موجودگی میں اسے کفیل سے کچھ لینے کا حق نہیں ہے۔ ان کا دوسرا قول جمہور کی تائید میں ہے۔

ابوثور کہتے ہیں: حمالہ اور کفالہ ایک ہیں جس نے کسی آدمی کی جانب سے مال کی ضمانت لی وہ اسی پر لازم ہے اور ضامن بنانے والا بری الذمہ ہے۔ ایک ہی مال کو دو آدمیوں پر لازم کرنا جائز نہیں ہے۔ ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کا بھی یہی موقف ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ تقاضا کرنے والے کے لیے ضامن سے تقاضا کرنا جائز ہے خواہ ضامن بنانے والا غائب ہو یا حاضر، خوشحال ہو یا تنگ دست، وہ حدیث قبیصہ بن المخارق سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں میں نے ایک ضمانت لی۔ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا

نُخرِجُهَا عنکَ مِنْ إبِلِ الصَّدقَةِ یاقَبِیصَةُ إنّ المسْلَة لاتَحِلُّ إلاّفِي ثَلاثٍ وَ ذَکَرَ رَجلاً تَحملَّ حَمَالةَ رجلٍ حتّیٰ یُؤدِّیَهَا

(اے قبیصہ ہم صدقہ کے اونٹوں کو دے کر ضمانت تمہارے اوپر سے اتار دیں گے۔ یہ مسئلہ جائز نہیں ہے مگر تین طرح کے حالات میں پھر آپ نے ایک اُس آدمی کا تذکرہ کیا جس نے کسی کی ضمانت لی ہو تا آنکہ اسے ادا کردے۔)

اس میں استدلال کی صورت یہ ہے کہ نبی ﷺ نے کفیل کے لیے مسئلہ کو مباح کردیا مگر کفالت کردہ شخص کی کوئی رعایت نہیں کی۔ کفالہ کے محل ومقام کے بارے میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ وہ مال ہے کیوں کہ اللہ کے رسول کا فرمان ہے

الزّعیمُ غارِمٌ

(کفیل تاوان ادا کرے گا۔)

یہاں مال اور نفس دونوں کی کفالت وضمانت مراد ہے خواہ مال کا تعلق مال ہی کی جہت سے ہو یا حدود کی جہت سے جیسے قتل خطا میں یا قتل عمد میں صلح کی صورت میں یا اُس چوری میں جس میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا یعنی نصاب سے کم تر مال کی چوری میں جو مال واجب ٹھہرتا ہے۔ امام ابوحنیفہ سے حدود وقصاص میں کفالہ کے جواز کا قول منقول ہے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ حدود میں نہیں بلکہ قصاص میں کفالۂ نفسی جائز ہے۔

کفالۂ مالی کے وجوب یعنی کفیل سے اس کے مطالبہ کے وجوب کا وقت تمام علماء کے اجماع سے وہ ہے جبکہ کفالت کردہ پر حق ثابت ہو جائے خواہ اعتراف کے ذریعہ خواہ ثبوت کے ذریعہ۔ کفالۂ نفسی کے وقت وجوب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ اثبات حق سے پہلے لازم ہے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اثبات حق سے پہلے کسی بھی شکل صورت میں کفالۂ نفسی لازم نہیں ہے، یہ قاضی شریح اور شعبی کا قول ہے۔ سحنون مالکی بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ ایک دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اثبات حق پر کفیل نفسی سے مواخذہ واجب ہے۔ ان کے درمیان اختلاف اس امر میں ہوا کہ یہ کب لازم ہے اور کتنی مدت تک لازم ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر اس نے قوی مشابہت پیش کردی جیسے ایک گواہ حاضر کردیا تو اسے کفیل نفسی دینا لازم ہوگا تا آنکہ اس کا حق واضح ہو جائے ورنہ اسے کفیل کو دینا لازم نہ ہوگا سوائے اس کے کہ شہر میں موجود کسی ثبوت کا تذکرہ کرے اور وہ پانچویں دن سے جمعہ تک اسے ایک کفیل دے، یہ ابن القاسم مالکی کا قول ہے۔

اہل عراق کہتے ہیں کہ ثبوت حق سے پہلے ان پر کوئی ضامن دینا واجب نہ ہوگا الا یہ کہ وہ شہر میں موجود کسی ثبوت کا دعویدار ہو جیسا کہ ابن القاسم کا قول ہے۔ مگر انہوں نے اس میں تین دنوں کی حد بندی کردی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی مشابہ دلیل پیش کردی تو اس پر ایک ضامن کی فراہمی لازم ہوگی تا آنکہ وہ اپنے دعویٰ کو ثابت کرے یا وہ باطل ہو جائے۔ ان فقہا نے

اس آدمی کے درمیان اور اس آدمی کے درمیان کسی فرق و امتیاز کا انکار کیا ہے جو موجود اور غائب ثبوت کا دعویدار ہو، وہ کہتے ہیں کہ کسی کفیل کو کسی پر لازم نہ کیا جائے گا مگر ثبوت کے ساتھ، اور یہ دعویٰ کی صداقت ثابت ہونے اور اس کے باطل ہونے تک ہے۔

اس اختلاف کا سبب فریقین کے درمیان وجہ انصاف کا تعارض ہے جب محض دعویٰ کی بنیاد پر اس پر کسی ضامن کا مواخذہ نہ ہوگا تو اس کے روپوش ہو جانے کا خطرہ ٹل نہیں سکتا اور طالب حق زحمت میں مبتلا ہو جائے گا۔ اور اگر اس کا مواخذہ کیا جائے تو دعویٰ کے باطل ہونے کا خدشہ موجود ہے اور فریق مخالف زحمت میں پڑ جائے گا، اسی لیے بعض لوگوں نے حاضر اور غائب ثبوت کے درمیان فرق کیا ہے۔

عراک بن مالک سے مروی ہے کہ کچھ اعرابی آئے جن کے ساتھ سواری کے اونٹ تھے۔ ان کے ساتھ دو آدمی اور مل گئے اور ان کے ساتھ رات گزاری صبح ہوئی تو معلوم ہوا کہ ان کے فلاں فلاں اونٹ غائب ہیں۔ چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے اُن دونوں میں سے ایک آدمی کو حکم دیا کہ جاؤ اور اونٹوں کو تلاش کرو اور دوسرے کو گرفتار کر لیا۔ تھوڑی دیر میں وہ کھو جانے والے اونٹوں کو لے کر آ گیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے اس قیدی سے کہا میرے لیے مغفرت کی دعا کرو۔ اس نے کہا اللہ نے آپؐ کی مغفرت کر دی۔ آپؐ نے فرمایا تمہیں بھی اللہ معاف کرے اور اپنی راہ میں تمہیں شہادت سے نوازے۔'' اس حدیث کی تخریج ابوعبید نے فقہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: بعض علماء نے اس حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ رسول اللہ کی جانب سے گرفتاری تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے اس مفہوم سے کوئی خوشی نہیں ہوئی کیوں کہ دعویٰ کی بنیاد پر کسی کو گرفتار نہیں کیا جا سکتا۔ میرے نزدیک اس حدیث کا تعلق باب الکفالہ میں اُس حق سے ہے جو واجب نہیں ہوا کیوں کہ ان دونوں افراد کی کا ان کے ہمراہ رہنے کی بنا پر یہاں محض شبہ تھا۔

جس کی طرف سے کفالت لی جائے (مضمون) اُس کی اصناف کے بارے میں کوئی مشہور اختلاف نہیں ہے البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ میت پر اگر کوئی قرض رہ گیا ہے اور اس نے اس کی ادائیگی کے لیے ترکہ نہیں چھوڑا ہے۔ تو اس کی ضمانت کے متعلق کیا حکم ہے؟ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے استدلال کی جہت یہ ہے کہ ضمانت کسی معدوم سے بالکل تعلق نہیں رکھتی۔ مفلس کا معاملہ یہ نہیں ہے۔ میت پر ضمانت کو لازم قرار دینے والے اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ'' نبی ﷺ صدر اسلام میں اس شخص کی نماز جنازہ نہیں پڑھاتے تھے جس پر قرض واجب ہوتا تھا تا آنکہ اس کی ضمانت لے لی جاتی'' جمہور کے نزدیک قیدی اور غائب کی کفالہ درست ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

کفالہ کی شرائط کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کفالت کردہ کی جانب سے کفیل یا ضامن پر ادائیگی کی شرط یہ ہے کہ ضمانت اس کی اجازت سے طے کی گئی ہو۔ امام مالک اس شرط کو صحیح نہیں مانتے۔ امام شافعی کے نزدیک مجہول کی کفالہ جائز نہیں ہے اور نہ وہ حق جائز ہے جو بعد میں واجب نہ ہو جبکہ امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک یہ سب لازم اور جائز ہیں۔

کن چیزوں میں مالی کفالہ جائز ہے اور کن چیزوں میں جائز نہیں ہے؟ امام مالک کے نزدیک یہ کفالہ ہر اس مال میں جائز ہے جو بطور ذِمّہ ثابت ہو سوائے مکاتبت کے اور اس مال کے جس میں تاخیر جائز نہیں ہے اور اس مال کے جو بتدریج ختم ہوتا جاتا ہے جیسے بیویوں کا نفقہ وغیرہ

کتاب الحوالۃ

حوالہ ایک صحیح مالی معاملہ ہے جو قرض کے بدلے قرض کے ممنوع حکم سے مستثنیٰ ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَطْلُ الغنِيِّ ظُلْمٌ وَإِذَا أُحِيلَ أحدُ كمُ علىٰ غَنِيٍّ فَليسْتَحِلْ

(مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔ جب تم میں سے کوئی قرض کو کسی مالدار کے حوالہ کرے تو وہ اسے حلال سمجھے۔)

اس میں بحث اس کی شرائط اور اس کے حکم کے بارے میں ہے۔ شرائط میں مُحال (جس کا قرض حوالہ کیا جائے) اور محال علیہ (قرض جس دوسرے غریم کے حوالہ کیا جائے) کی رضامندی کا اعتبار کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے مُحال (غریم اول) کی رضامندی کا اعتبار کیا ہے اور مُحال علیہ (غریم ثانی) کی رضامندی کا اعتبار نہیں کیا ہے یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ بعض فقہا نے دونوں کی بیک وقت رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے۔ بعض فقہا ایسے ہیں جو مُحال کی رضامندی کی پروا نہیں کرتے بلکہ مُحال علیہ کی رضامندی کو معتبر تصور کرتے ہیں یہ مسلک مالکی کی ضد ہے اور داؤد کا مسلک ہے۔

جن فقہا نے یہ سمجھا کہ یہ معاملہ ہے انہوں نے صنفین کی رضامندی کا اعتبار کیا ہے اور جن کے نزدیک مُحال علیہ کا مقام مُحال کے مقابلہ میں وہ ہے جو اس کا مقام مُحیل (حوالہ کرنے والا) کے مقابلہ میں ہے انہوں نے مُحال علیہ کی رضامندی کو محال کے ساتھ ضروری نہیں سمجھا ہے جس طرح وہ اس کی رضامندی مُحیل کے ساتھ ضروری نہیں تصور کرتے جبکہ وہ اپنا حق طلب کرے اور اس نے کسی کو حوالہ نہ کیا ہو۔ داؤد ظاہری کی دلیل حدیث نبوی کا ظاہری مفہوم ہے:

وَإِذَا أُحِيلَ أحدُ كمُم علىٰ مَلِئٍ فَلْيَتْبَعُ

(اگر تم میں سے کسی کو خوشحالی کی حالت میں قرض حوالہ کیا جائے تو اسے تسلیم کرلے۔)

یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ مُحال علیہ اصل پر باقی رہا یعنی اس کی رضامندی کا اعتبار شرط ہے۔

متفقہ شرائط میں یہ بھی ہے کہ مُحال علیہ (غریم ثانی) پر جو قرض واجب ہو رہا ہے وہ مُحال (غریم اول) پر واجب کی جنس سے ہو اور مقدار اور صفت دونوں میں مشابہ ہو۔ ان میں سے بعض فقہا نے صرف سونا اور درہم میں اس کی اجازت دی ہے اور گیہوں میں حوالہ کو ممنوع قرار دیا ہے۔ اسے ممنوع قرار دینے والے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ممانعت گیہوں کی اس فروخت سے متعلق ہے، جو مکمل طور سے وصول نہ ہوا ہو۔ کیوں کہ یہاں صورت یہ ہوگی کہ غریم اول پر واجب گیہوں کو اس گیہوں کے عوض فروخت کر رہا ہے جو اس کے اوپر واجب ہے، جبکہ اس نے غریم سے گیہوں وصول نہیں کیا ہے۔ امام مالک اسے جائز مانتے ہیں جبکہ دونوں گیہوں اس طرح سے قرض ہوں کہ مُحال کا قرض فوری ہوا گر ان میں سے کسی کا قرض سلم ہے تو وہ اسے جائز نہیں مانتے الا یہ کہ دونوں قرض فوری واجب الادا ہوں۔

ابن القاسم وغیرہ اصحاب مالک کے نزدیک یہ جائز ہے جبکہ حوالہ کا قرض فوری ہو۔ امام شافعی اس میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے کیوں کہ اس کا معاملہ قرض کے طلب گار کی ضمانت میں بیع کی مانند ہے۔ امام مالک نے قرض میں رخصت اس لیے دی ہے کیوں کہ ان کے نزدیک قرض کی وصولی سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ نے گیہوں میں حوالہ کو جائز تسلیم کیا ہے۔ اسے درہم کے

مشابہ قرار دیا ہے اور درہم کے حوالہ کی طرح اسے بھی اصول سے خارج اور مستثنیٰ مانا ہے۔ مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ اصول سے الگ جو شاذ معاملات ہیں کیا اُن پر قیاس کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ اصول فقہ میں مشہور ہے۔

امام مالک کے نزدیک حوالہ کی تین شرطیں ہیں: ایک یہ کہ مُحال کا قرض فوری ہو۔ یعنی مدت ادائیگی متعین ہو ورنہ قرض کے بدلے قرض کا اصول لاگو ہوگا۔ دوسری یہ کہ مُحال کا قرض مُحال علیہ کے قرض کی مقدار اور صفت میں مثل ہو کیوں کہ اگر مقدار یا صفت میں سے کسی میں بھی اختلاف ہوا تو وہ بیع شمار ہوگی، حوالہ نہ ہوگا۔ اور رخصت کے باب سے نکل کر بیع کے باب میں داخل ہو جائے گا اور جب بیع کے باب میں داخل ہوگا تو اس پر قرض کے بدلے قرض کا اطلاق ہوگا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ قرض گیہوں کا نہ ہو اور سلم نہ ہو یا ان میں سے کوئی ایک نہ ہو اور مسلک ابن القاسم کے مطابق جس قرض کا حوالہ مطلوب ہے وہ ادائیگی میں فوری نہ ہو۔ اگر دونوں طعام سلم کے ہیں تو ان میں سے کسی ایک کا بھی حوالہ جائز نہیں ہے خواہ مدت ادائیگی آ چکی ہو یا نہ آئی ہو یا ایک کی مدت آ چکی ہو اور دوسرے کی مدت نہ آئی ہو کیوں کہ جیسا کہ ہم نے کہا کہ اس میں وصولی سے پہلے طعام کی فروخت لازم آ جائے گی۔ البتہ اشہب کہتے ہیں کہ اگر دونوں کا راس المال مساوی ہے تو حوالہ جائز ہے اور یہ ولا شمار ہوگا۔ ابن القاسم اس کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اس کا معاملہ اس قرض کی طرح ہے جو فوری ہو اور دونوں میں اختلاف ہو اور حوالہ کردہ قرض میں مُحال کا مقام مُحیل (حوالہ کرنے والا) کی طرح ہے اور جس قرض کے بدلہ میں حوالہ کیا ہے اس میں مُحال کا مقام اسی کا مقام ہے اور یہ اُن چیزوں میں ہے جن میں وہ اس کا بدل لینا چاہتا ہے یا اسے دوسروں سے اپنے لیے خریدنا چاہتا ہے۔ یعنی اُس کے لیے اس میں وہی جائز ہے جو اس کے لیے حوالہ کرنے والے کے ساتھ جائز ہے اور جو حوالہ کرنے والے کے لیے مُحال علیہ کے ساتھ جائز ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی کا طعام سلم قرض ہے اور اس میں وہ طعام کا حوالہ کرنا چاہتا ہے یا قرض کے طعام میں وہ طعام سلم کا حوالہ کرنا چاہتا ہے تو اس پر قابض ہونے سے پہلے اسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر اس نے طعام سلم میں طعام قرض کا حوالہ کیا تو اس کا مقام حوالہ کرنے والے کا ہوگا کہ غریم پر جو واجب تھا اس پر قابض ہونے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہ ہوگا کیوں کہ یہ بیع کا طعام ہے اور اگر اس نے طعام قرض میں طعام سلم کا حوالہ کیا ہے تو مُحال علیہ کے مقابلہ میں مُحیل کا مقام اسے حاصل ہوگا۔ یعنی جس طرح غریم مُحیل پر واجب طعام وہ قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہیں کرسکتا اسی طرح حوالہ کردہ طعام کو وہ فروخت نہیں کرسکتا اگرچہ وہ قرض کا ہو۔ یہ سب مسلک مالکی کے مسائل ہیں۔ ان تفریقوں کے جو دلائل ہیں وہ کمزور ہیں۔

حوالہ کے احکام کے بارے میں جمہور علماء کہتے ہیں کہ حوالہ حمالہ کی ضد ہے۔ اگر مُحال علیہ مفلس ہو جائے تو صاحب قرض حوالہ کرنے والے کو کچھ واپس نہ کرے گا۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کہتے ہیں الا یہ کہ حوالہ کرنے والے نے فریب کیا ہو اور کسی معدوم کے بدلے میں حوالہ کر دیا ہو۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ صاحب قرض حوالہ کرنے والے کو واپس کرے گا جبکہ مُحال علیہ مفلسی کی حالت میں مر جائے یا حوالہ کا انکار کر دے اگرچہ اس کے پاس ثبوت نہ ہو۔ شریح، عثمان البتی اور ایک گروہ کی یہی رائے ہے۔ اختلاف کا سبب حوالہ اور حمالہ میں مشابہت ہے۔

کتابُ الوکالة

اس میں تین ابواب ہیں:

باب(۱) ارکان وکالہ یعنی کن چیزوں میں وکالہ ہوتی ہے اور کس کی جانب سے وکالہ جائز ہے

باب(۲) احکام وکالت

باب(۳) موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف

باب ۔ا

ارکان وکالت

پہلا رکن: موکل

فقہا کا اتفاق ہے کہ اپنے معاملات کے مالک غائب، مریض اور عورت کے لیے اپنا کوئی وکیل بنانا جائز ہے البتہ صحت مند مقیم مرد کے حقِ توکیل کے بارے میں اختلاف ہے۔امام مالک کہتے ہیں کہ صحت مند موجود مرد کا اپنا وکیل بنانا جائز ہے۔امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ موجود صحت مند مرد کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے نہ عورت وکیل بنا سکتی ہے الا یہ کہ وہ بہت جری ہو جن فقہا نے یہ رائے قائم کی کہ اصولی طور پر کسی شخص کا فعل دوسرے کے فعل کی قائم مقامی نہیں کرسکتا الا یہ کہ وہ ناگزیر ہو جائے اور اس پر اجماع قائم ہو، اُن کے نزدیک ایسے شخص کی قائم مقامی جائز نہیں ہے جس کی قائم مقامی میں اختلاف ہو۔جس فقہا نے جواز کو اصل مانا ہے اُن کی رائے ہے کہ وکالت ہر چیز میں جائز ہے الا یہ کہ اس کے صحیح نہ ہونے پر اجماع ہو جیسے عبادات اور اس کی قبیل کی چیزوں میں وکالت درست نہیں ہے۔

دوسرا رکن: وکیل

اس میں شرط یہ ہے کہ جس چیز میں اُسے وکیل بنایا گیا ہے اس میں تصرف شرع میں ممنوع نہ ہو چنانچہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک بچہ، مجنون اور عورت کو عقد نکاح میں وکیل بنانا درست نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک یہ وکالت بالواسطہ درست ہے نہ براہ راست۔یعنی وہ کسی شخص کو اس مقصد کے لیے وکیل نہیں بنا سکتی کہ وہ عقد نکاح میں ولی بن جائے۔امام مالک مرد کے واسطہ سے اس وکالت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

تیسرا رکن: مقام وکالت

وکالت کے محل ومقام کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ قائم مقامی قبول کرسکے جیسی بیع، حوالہ، ضمان اور تمام امور معاہدہ وفسخ، شرکت، وکالت، مبادلہ، مساقات، رشوت کاری، طلاق، نکاح، خلع اور صلح کے معاملات میں وکالت درست ہے۔بدنی عبادات میں وکالت جائز نہیں ہے البتہ مالی عبادتوں میں جیسے صدقہ زکوٰۃ اور حج میں وکالت جائز ہے باہمی جھگڑوں میں اقرار وانکار کے لیے وکالت امام مالک کے نزدیک جائز ہے۔امام شافعی کے ایک قول کے مطابق ان جھگڑوں میں صرف اقرار کے لیے وکالت درست ہے۔انہوں نے اس وکالت کو گواہی اور قسم کے مشابہ قرار دیا ہے۔امام مالک کے نزدیک تعزیرات کی تکمیل کے لیے وکالت جائز ہے۔امام شافعی کے موجودگی کی حالت میں دو اقوال ہیں۔جن فقہا نے اقرار کی صورت میں وکالت کو جائز قرار دیا ہے، اُن کے درمیان جھگڑوں میں

مطلق وکالت کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس میں اقرار شامل ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک مطلق وکالت میں اقرار شامل نہیں ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شامل ہے۔

چوتھا رکن: اقسام وکالت

وکالت وہ معاہدہ ہے جو دوسرے تمام معاہدوں کی طرح ایجاب وقبول سے لازم ہو جاتا ہے۔ یہ واجب معاہدہ نہیں بلکہ جائز معاہدہ ہے جیسا کہ اس معاہدہ کے احکام میں واضح کریں گے۔ امام مالک کے نزدیک اس معاہدہ کی دو قسمیں ہیں: عام اور خاص، عام معاہدہ وہ ہے جو عمومی وکالت نامہ سے واقع ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی تعیین نہیں ہوتی۔ اگر کوئی فعل متعین ہو گیا تو تعمیم کا فائدہ اسے حاصل نہ ہوگا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ تعمیم والی وکالت جائز نہیں ہے کیوں کہ اس میں فریب ہے۔ وکالت وہی درست ہے جو متعین، مشخص اور منصوص ہو۔ زیادہ قابل قیاس یہی رائے ہے کیوں کہ اصولی طور پر یہ ممنوع ہے الا یہ کہ اس پر اجماع موجود ہو۔

باب ۔۲

احکام وکالت

احکام کی دونوعیتیں ہیں: ایک تو اس معاہدہ کے احکام ہیں اور دوسرے وکیل کے فعل کے احکام ہیں۔ اس عقد کے احکام جیسا کہ پہلے واضح کیا گیا، لازم نہیں ہیں۔ تمام فقہا کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ جب چاہے چھوڑ دے۔ البتہ امام ابوحنیفہ مؤکل کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں۔ البتہ مؤکل جب چاہے وکیل کو معزول کرسکتا ہے الا یہ کہ کسی جھگڑے کی وکالت کا معاملہ درپیش ہو۔ اصبغ کہتے ہیں کہ جھگڑے میں بھی اسے وکیل کو معزول کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ ثالثی تکمیل کے قریب نہ پہونچ گئی ہو۔ وکیل کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس مقام پر وہ دست بردار ہو جہاں مؤکل بھی اسے معزول نہیں کرسکتا۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس عقد کے واقع ہونے کے لیے فریق مخالف کی موجودگی کی شرط نہیں ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اسے شرط قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک کے نزدیک حاکم کے ہاں اس عقد کے ثابت ہونے کے لیے فریق مخالف کی موجودگی کی شرط نہیں ہے اور امام شافعی اسے شرط مانتے ہیں۔

اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مؤکل کے مرنے سے وکالت فسخ ہو جاتی ہے یا نہیں۔ دونوں اقوال موجود ہیں۔ اور اگر موکل کے مرنے سے وکالت فسخ ہو جاتی ہے جس طرح معزول کر دینے سے فسخ ہو جاتی ہے تو اس میں بھی اختلاف ہے کہ وکیل کب معزول ہوگا اور وکالت کب فسخ ہوگی، مسلک مالکی میں تین اقوال ملتے ہیں:

ایک قول کے مطابق تمام کے حق میں وکالت موت اور معزولی سے فسخ ہو جاتی ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ہر ایک کے حق میں محض علم سے وکالت فسخ ہو جاتی ہے۔ جس شخص کے علم میں آ گیا اُس کے حق میں وکالت فسخ ہوگئی اور جسے معلوم نہیں ہو سکا، اُس کے حق میں وکالت فسخ نہیں ہوئی۔ تیسرا قول ہے کہ محض وکیل کے علم سے مؤکل کے حق میں بھی وکالت فسخ ہو جائے گی خواہ اسے علم نہ ہوا ہو لیکن وکیل کے حق میں یہ وکالت عامل کے علم سے فسخ نہ ہوگی جبکہ وکیل کو علم نہ ہو لیکن معزولی کا علم ہونے کے بعد اگر کسی نے اس کے حوالہ کوئی چیز کی تو وہی اس کا ضامن ہوگا کیوں کہ اس نے ایسے شخص سے معاملہ کیا ہے جس کے اب وکیل نہ ہونے کا اسے علم ہے۔

احکام وکیل کے سلسلہ میں چند مسائل مشہور ہیں:

ایک مسئلہ یہ ہے کہ کسی چیز کو فروخت کرنے کا اسے وکیل بنایا گیا ہے تو کیا وہ خود اپنے لیے اسے خرید سکتا ہے؟ امام مالک کے نزدیک خرید سکتا ہے۔ ایک قول آپ سے ناجائز ہونے کا بھی منقول ہے۔ امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے۔ امام مالک کے نزدیک اسی طرح باپ اور وصی کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ وکیل کو بیع کا مطلق وکیل بنایا ہے تو امام مالک کے نزدیک وہ اسے ملکی سکے کے عوض مثل قیمت ہی سے بیع کر سکتا ہے۔ اگر اسے ادھار بیچ دیا، یا ملکی سکہ کی رعایت نہ رکھی یا مثل قیمت کی پابندی نہیں کی تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اُن کے نزدیک یہی صورت

خریدنے میں بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے بیچنے اور کسی متعین چیز کو خریدنے میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مثل قیمت کے بغیر یا ادھار فروخت کرسکتا ہے لیکن اگر کسی متعین غلام کو خریدنے کے لیے اسے وکیل بنایا گیا ہے تو ضروری ہے کہ مثل قیمت نقد کے ذریعہ ہی خریدے۔ ممکن ہے کہ وکالت میں تفریق کا یہ حکم امام ابوحنیفہ نے کسی متعین چیز کو خریدنے سے مشابہت کی بنا پر دیا ہو۔ کیوں کہ اُن کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح کوئی شخص مفاد کا خیال کر کے کبھی مثل قیمت سے کم میں یا ادھار فروخت کر دیتا ہے تو اسی طرح وکیل کا حکم ہے کیوں کہ وکیل کو انہوں نے عام فروخت کنندہ کا قائم مقام قرار دیا ہے۔ مگر جمہور فقہا کا قول زیادہ واضح ہے۔ وکیل جس چیز میں ظلم کرے گا، اس کا ضامن وہی ہوگا۔ اُن فقہا کے نزدیک جو اسے ظالم سمجھتے ہیں۔ اگر وکیل نے کوئی چیز خریدی اور بتا دیا کہ خریداری موکّل کے لیے ہے تو موکّل کو منتقل ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ ملکیت پہلے وکیل کو منتقل ہوگی پھر موکّل کو اگر وکیل نے موکّل کا قرض ادا کر دیا ہے اور اس نے گواہ نہیں بنایا ہے، اور صاحب قرض واپسی سے منکر ہو گیا ہے تو وکیل ہی اس کا ضامن ہوگا۔

باب ۔۳

وکیل اور موکّل کے درمیان اختلاف

موکل کے ساتھ وکیل کا اختلاف بسا اوقات وکیل کے پاس جمع دولت کی بربادی میں ہوتا ہے اور کبھی موکّل کے حوالہ کردینے کی بابت ہوتا ہے کبھی فروخت کردہ کی قیمت کی مقدار میں یا متعین قیمت کے عوض خریدنے کے حکم کی موجودگی میں خریداری میں اختلاف ہوتا ہے، کبھی معاوضہ میں عطا کردہ قیمت کے بارے میں، کبھی قیمت کی حوالگی کے حکم کی تعیین میں اور کبھی ظلم کے دعویٰ کی بابت اختلاف ہوتا ہے۔

اگر دولت کی بربادی میں اختلاف ہو جائے اور وکیل مال کے ضائع ہونے کا دعویٰ کرے اور موکّل اسے تسلیم نہ کرے تو بات وکیل کی مانی جائے گی، اگر دلیل کی روشنی میں وہ قابض ثابت نہ ہو اور اگر وکیل نے موکّل کے قرض دار سے مال قبول کر لیا ہو اور قرض دار قرض کی ادائیگی کی گواہی نہ دے تو امام مالک کے نزدیک وکیل کے اقرار سے قرض دار بری الذمہ نہ ہوگا اور وہ دوسری بار قرض ادا کرے گا۔

کیا قرض دار وکیل کو قرض لوٹائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر دلیل کی موجودگی میں اس نے قبضہ کیا ہے تو وہ قرض دار بری الذمہ ہوگا اور وکیل پر کچھ لازم نہ آئے گا۔

اگر حوالگی میں دونوں میں اختلاف ہو گیا ہے اور وکیل مال حوالہ کردینے کا دعویٰ کرے اور موکّل اس سے انکار کرے تو ایک قول کے مطابق وکیل کی بات معتبر ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق موکّل مستند ٹھہرے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ دور ہو تو وکیل کی بات مستند ہوگی۔

قیمت کی وہ مقدار جس کے عوض خریداری کا حکم دیا ہے، اگر مختلف فیہ ہے تو ابن القاسم کہتے ہیں کہ اگر سامان کھو نہیں گیا ہے تو خریدار کی بات تسلیم کی جائے گی اور اگر سامان گم ہو گیا ہے تو وکیل کی بات مانی جائے گی۔ ایک قول کے مطابق دونوں حلف اٹھائیں گے اور بیع فسخ ہو جائے گی اور دونوں دست بردار ہو جائیں گے اگرچہ سامان قیمت کے عوض گم ہوا ہے۔

اور اگر یہ اختلاف اس قیمت کی مقدار میں ہے جس کا حکم بیع میں موکّل نے دیا ہے تو ابن القاسم کے نزدیک اس میں بات موکّل کی معتبر ہوگی کیوں کہ انہوں نے قیمت کی ادائیگی کو خریداری کی حالت میں سامان کے گم ہو جانے کا قائم مقام قرار دیا ہے۔

اگر دونوں میں اختلاف کی بنیاد وہ شخص ہے جس کو حوالہ کرنے کا اس نے حکم دیا ہے تو مسلک مالکی میں دو اقوال ہیں: مشہور قول یہ ہے کہ مامور کا قول معتبر ہے۔ ایک قول حکم دینے والے کے معتبر ہونے کا ہے۔

اگر وکیل کوئی اقدام کر بیٹھا ہے اور وہ ظلم ہے اور سمجھتا ہے کہ موکّل نے ہی اسے حکم دیا تھا تو مشہور قول کے مطابق موکّل کی بات معتبر ہوگی۔ ایک قول کے مطابق وکیل کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ اسے حکم موکّل نے دیا تھا اس لیے کہ اس اقدام کے لیے اُسے اس نے دیانتدار قرار دیا تھا۔

کتابُ اللُّقطۃِ

لُقطہ (گری پڑی چیزوں) پر بحث دو موضوعوں میں ہوگی:

پہلا موضوع: لُقطہ کے ارکان

دوسرا موضوع: لُقطہ کے احکام

پہلا موضوع

لُقطہ کے ارکان

لُقطہ کے ارکان تین ہیں: گری پڑی چیز اٹھانا، گری پڑی چیز اٹھانے والا فرد اور گری پڑی چیز۔

گری پڑی چیز کے سلسلہ میں علمانے اختلاف کیا ہے کہ اسے اٹھانا افضل ہے یا نہ اٹھانا؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اٹھانا افضل ہے کیوں کہ اپنے بھائی کے مال کی حفاظت کرنا مسلمان پر واجب ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور علما کی ایک جماعت اس کو مکروہ قرار دیتی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے اور امام احمد کی بھی یہی رائے ہے۔ اس کی دو وجہ ہیں۔ ایک تو اس روایت کی وجہ سے ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

ضَالَّةُ الْمُؤمنِ مِن حَرقِ النَّارِ

(مومن کی متاع گم شدہ آگ کا ایندھن ہے۔)

دوسری وجہ اس میں ایک واجب کی ادائیگی میں کوتاہی کا اندیشہ ہے اور وہ واجب ہے، سامان کی تشہیر کرانا اور اس میں کوئی کمی نہ ہونے دینا۔

گری پڑی چیز کو اٹھانے کی حمایت کرنے والے علمانے حدیث کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ گری پڑی چیز اٹھانے کی ممانعت استفادہ کرنے کی وجہ سے ہے اس کی تشہیر کرانے کی وجہ سے نہیں۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ایسی چیزوں کو اٹھانا واجب ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ اختلاف اُس صورت میں ہے جبکہ لُقطہ محفوظ افراد کے مابین ملے اور امام وقت عادل ہو۔ یہ علماء کہتے ہیں کہ اگر غیر محفوظ اور مشکوک افراد سے سابقہ ہو اور امام عادل ہو تو اسے اٹھالینا واجب ہے۔ اور اگر افراد تو محفوظ ہوں مگر امام ظالم ہو تو اسے نہ اٹھانا افضل ہے اور اگر افراد غیر محفوظ ہوں اور امام عادل نہ ہو تو معاملہ اختیاری ہے۔ ایسی صورت میں سلامتی اور حفاظت کے تعلق سے ظن غالب پر آدمی عمل کرے۔ یہ تمام مباحث حاجی کے لُقطہ کو چھوڑ کر دوسرے سامانوں سے متعلق ہیں۔ حاجی کا لُقطہ نہ اٹھانے پر اجماع ہے کیوں کہ نبی ﷺ نے حاجی کا سامان اٹھانے سے منع کر دیا ہے۔ مکہ شہر کے لُقطہ کا بھی یہی حکم ہے صرف تشہیر کرانے والے کو اسے اٹھانے کی اجازت ہے کیوں کہ اس سیاق میں نص موجود ہے۔ اس سلسلہ میں مروی دو طرح کے الفاظ ہیں:

لاتُرفع لُقطَتُها إلاّ لمنُشدٍ

(مکہ شہر کا لُقطہ نہ اٹھایا جائے مگر تشہیر کرانے والے کے لیے۔)

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

لایَرفعُ لُقطَتها إلاّمَنُشِد"

(وہاں کا لُقطہ نہ اٹھائے مگر تشہیر کرانے والا۔)

مفہوم دونوں روایات کا ایک ہے وہ یہ کہ وہی شخص مکہ میں لُقطہ اٹھائے جو اس کی تشہیر و اعلان کرا سکے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ان دونوں لقطوں کی ہمیشہ تشہیر کرائی جائے گی۔

لُقطہ اٹھانے کا حق ہر بالغ آزاد مسلمان کو ہے کیوں کہ لُقطہ ایک ولایت ہے۔ امام شافعی سے کافر کے لُقطہ اٹھانے کے جواز میں ایک اختلافی قول منقول ہے۔ ابو حامد کہتے ہیں کہ دارالاسلام میں اس کا جائز ہونا صحیح تر قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ غلام اور فاسق کی اہلیت کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ممانعت کی وجہ ولایت کا حق دار نہ ہونا ہے اور جواز کی وجہ لُقطہ والی احادیث کا عام ہونا ہے۔

مال لُقطہ میں مسلمان کا ہر وہ مال شامل ہے جس کی بربادی کا اندیشہ ہو خواہ وہ بھری پری آبادی میں ہو یا مختلف معاملہ ہو اور حیوانات و جمادات سب اس میں یکساں ہیں البتہ اونٹ کے مستثنیٰ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ لُقطہ کے سلسلہ میں اصل یزید بن خالد الجہنیؓ کی حدیث ہے جو متفق علیہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''ایک شخص رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے لُقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا:

اِعرِفْ عفا صَهاو و كاءَ هاثمّ عَرِّفْهَا سنةَ فإنْ جآء صَاحِبُها وإلاّ فَشأنُكَ بِهَا

(اس کے برتن اور ڈاٹ کو پہچان لو پھر سال بھر اس کی تشہیر کرو اگر اس کا مالک آ جائے تو ٹھیک ہے ورنہ تم جس طرح چاہو اسے استعمال کرو۔)

اس نے پوچھا: اے اللہ کے رسول گم شدہ بکری کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا ''وہ تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیئے کی ہے'' اس نے پوچھا: اور گم شدہ اونٹ؟ آپؐ نے فرمایا:

مالَكَ ولهَا معهَاسِقَاؤهَاوحذِاؤُ هَاتَرِدُالمَاءَ وتَأكلُ الشّجرَ حتىّٰ يلقَاهاربُّها

(تمہیں اس سے کیا پریشانی ہے؟ اس کے ساتھ اس کا مشکیزہ ہے اور اس کا سم سلامت ہے۔ وہ پانی کے پاس خود جاتا ہے اور درخت کے پتے کھاتا ہے حتیٰ کہ اس کا مالک اسے پالیتا ہے۔)

اس حدیث میں قابل اخذ اور نا قابل اخذ لُقطہ کی شناخت موجود ہے اور یہ بات بتادی گئی ہے کہ اس طرح کا سامان اٹھانے کے بعد ایک سال تک کیا کرنا ہے اور اس کے بعد کیا حکم ہے اور کب تک اس کا مدعی حق رکھتا ہے۔ اونٹ کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ وہ لُقطہ کے حکم میں شامل نہیں ہے اور بھیڑ بکری کے لُقطہ میں شامل ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ گائے کے بارے میں علماء کو تردد ہے۔ امام شافعی اسے اونٹ میں شامل سمجھتے ہیں۔ امام مالک اس کو بکریوں میں شمار کرتے ہیں۔ ایک اختلافی قول بھی آپ سے منقول ہے۔

دوسرا موضوع

لُقطہ کے احکام

حکم اعلان و تشہیر کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ مدت ایک سال کی ہے بشرطیکہ وہ بھیڑ بکری نہ ہو۔ ایک سال کے بعد لُقطہ کے حکم کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ فقہا کرام امام مالک، امام ثوری، امام اوزاعی، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام ابوعبید اور امام ابوثور نے متفقہ موقف اپنایا ہے کہ جب تشہیر کی ایک سالہ مدت ختم ہو جائے تو محتاج شخص اسے خود استعمال میں لاسکتا ہے اور اگر مالدار ہے تو صدقہ کر سکتا ہے۔ اس کے بعد اصل مالک آ جائے تو اُس کو اختیار ہے کہ صدقہ کو جائز قرار دے کر ثواب کے حصول پر مطمئن ہو جائے یا اس سے تاوان وصول کرے۔

اگر صاحب لُقطہ مالدار ہے اور سال کی مدت ختم ہوگئی ہے تو یہ امر اختلافی ہے کہ وہ اسے خود استعمال کرے یا انفاق فی سبیل اللہ سے کام لے؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ اسے اختیار حاصل ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ وہ بس صدقہ کر سکتا ہے حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے یہی رائے منقول ہے۔ امام اوزاعی کا موقف ہے کہ اگر لُقطہ میں دولت زیادہ ہے تو اسے بیت المال میں جمع کردے۔ امام مالک اور امام شافعی کی حمایت میں حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت مروی ہے۔ یہ سارے فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ اگر اس نے اپنے حق میں استعمال کرلیا تو اصل مالک کو تاوان دے گا البتہ اہل ظاہر نے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی نے حدیث رسول کے الفاظ فشأنک بها سے استدلال کیا ہے اور امیر وغریب میں فرق نہیں کیا ہے۔ ان دونوں کے حق میں وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت بخاری و ترمذی نے سوید بن غفلہؓ سے نقل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اوس بن کعبؓ سے ملاقات کی تو انہوں نے بیان کیا کہ میں نے سو دینار سے بھری ایک تھیلی پائی اور نبی ﷺ کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا۔ آپؐ نے فرمایا: ایک سال تک اس کی تشہیر کرو۔ میں نے اعلان کرایا مگر مالک نہ ملا۔ میں تیسری بار آپؐ کی خدمت میں آیا تو آپؐ نے فرمایا:

احْفَظْ وِعآءَ هاوَ وِكآءَ هَافَإنْ جآءَ صاَحِبُهاَ وَ اِلَّافَاسْتَمْتِعْ بِهَا

(اس کا برتن اور ڈاٹ محفوظ رکھو اگر اس کا مالک آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو استعمال کرلو۔)

امام ترمذی اور امام ابوداؤد کی تخریج میں فَاسْتَنْفِقْهَا (اسے خرچ کرلو) کے الفاظ ہیں۔

اختلاف کا سبب حدیث لُقطہ کے ظاہر الفاظ کا اصول شریعت سے متصادم ہونا ہے۔ شریعت کا مسلمہ اصول یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے اور جب تک وہ بخوشی اجازت نہ دے اسے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ جن فقہا نے تشہیر واعلان کے بعد فَشأنكَ بِهاَ کے الفاظ حدیث کے ظاہری مفہوم پر اس اصول کو ترجیح دی ہے انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اس میں صدقہ کے سوا کوئی اور تصرف جائز نہیں ہے اور اس صورت میں بھی مالک نے اگر صدقہ کو درست قرار نہ دیا تو اسے تاوان دینا ہوگا۔ اور جن فقہا نے ظاہر حدیث کو اصول پر ترجیح دی ہے اور حدیث کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے اُن کا موقف یہ ہے کہ سال گزرنے کے بعد وہ مال اس کے لیے حلال ہوگا۔ وہ اسی کا مال سمجھا جائے گا اور مالک کے آنے کے بعد اس کا تاوان دینے کا پابند نہ ہوگا۔ درمیانی راہ پر چلنے والے فقہا نے کہا کہ سال گزرنے کے بعد بطور تاوان اسے استعمال کرے گا اگرچہ وہ موجود ہو۔

دعویدار کو لُقطہ حوالہ کرنے کے حکم کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ سامان اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا جبکہ اس نے ڈاٹ اور برتن کی پہچان نہ بتائی ہو۔ اور اگر پہچان بتادے تو کیا کسی ثبوت کی ضرورت ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک علامت بتا کر وہ مستحق ہوجائے گا اور کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت کے بغیر وہ مستحق نہ ٹھہرے گا۔

اختلاف کا سبب صحت دعویٰ میں گواہی کی شرط کے اصول کا حدیث کے ظاہری مفہوم سے متصادم ہونا ہے جن فقہا نے اصول کو غالب قرار دیا انہوں نے ثبوت اور گواہی کو ناگزیر مانا ہے۔ اور جن لوگوں نے حدیث کے ظاہری مفہوم کو غالب مانا ہے اُن کے نزدیک گواہی اور ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اس میں گواہی کی شرط اس لیے رکھی ہے کہ حدیث کے الفاظ

إعرف عِفاصَهاوَ وِكآءَ هَافإنْ جآءَ صاحِبُهاَ وَ اِلَّافَشأ نُكَ بِهَا

(تم اس کا برتن اور اس کی ڈاٹ پہچان لو۔ اگر اس کا مالک آ جائے تو ٹھیک ہے ورنہ تم جس طرح چاہو اسے استعمال کرلو۔)

میں اس بات کا احتمال ہے کہ ڈاٹ اور برتن کو پہچان لینے کا حکم اس لیے دیا ہے کہ اس کے دوسرے سامانوں سے خلط ملط نہ ہو اور اس مفہوم کی گنجائش بھی موجود ہے کہ یہ حکم اس لیے دیا ہے تاکہ ڈاٹ اور برتن سمیت اسے واپس کرے۔ جب احتمال ہوتا ہے تو اصول پر عمل واجب ہوتا ہے کیوں کہ مخالف احتمالات سے اصول کا تعارض درست نہیں الا یہ کہ وہ اضافہ درست ہو جس کا تذکرہ ہم بعد میں کریں گے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ لُقطہ کے مالک پر واجب ہے کہ برتن اور ڈاٹ کی پہچان کرنے کے بعد دیناروں کی صفت اور تعداد بھی بتائے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اور اس کے الفاظ کی بعض روایتوں میں موجود ہے:

فَإنْ جآءَ صاحِبُهَاوَ وَصَفَ عِفَاصَها وَوِ كآءَ هَاوَ عدَدهَافَادْفعْهَاإليَه

(اگر اس کا مالک آ جائے اور برتن، ڈاٹ اور تعداد بتادے تو اس کے حوالہ کردو۔)

وہ کہتے ہیں کہ اگر برتن اور ڈاٹ کی پہچان کرلے اور تعداد سے واقف نہ ہو تو کوئی نقصان نہیں ہے اسی طرح اگر تعداد زیادہ بتادے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر تعداد کم ہو جائے تو دو اقوال کا اختلاف موجود ہے۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ برتن اور ڈاٹ کی پہچان کرادے مگر صفت سے لاعلم ہو لیکن اگر غلط بیانی کردے تو اس کا کوئی حق نہ ہوگا اور اگر منصوص دونوں علامتوں میں سے ایک کی پہچان کرادے اور دوسری سے لاعلمی ظاہر کرے تو ایک قول کے مطابق دونوں علامتوں کی پہچان کے بغیر اسے کچھ نہ ملے گا۔ دوسرے قول کے مطابق براءت طلبی کے بعد مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا۔ تیسرا قول ہے کہ اگر وہ لاعلمی کا دعویٰ کرے تو اس سے براءت طلب کی جائے گی اور اگر غلط بیانی کی تو اسے مال نہ دیا جائے گا۔

مسلک مالکی میں اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر باستحقاق علامت پیش کردے تو بغیر قسم کے اسے مال حوالہ کردیا جائے یا قسم کھلا کردیا جائے؟ ابن القاسم کی رائے ہے کہ بغیر قسم کے حوالہ کردیا جائے اور اشہب قسم کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

گم شدہ بھیڑ بکری کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ آبادی سے دور ویرانے میں کھوئی ہوئی بکری ملے تو اسے کھا سکتا ہے کیوں کہ بکری کے بارے میں حضورؐ کا فرمان ہے کہ:

هِيَ لَكَ أو لأ خِيكَ أولِلذِّئبِ

(وہ تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیئے کی ہے۔)

اختلاف اس میں ہے کہ وہ مالک کو اس کی قیمت بطور تاوان ادا کرے گا یا نہیں؟ جمہور علما کہتے ہیں کہ وہ بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ امام مالک اپنے مشہور قول میں کہتے ہیں کہ وہ ضامن نہیں ہوگا۔

اختلاف کا سبب ظاہر حدیث کا شریعت کے معلوم اصول سے متعارض ہونا ہے مگر امام مالک نے یہاں ظاہر کو غالب رکھا ہے اور اسی کے مطابق حکم کو نافذ کیا ہے اور جن چیزوں میں تشہیر واجب ہے، ان میں سال گزرنے کے بعد بھی تصرف کو جائز نہیں مانا ہے کیوں کہ یہاں لفظ حدیث بڑا قوی ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت ضامن ہونے کی ہے۔ یہی معاملہ ہر اس کھانے کا ہے جس کو چھوڑ

دیا جائے تو اس کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ مالکیوں کے نزدیک امام مالک کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم لُقطہ کی وہ ہے جو اٹھانے والے کے ہاتھ میں باقی رہے اور چھوڑ دینے کی صورت میں اس کی بربادی کا اندیشہ ہو جیسے سامان اور نقد مال۔

دوسری قسم وہ ہے جو اٹھانے والے کے ہاتھ میں باقی نہ رہے اور چھوڑ دینے کی صورت میں اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو جیسی صحرا میں بکری اور جلدی خراب ہو جانے والا کھانا۔

تیسری قسم وہ ہے جس کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

پہلی قسم (یعنی جو اٹھانے والے کے ہاتھ میں باقی رہے اور چھوڑ دینے کی صورت میں اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو) کی مزید تین قسمیں ہیں:

۱۔ ایک قسم اُس مال کی ہے جو معمولی قدر و قیمت کا ہو اور وہ سمجھتا ہو کہ مالک اس کی معمولی اہمیت کی وجہ سے مطالبہ نہیں کرے گا، ایسے مال کی تشہیر کی ضرورت نہیں ہے۔ اس میں اصل یہ روایت ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ کا گزر راستہ میں پڑی کھجور سے ہوا تو آپؐ نے فرمایا: "اگر یہ صدقہ کا مال نہ ہوتا تو میں اسے کھالیتا" اس میں تشہیر کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ جیسے لاٹھی اور کوڑا جیسے اشہب اس کی تشہیر کو مستحسن قرار دیتے ہیں۔

۲۔ مال معمولی ہو مگر اس کی قدر و منفعت ہو۔ اس کی تشہیر کرانے میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قابل تشہیر کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول ایک سال تک تشہیر کرانے کا ہے اور دوسرا قول چند دنوں تک تشہیر کرانے کا ہے۔

۳۔ مال زیادہ ہو یا اس کی قدر ہو۔ ایسے مال کی سال تک تشہیر کرانے کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مال کی دوسری قسم جو اٹھانے والے کے ہاتھ میں باقی نہ رہے اور اس کی بربادی کا اندیشہ ہو، اس قسم کا مال ہر کوئی فرد کھا سکتا ہے خواہ امیر ہو یا غریب۔ سوال یہ ہے کہ کیا وہ اس کا ضامن ہو گا؟ اس میں دونوں طرح کی روایتیں ہیں جیسا کہ اوپر گزرا، مشہور روایت ضامن نہ ہونے کی ہے۔ علماء نے اختلاف کیا ہے کہ شہری آبادی میں ایسی کوئی چیز ملے جو جلد خراب ہو جانے والی ہو تو ایک قول ضامن نہ ہونے کا ہے اور دوسرے قول کے مطابق وہ ضامن ہو گا، تیسرا قول ہے کہ اگر صدقہ کر دیا ہے تو ضامن نہیں ہو گا اور اگر کھالیا ہے تو ضامن ہو گا۔

تیسری قسم کی مثال اونٹ کی ہے اس میں نص وارد ہونے کی وجہ سے اسے چھوڑ دینے کا اختیار ہے لیکن اگر اسے پکڑ لیا تو اس کی تشہیر کرنا ضروری ہے۔ بہتر اسے نہ پکڑنا ہے۔ مسلک مالکی کا ایک قول ہے کہ یہ اختیار و ترجیح تمام قسم کے زمانوں میں عام ہے اور ایک قول کے مطابق یہ صرف زمانۂ عدل میں ہے۔ بے انصاف زمانہ میں افضل اسے پکڑ لینا ہے۔

مشتہر کردہ لُقطہ کی ضمانت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ جس نے لُقطہ اٹھالیا اور اس پر گواہ قائم کر لیے لیکن اُس کے بعد وہ سامان اس کے پاس سے تلف ہو گیا تو وہ ضامن نہ ہو گا۔ البتہ اگر گواہ قائم نہیں کئے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ اس پر کوئی تاوان واجب نہیں اگر اس نے ضائع نہیں کیا ہے اگرچہ اس نے گواہ قائم نہ کیا ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام زفر کی رائے ہے کہ وہ ضامن ہو گا اگر سامان ضائع ہو گیا ہے اور اس نے گواہ قائم نہیں کیا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ لُقطہ ایک امانت ہے اور اس میں گواہی نہ ہونے سے وہ ضمانت میں تبدیل نہیں ہو گی۔

یہ امانت ہے کیوں کہ سلیمان بن بلال وغیرہ کی حدیث میں موجود ہے کہ

إنْ جآءَ صاحِبُها وَإلاَّ فَلْتَكُنْ وَدِيْعَةً عِنْدَكَ

(اگر اس کا مالک آ جائے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ تمہارے پاس بطور امانت رہے گا۔)

امام ابوحنیفہ اور امام زفر کا استدلال حدیث مطرف بن الشخیر سے ہے جو انہوں نے عیاض بن حمارؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ إلْتقط لُقْطَةً فَلْيُشْهِدْ ذَوِيْ عَدْلٍ عَليها ولا يكتُمُ ولا يُغيِبُ فإنْ جآءَ صَاحِبُها فَهُوَ أحَقُّ بِهاوَإلاَّ فَهُوَ مالُ اللهِ يُؤتيهِ مَنْ يَّشآءُ

(جس نے کوئی گرا پڑا سامان اٹھایا اُسے دو عادل افراد کو گواہ بنالینا چاہئے اور اسے چھپانا نہیں چاہئے نہ ہلاکت میں پڑنا چاہئے۔ اگر اس کا مالک آ جائے تو وہی اس کا حق دار ہے ورنہ وہ اللہ کا مال ہے وہ جسے چاہتا ہے نوازتا ہے۔)

مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ لُقطہ پانے والا تین صورتوں سے خالی نہ ہوگا: ایک صورت یہ ہے کہ وہ اسے ہلاک کر کے اس پر قابض ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لُقطہ کے طور پر اسے حاصل کرے اور تیسری صورت یہ ہے کہ لُقطہ کی شکل ہونا، ہلاک کرنے کی شکل ہو۔

اگر لُقطہ کے طور پر اسے سامان ملا ہے تو وہ امانت ہے جس کی حفاظت اور تشہیر اس پر واجب ہے۔ اگر اٹھانے کے بعد اسے واپس کرے تو ابن القاسم کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور اشہب کہتے ہیں اگر اس کے مقام پر اسے لوٹایا ہے تو ضامن نہ ہوگا اور اگر غیر مقام میں لوٹایا ہے تو امانت کی طرح اس کا ضامن ہوگا اور تلف ہو جانے کی صورت میں بغیر قسم کے اس کی بات مانی جائے گی الا یہ کہ وہ تہمت زدہ ہو۔ اگر اسے ہلاک کر کے اُس پر قابض ہوا ہے تو اس کا ضامن ہوگا مگر اس صورت کی پہچان اُسی کی جانب سے ہو سکتی ہے۔

تیسری صورت کی مثال یہ ہے کہ اسے کوئی کپڑا ملے اور وہ اپنے سامنے موجود کسی گروہ کی ملکیت سمجھے اور ان سے پوچھ گچھ کرے۔ اگر وہ لوگ نہ پہچان سکیں نہ اُس کا دعویٰ کریں تو اسے حق ہے کہ جہاں اسے کپڑا ملا تھا، وہیں رکھ دے اور مالکی فقہا کی متفقہ رائے کے مطابق وہ ضامن نہ ہوگا۔

اسی باب سے متعلق ایک اور مسئلہ ہے جس میں علماء نے اختلاف کیا ہے یعنی غلام اگر لُقطہ کا نقصان کر دے تو امام مالک کے نزدیک یہ سامان غلام کی گردن کے عوض میں ہوگا یا تو اس کا آقا اس سے سلم کا معاملہ کرے یا اس کی قیمت کے عوض اسے فدیہ کے طور پر دے دے۔ یہ صورت اس وقت کی ہے جبکہ سال گزرنے سے پہلے نقصان ہوا ہو۔ اگر سال گزرنے کے بعد یہ نقصان کیا ہے اس پر قرض ہوگا اور اس کی گردن کا معاوضہ نہ ہوگا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر آقا کو اس کا علم ہے تو وہی ضامن ہوگا اور اگر اسے علم نہیں ہے تو یہ غلام کی گردن کے عوض میں ہوگا۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ لُقطہ اٹھانے والے نے لُقطہ پر جو کچھ خرچ کیا ہے وہ اصل مالک سے واپس کرے گا یا نہیں؟ جمہور کی رائے ہے کہ لُقطہ اٹھانے والا رضا کارانہ طور پر اس کی حفاظت کرتا ہے اس لیے مالک سے کچھ وصول نہ کرے گا۔ کوفی علما کہتے ہیں کہ اپنا خرچہ مالک سے نہ لے گا الا یہ کہ صرفہ حاکم کی اجازت سے ہوا ہو۔ اس مسئلہ کا تعلق لُقطہ اٹھانے سے ہے۔ اور اس باب میں اتنی بحث ہمارے پیش نظر مقصد کے لیے کافی ہے۔

باب۔ا

گم شدہ بچہ

لُقطہ اٹھانے والے، لُقطہ اٹھانے اور گم شدہ بچہ کے احکام سے متعلق یہ بحث ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو ضائع ہو رہی ہو اور اس کا کوئی محافظ نہ ہو اس کا اٹھانا فرض کفایہ ہے۔ غلام کی ملکیت کا دعویٰ کرنے کے اندیشہ سے گواہ قائم کرنے کا وجوب اختلافی مسئلہ ہے۔ اور گم شدہ بچہ کے بارے میں یہ اختلاف دراصل لُقطہ پر گواہی قائم کرنے میں اختلاف کی بنیاد پر ہے۔ لقیط کم سن نابالغ گم شدہ بچہ کو کہتے ہیں اگر اس کے اندر تمیز کی صلاحیت ہے تو مسلک شافعی میں اس بارے میں تردد پایا جاتا ہے۔ ایسے بچہ کو بطور لُقطہ اٹھانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ آزاد ہو، عادل ہو اور نیک ہو۔ غلام اور مکاتب کو یہ حق نہیں ہے۔ کافر کسی کافر بچہ کو لُقطہ لے سکتا ہے مسلم کو نہیں۔ کیوں کہ مسلم پر کافر کو ولایت حاصل نہیں ہے۔ مسلم کافر کو لُقطہ لے سکتا ہے اور فاسق اور فضول خرچ سے چھین سکتا ہے۔ لُقطہ لینے والے کے لیے مالدار ہونا شرط نہیں ہے۔ لُقطہ لینے والے کا نفقہ اُس فرد پر واجب نہیں ہے جسے اس نے لُقطہ لیا ہے۔ اور اگر اُس نے خرچ کیا ہے تو وصول نہیں کرے گا۔

ایسے بچے کو مسلمان تصور کیا جائے گا اگر دارالاسلام میں وہ ملا ہے۔ امام مالک کے نزدیک باپ کے مذہب کے مطابق بچہ کا مذہب متعین ہوگا اور امام شافعی کے مطابق والدین میں سے جو مسلمان ہے اس کا مذہب نافذ ہوگا۔ ابن وہب مالکی کی یہی رائے ہے۔

گم شدہ بچہ کے بارے میں یہ اختلاف بھی ہے کہ وہ لُقطہ لینے والے کا غلام ہے۔ دوسرا قول ہے کہ وہ آزاد ہے اور لُقطہ لینے والے سے اُس کا ولا کا رشتہ قائم ہوگا۔ تیسرا قول ہے کہ وہ آزاد ہے اور اس کی ولایت مسلمانوں کے ساتھ ہوگی یہ امام مالک کی رائے ہے اور اس کی ولایت اس کے ساتھ ہوگی جس کے حق میں اصول کی شہادت ہوگی الا یہ کہ کوئی حدیث ثابت ہو اور وہ اصول کو مخصوص کردے جیسے اللہ کے رسول کا قول ہے کہ

تَرِثُ المرءَ ةُ ثلاثَةً: لقيطَها وَعتيقَها وَ وَلَدَها الَّذِىْ لاعَنتُ عَلَيهِ

(عورت تین لوگوں کی وارث ہوگی: اپنے گم شدہ بچہ کی، اپنے آزاد کردہ بچہ کی اور اپنے اس الاد کی جس پر اس نے لعان کیا ہو۔)

کتاب الوَدیعۃ

اس کتاب میں فقہا کرام کے درمیان عام اور مشہور مسائل کا زیادہ تر تعلق ودیعت (امانت) کے احکام سے ہے۔ چنانچہ علما کا اتفاق ہے کہ یہ امانت ہے تاوان (ضمانت) نہیں ہے البتہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے اختلاف منقول ہے۔ مالکی فقہا کہتے ہیں: اسے امانت قرار دینے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ نے امانتوں کو لوٹانے کا حکم دیا ہے اور گواہی قائم کرنے کی بات نہیں کہی ہے اس سے واجب ٹھہرتا ہے کہ امانت رکھنے والا اگر جھوٹا قرار دیا جائے تو قسم کھا کر اپنے دعویٰ کی تصدیق کرے۔ فقہا کہتے ہیں الا یہ کو گواہ کی موجودگی میں اس نے امانت واپس کی ہو، ایسی صورت میں اس کی بات معتبر نہیں ہوگی۔ وہ کہتے ہیں: جب گواہ کی موجودگی میں اس نے امانت واپس کی ہے تو گویا اس کی حفاظت کے لیے اسے امین بنایا ہے اور اس کی واپسی کے لیے امین نہیں بنایا ہے اس لیے امانت کی بربادی کے سلسلہ میں وہ صادق سمجھا جائے گا مگر واپسی کے سلسلہ میں نہیں۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مشہور مسلک ہے۔

ابن القاسم سے نقل کیا جاتا ہے کہ بات صاحب امانت ہی کی معتبر ہوگی اگر چہ گواہی کے ساتھ اس نے امانت حوالہ کی ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ قیاس کا یہی تقاضا ہے کیوں کہ اس میں بربادی اور دعوائے واپسی میں فرق کیا گیا ہے اور امانت کا فاسد ہو جانا بعید ہے۔

یہ بحث اس صورت میں ہے جبکہ امانت اس ہاتھ کو واپس کی گئی ہو جس نے اسے امانت دی تھی اور اگر امانت اُس ہاتھ کے ماسوائے جس نے اسے امانت سونپی تھی کسی اور کو واپس کی گئی ہے تو یتیم کے ولی کی طرح اُس پر بھی گواہی قائم کرنا واجب ہے ورنہ وہ ضامن سمجھا جائے گا۔ امام مالک کی یہی رائے ہے وہ اس فرمان الٰہی سے استدلال کرتے ہیں:

فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَالَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡ (النساء: ٦)

(پھر جب اُن کے مال اُن کے حوالے کرنے لگو تو لوگوں کو اس پر گواہ بنالو۔)

اگر قابض شخص قبضہ سے انکار کردے تو امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک صاحب امانت کی بات معتبر نہیں ہوگی جب تک کہ وہ گواہ پیش نہ کرے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مسلک مالکی میں یہ قول بھی نکلتا ہے کہ وہ معتبر مانا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک یکساں ہے خواہ صاحب امانت نے حوالہ کردہ شخص کو امانت حوالہ کرنے کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر دعویٰ اُسی شخص کے حوالہ کرنے کا ہے جس کو امانت حوالہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا تو امانت رکھنے والے کی بات قسم کے ساتھ معتبر مانی جائے گی۔ اگر حوالہ کردہ شخص امانت کا اقرار کرلے (جبکہ امانت دینے والے کے علاوہ کوئی اور شخص صاحب معاملہ ہو) اور پھر تلف ہو جانے کا دعویٰ کرے تو دو ہی صورتیں ہوں گی: صاحب امانت کے وکیل کو حوالہ کردہ یہ رقم یا تو امانت مانی جائے گی یا ذِمّہ تصور کیا جائے گا۔ اگر قابض امین ہے تو اس سیاق میں ابن القاسم کے مختلف اقوال ہیں: کبھی وہ کہتے ہیں کہ قبضہ کرنے والے کی تصدیق سے حوالہ کرنے والا بری الذِمّہ ٹھہرے گا اور مصیبت وکیل کو قبضہ کا حکم دینے والے کی جانب سے ہوگی۔ کبھی وہ کہتے ہیں کہ حوالہ کرنے والا اسی وقت بری ہوگا جبکہ وہ گواہ پیش کردے یا قبضہ کرنے والا مال دے۔ اگر امانت بطور ذِمّہ حوالہ کی ہے جیسے کوئی شخص

امانت رکھنے والے شخص سے کہے کہ مجھے یہ چیز ادھار دے دو یا قرض کے طور پر دے دو وغیرہ تو اگر ذِمّہ موجود ہے تو مسلک مالکی میں بغیر کسی اختلاف کے حوالہ کرنے والا بری ہو جائے گا۔ اور اگر ذِمّہ خراب ہو گیا ہے تو دونوں اقوال موجود ہیں۔

ان تمام اختلافات کی وجہ یہ ہے کہ امانت کا تصور مدعی کے دعویٰ کو مستحکم کرتا ہے اور قسم کے ساتھ بات اسی کی معتبر ٹھہرتی ہے۔ جن فقہا نے صاحب امانت کے وکیل کی امانت کو خود صاحب امانت کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ تلف اور بربادی کے دعویٰ میں صاحب امانت کی طرح وکیل ہی کی بات تسلیم کی جائے گی۔ اور جن فقہا نے یہ سمجھا ہے کہ یہ امانت ضعیف تر ہے انہوں نے یہ موقف اپنا لیا کہ تلف اور بربادی کے دعویٰ کی صورت میں حوالہ کرنے والا قابض شخص کی تصدیق سے بری نہیں ہو جائے گا۔ جن فقہا نے مامور کو آمر کے مقام پر رکھا ہے انہوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ مامور سے حوالہ کرنے والے شخص کے قول کا وہی مقام ہوگا جو آمر سے اس کے قول کا ہے یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ جن فقہا نے اُس قول کو ضعیف تر مانا ہے انہوں نے حوالہ کرنے والے کو ضامن قرار دیا ہے الا یہ کہ قابض مال حاضر کر دے۔ اور اگر ضمانت کی شرط پر اس نے یہ امانت رکھی ہے تو جمہور اسے (حوالہ کرنے والے وکیل کو) ضامن نہیں مانتے۔ دوسرے فقہا اسے بھی ضامن کہتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ تمام فقہا یہ سمجھتے ہیں کہ امانت رکھنے والے شخص پر تاوان نہیں ہے الا یہ کہ وہ خود ظلم کرے اُن کا اختلاف اس امر میں ہے کہ کون سی چیز ظلم میں شامل ہے اور کون سی چیز ظلم نہیں ہے۔ اس باب کے مشہور مسائل میں ایک یہ ہے کہ وہ امانت خرچ کر دے پھر اُس کا مثل واپس کر دے یا اپنے خرچ کے لیے اسے نکال لے پھر واپس کر دے تو امام مالک کا موقف ہے کہ مثل کی واپسی کی صورت میں ضمانت ساقط ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر خرچ کرنے سے پہلے عین وہی امانت واپس کر دی تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر مثل واپس کیا ہے تو ضامن ہوگا۔ عبدالملک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں وہ ضامن ہوگا۔ جن فقہا نے معاملہ کو شدید سمجھا انہوں نے محض ذہنی تحریک اور استعمال کے ارادہ کی وجہ سے اسے ضامن قرار دیا اور جنہوں نے رخصت دی اُن کے نزدیک مثل کی واپسی کی صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا۔

ایک مسئلہ امانت (جیسے سواری) کے ذریعہ سفر کرنے کا ہے اور اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کے ذریعہ سفر کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ یہ امانت سفر میں دی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ سفر میں اسے استعمال کر سکتا ہے بشرطیکہ راستہ مامون ہو اور صاحب امانت نے منع نہ کیا ہو۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ محافظ امانت کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر عذر کے مالک امانت کے سوا دوسرے کے پاس غیر کی امانت رکھے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو ضامن ٹھہرے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اگر اُس نے اُن لوگوں کے پاس امانت رکھی جن کا نفقہ اس پر لازم ہے تو وہ ضامن نہ ٹھہرے گا کیوں کہ ایسا شخص امام موصوف کے نزدیک اہل بیت کے مشابہ ہے۔ امام مالک کے نزدیک وہ اس امانت کو اپنے اہل وعیال کے پاس رکھ سکتا ہے جن کے بارے میں اسے اطمینان ہے اور جو اس کے زیر کفالت ہیں جیسے بیوی، اولاد، لونڈی وغیرہ۔

خلاصہ یہ کہ عامۃ الناس جس طرح مال کی حفاظت کرتے ہیں اُسی طرح امانت کی حفاظت کرنا اس پر واجب ہے۔ اب حفاظت کی جو شکل بالکل واضح ہے اس پر سب کا اتفاق ہے اور جس شکل کی وضاحت نہیں ہے اُس کے بارے میں اختلاف ہے جیسے مسلک مالکی

کا یہ اختلاف کہ کسی نے امانت اپنی جیب میں رکھی اور وہ گر گئی۔ اس میں مشہور قول یہی ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔ ابن وہب کے نزدیک جس نے مسجد میں کوئی امانت دی اور اس نے جوتوں میں رکھ لی مگر وہ کھو گئی تو اس پر کوئی تاوان واجب نہیں ہے۔

مسلک مالکی میں بھول چوک کی صورت میں تاوان دینے کے بارے میں اختلاف ہے جیسے وہ کہیں رکھ کر بھول جائے یا اس کے ذہن سے نکل جائے کہ اس نے کسی کو حوالہ کر دی ہے یا دو آدمی اس کے دعویدار نکل آئیں تو ایک قول کے مطابق دونوں سے قسم لی جائے اور دونوں میں تقسیم کر دی جائے۔ ایک قول کے مطابق وہ دونوں مدعیوں کا ضامن ہوگا۔

جب وہ ارادۂ سفر کرے تو امام مالک کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ ملک کے کسی معتبر فرد کے حوالہ اپنی امانت کر دے اور اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا خواہ حاکم وقت کے حوالہ کرنے پر اسے قدرت حاصل ہو یا نہ ہو۔ شافعی فقہا کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ حاکم کے سوا کسی اور کے امانت حوالہ کی تو وہ ضامن ہوگا۔ امام مالک کے نزدیک امانت کو قبول کرنا کسی حال میں واجب نہیں ہے، بعض علما اسے واجب مانتے ہیں جبکہ امانت رکھنے کے لیے کوئی اور تیار نہ ہو اور امانت کی حفاظت کرنے پر کوئی اجرت نہیں ہے۔ اس میں مکان اور صرفہ کی جو ضرورت ہوگی وہ مالک خود ادا کرے گا۔

اس باب میں علما کے درمیان ایک اور اختلافی مسئلہ ہے: کسی کے پاس مال بطور امانت رکھا گیا لیکن اس نے ظلم کیا اس نے تجارت میں لگا دیا اور نفع کمایا۔ وہ نفع اس کے لیے حلال ہے یا نہیں؟ امام مالک، لیث، ابو یوسف اور فقہا کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر اس نے اصل مال لوٹا دیا ہے تو نفع اس کے لیے جائز ہے اگرچہ وہ غاصب قرار پائے گا اور امانت اس کے پاس نہ رکھی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ، زفر اور محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ اصل رقم ادا کر دے گا اور نفع کی کمائی صدقہ کر دے گا۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ اصل اور نفع دونوں مالک امانت کو لوٹائے جائیں گے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ اصل اور نفع دونوں میں اسے اختیار ہوگا۔ ایک دوسری جماعت کی رائے ہے کہ اس تجارت کی بیع فاسد مانی جائے گی۔ ان تمام فقہا نے اس کی موت کے بعد نفع کی کمائی کو صدقہ کر دینا واجب قرار دیا ہے۔ جن فقہا نے تصرف کی رعایت کی ہے انہوں نے تصرف کرنے والے کے لیے نفع کو جائز قرار دیا ہے۔ جن حضرات نے اصول کو معتبر مانا ہے انہوں نے نفع کو صاحب مال کا حق تسلیم کیا ہے۔ اسی لیے حضرت عمرؓ نے اپنے دونوں صاحب زادوں عبداللہ اور عبیداللہ کو حکم دیا کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے بیت المال سے انہیں جو رقم بطور قرض دی ہے وہ اسے تصرف میں لائیں۔ دونوں نے اس سے تجارت کی اور نفع کمایا۔ اُن سے کہا گیا کہ مضاربت کر لیں تو آپ نے اسے تسلیم کر لیا کیونکہ روایتوں میں آتا ہے کہ عامل کو ایک حصہ ملے گا اور صاحب مال کو ایک حصہ ملے گا اور یہی انصاف ہے۔

کتاب العاریۃ

عاریہ (اُدھار لی ہوئی چیز) پر گفتگو اُس کے ارکان واحکام پر مشتمل ہے۔اس کے پانچ ارکان ہیں:

۱۔ اُدھار دینا

۲۔ اُدھار دینے والا

۳۔ اُدھار لینے والا

۴۔ اُدھار دی ہوئی چیز

۵۔ صیغہ کا استعمال

اُدھار دینے کا عمل ایک اچھا اور مطلوب عمل ہے۔ سلف اول کے ایک گروہ نے اس میں بڑی شدت سے کام لیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آیت

وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (الماعون:۷)

(اور معمولی ضرورت کی چیزیں دینے سے گریز کرتے ہیں۔)

میں مراد گھریلو سامان ہیں جو لوگ عام طور پر دیتے لیتے ہیں جیسے کلہاڑی، ڈول، رسی، ہانڈی وغیرہ

ادھار دینے والے کے بارے میں قابل اعتبار بس یہ ہے کہ وہ اس چیز کا مالک ہو خواہ ملکیت کے واسطہ سے ہو یا استفادہ کرنے کی جہت سے ہو۔ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ ادھار لینے والا دوسرے کو شئے مستعار ادھار نہ دے۔

شئے مستعار گھر زمین اور حیوانات اور وہ تمام چیزیں ہو سکتی ہیں جن سے فائدہ اٹھانا مباح ہو۔ اسی لیے لطف اندوزی کے لیے باندیوں کو مباح کر لینا جائز نہیں ہے اور خدمت گزاری کے لیے ان کا استعمال مکروہ ہے الا یہ کہ وہ ذو محرم ہوں۔

مستعار لینے کے لیے صیغہ کے استعمال کا جو مسئلہ ہے تو اجازت پر دلالت کرنے والا ہر لفظ اس میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز معاہدہ ہے یعنی مستعار دینے والا جب چاہے واپس لے لے۔ امام مالک کا مشہور مسلک ہے کہ استفادہ سے پہلے واپسی کا مطالبہ درست نہیں ہے اور اگر کسی مدت کی شرط لگا دی ہے تو وہ مدت لازم ہوگی اور اگر مدت کی شرط نہیں ہے تو عام طور پر لوگ اُس شئے مستعار کے لیے جو مدت ناگزیر تصور کرتے ہیں وہ لازم ہوگی۔

اختلاف کا سبب لازم اور غیر لازم دونوں طرح کے معاہدوں سے پائی جانے والی مشابہت ہے

عاریہ کے احکام بہت ہیں۔ سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ یہ امانت ہے یا ضمانت؟ بعض فقہا اسے ضمانت یعنی تاوان قرار دیتے ہیں اگر چہ اس کی بربادی پر گواہی موجود ہو۔ یہ اشہب، امام شافعی اور امام مالک کا ایک قول ہے۔ بعض فقہا نے اس کے مخالف موقف اختیار کیا ہے وہ یہ کہ یہ سرے سے تاوان نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ غائب ہونے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا جبکہ بربادی پر گواہی موجود نہ ہو لیکن جو غائب نہ کیا گیا ہو اس کا ضامن نہیں ہوگا نہ اس کی بربادی پر گواہی کی موجودگی میں وہ ضامن ہوگا۔ یہ امام مالک کا مشہور قول ابن القاسم اور دوسرے مالکی فقہا کا مسلک ہے۔

اختلاف کی وجہ احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ ثابت حدیث میں ہے کہ آپؐ نے صفوان بن امیہؓ سے فرمایا

بَلْ عارِيَةٌ مَضْمُونَةٌ مُؤَادَّةٌ

(بلکہ شئے مستعار ہے قابل ضمانت ہے اور واجب الادا ہے۔)

بعض روایتوں میں ہے کہ

بَلْ عارِيَةٌ مُؤَادَةٌ

(بلکہ واجب الادا مستعار ہے۔)

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں

لَيْسَ علىٰ المُستَعِيْرِ ضَمانٌ

(ادھار لینے والے پر تاوان نہیں ہے۔)

جن فقہا نے آخری روایت کو ترجیح دی اور اس پر عمل کیا انہوں نے تاوان کو ساقط قرار دیا۔ اور جن فقہا نے صفوان بن امیہؓ کی حدیث پر عمل کیا انہوں نے تاوان کو لازم قرار دیا۔ جن فقہا نے تطبیق کی راہ اپنائی انہوں نے غائب اور غیر غائب اشیاء میں فرق کیا اور غائب پر اس حدیث ضمانت کو محمول کیا اور دوسری حدیث کو غیر غائب پر محمول کیا۔ مگر لیس علىٰ المُستَعِيْرِ ضَمانٌ والی حدیث مشہور نہیں ہے اور حدیث صفوانؓ صحیح ہے۔

جن فقہا نے ضمانت کو درست نہیں مانا انہوں نے اسے امانت کے مشابہ قرار دیا۔ جن علما نے فرق کیا اُن کی رائے یہ ہوئی کہ امانت پر قبضہ حوالہ کرنے والے کے مفاد کی وجہ سے ہے جبکہ مستعار قبضہ کرنے والے کے مفاد کے لیے ہے۔

اجرت پر دینے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس میں تاوان نہیں ہے یعنی امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب اجرت پر دینے میں کوئی تاوان نہیں ہے بشرطیکہ وہ محفوظ ہو تو اُسی طرح مستعار میں کوئی ضمانت نہیں ہوگی جبکہ وہ محفوظ ہو، اس سے ضمانت کا سبب استفادہ قرار پاتا ہے کیوں کہ جب دونوں کے فائدے کے لیے اس نے قبضہ کیا ہے کیوں کہ حوالہ کرنے کا مفاد ضمانت کو ساقط کرنے میں موثر ہے۔ اور اگر ضامن ہونے کی شرط لگا دے تو اس مین علما کا اختلاف ہے ایک گروہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور دوسرے گروہ کے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا اور شرط باطل قرار پائے گی۔ امام مالک نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ضامن ہونے کی شرط اس مقام میں رکھی ہے جہاں اس پر ضمانت واجب نہیں ہوتی تو شۓ مستعار کو استعال کرنے کی صورت میں اس پر مثل کو اجرت پر دینا لازم ہوگا کیوں کہ شۓ مستعار کو اس شرط نے مستعار سے نکال کر فاسد اجارہ کے باب میں داخل کر دیا ہے جبکہ اس کا مالک مستعار دینے پر اسی بات پر راضی ہوا ہے کہ وہ اس کی ضمانت پر دے گا۔ گویا یہ نامعلوم معاوضہ ہے جسے معلوم کی طرف لوٹانا ضروری ہے۔

امام مالک اور امام شافعی سے اس موضوع میں مختلف اقوال منقول ہیں مثلاً یہ کہ مستعار لینے والا شجر کاری کرلے اور عمارت تعمیر کرلے پھر اُدھار کی مدت ختم ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ مالک کو اختیار ہے چاہے تو مستعار لینے والا اپنے پودے اکھاڑ دے اور تعمیر منہدم کر دے اور چاہے تو تخریب و انہدام کے بعد اس کی جو قیمت بنے وہ ادا کر دے اور امام مالک کے نزدیک شرط عرف عام اور معمول کے مطابق متعین کردہ مدت خواہ ختم ہوگئی ہو، حکم یہی رہے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر پودے اکھاڑنے کی شرط نہیں رکھی ہے تو اس کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ مستعار دینے والے کو اختیار ہوگا کہ اجرت لے کر اسے باقی رہنے دے یا عطیہ کے عوض عمارت گرا دے یا بدلہ پر راضی ہو جائے۔ مستعار دینے والا جو ارادہ کرے اس کی تکمیل کر کے مستعار لینے والا تلافی کرے۔ اگر وہ انکار کر دے تو اس مملوکہ شی خالی کرالی جائے گی۔ ملبہ کو فروخت کرنے کے جواز میں امام مالک کے ہاں اختلاف ہے

کیوں کہ وہ ملبہ کو فروخت کر رہا ہے اس لیے امام شافعی کی رائے ہوئی کہ بغیر عطیہ کے ظالمانہ کارروائی کئے مستعار لینے والا پودوں کو اکھاڑ دے۔ امام مالک کی رائے ہوئی کہ اس پر مقام کو خالی کرنا واجب ہے اور اس میں عرف عام کو شرط کا درجہ حاصل ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر ادھار لینے والے نے اس طرح اُسے استعمال کرلیا ہے کہ اجازت کردہ استعمال کے مقابلہ میں اس میں نقص آ گیا ہے تو اس نقص کا وہ ضامن ہوگا۔

اس باب میں علما نے اس شخص کے بارے میں بھی اختلاف کیا ہے جو اپنے پڑوسی سے اس کی دیوار اس غرض کے لیے ادھار لے کہ اس میں کیل اور کھونٹی لگا دے تا کہ اس کے کام آئے مگر دیوار کے مالک کو نقصان نہ پہنچے۔ یعنی ہر وہ کام جس سے مستعار لینے والا مستفید ہو مگر اُدھار دینے والے کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ اس باب میں امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اُدھار چیز کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ امام شافعی، امام احمد، ابوثور، داؤد اور اہل حدیث کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج امام مالک نے ابن شہاب سے انہوں نے اعرج سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا:

لاَیَمنعُ أحدُ کُم جَارَهُ أنْ یَّغرِزَ خَشبةً فی جِدَارِهٖ

(تم میں سے کوئی شخص اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں کھونٹی لگانے سے منع نہ کرے۔)

یہ حدیث روایت کرنے کے بعد حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: کیا بات ہے کہ میں تم کو پہلو بچاتے ہوئے دیکھ رہا ہوں بخدا میں اس کیل کو تمہارے کندھوں کے درمیان دے ماروں گا۔

انہوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو امام مالک نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے بیان کی ہے کہ ضحاک بن قیسؓ نے ایک چوڑی نالی نکالی تو لوگوں نے محمد بن مسلمہؓ کی زمین سے اسے آگے لے جانا چاہا۔ محمد نے انکار کر دیا۔ ضحاکؓ نے کہا: تم روک رہے ہو حالانکہ تمہیں بھی اس سے فائدہ پہنچے گا؟ تم اول و آخر اس سے سینچائی کرو گے اور تمہارا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ محمد پھر بھی نہ مانے تو ضحاک نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے اس بابت گفتگو کی۔ آپ نے محمد بن مسلمہؓ کو طلب کیا اور انہیں راستہ دینے کا حکم دیا۔ محمد نے منع کیا حضرت عمرؓ نے فرمایا: اپنے بھائی کو اس کام سے منع نہ کرو جو اس کے لیے مفید ہے اور تمہارے لیے کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ محمد نے پھر منع کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: بخدا یہ لوگ نالی نکالیں گے خواہ تمہارے پیٹ کے اوپر سے گزرے پھر حضرت عمرؓ نے نالی نکالنے کا حکم دے دیا اور ضحاکؓ نے اس کی تعمیل کی۔

اسی طرح عمرو بن یحییٰ المازنی کی حدیث ہے جو انہوں نے اپنے والد سے بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میرے دادا کے احاطہ میں عبدالرحمٰن عوفؓ کا برساتی پانی جمع تھا۔ انہوں نے احاطہ کے ایک کونے میں اسے منتقل کرنا چاہا تو صاحب احاطہ نے منع کر دیا۔ انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے گفتگو کی اور آپ نے اس کی منتقلی کی بابت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے حق میں فیصلہ دیا۔ امام شافعی نے امام مالک پر تنقید کی ہے کہ ایک طرف الموطا میں انہوں نے یہ حدیثیں داخل کیں اور دوسری طرف ان پر عمل نہیں کیا۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی دلیل اللہ کے رسول ﷺ کا یہ فرمان ہے:

لاَ یَحِلُّ مالُ إمرئٍ مسْلِمٍ إلاّعَنْ طِیبِ نفسٍ مّنهُ

(کسی مسلمان کا مال حلال نہیں ہے الا یہ کہ وہ خوش دلی سے اجازت دے۔)

دوسرے فقہا کے نزدیک اس حدیث کا عموم مذکورہ بالا احادیث اور خاص طور سے حدیث ابو ہریرہؓ کے ذریعہ خصوصی میں بدل جائے گا۔ امام مالک دوسری احادیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور یہ کہ جب احادیث کو خصوص اور استحباب دونوں پر محمول کرنا ممکن ہو تو استحباب پر محمول کرنا افضل ہے۔ عام کو خاص پر استوار کرنا اسی وقت واجب ہے جبکہ دونوں کے درمیان تطبیق نہ ہو سکے اور تعارض واقع ہو جائے۔

اصبغ نے ابن القاسم سے روایت کی ہے کہ نالی کے مسئلہ میں محمد بن مسلمہؓ کے خلاف حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو نافذ نہیں کیا جا سکتا البتہ برساتی پانی کی منتقلی کے سلسلہ میں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے حق میں فیصلہ کو نافذ کیا جا سکتا ہے۔ اُن کی رائے ہے کہ ایک نیا راستہ نکالنے کے مقابلہ میں برساتی پانی کو منتقل کرنا زیادہ آسان ہے۔ بحث کی یہ مقدار ہمارے مقصد کے لیے کافی ہے۔

کتابُ الغصب

اس کتاب میں دو باب ہیں:

پہلا باب: ضامن ہونے کے بارے میں ہے۔ اس میں تین ارکان ہیں:

۱۔ ضمانت (تاوان) کو واجب کرنے والی اشیا۔

۲۔ جن چیزوں میں ضمانت واجب ہے۔

۳۔ واجب شے

دوسرا باب: مال مغصوب پر طاری حالات وعوامل پر مشتمل ہے

باب۔ا

ضامن ہونا

پہلا رکن

تاوان کو واجب کرنے والی اشیاء میں غصب کردہ مال کو لینے کے لیے یا اسے برباد کرنے کے لیے خود معاملہ کرنا، یا برباد کرنے والے سبب کو وجود میں لانا یا اس پر قبضہ ثابت کرنا شامل ہیں۔ علما نے اس سبب کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کو وجود میں لانے سے تاوان واجب ہوتا ہے جبکہ کسی دوسرے سبب کے ذریعہ بربادی عمل میں آئے کہ اس سے تاوان واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ جیسے کوئی پنجرہ کھول دے اور پرندہ اُڑ جائے تو امام مالک کہتے ہیں کہ اسے تاوان دینا ہوگا خواہ اس نے پرندہ کو ہشکارا ہو یا نہ ہشکارا ہو۔ امام ابوحنیفہ اسے کسی حال میں ضامن نہیں مانتے۔ امام شافعی نے فرق کیا ہے کہ اس نے پرندہ کو حرکت دی ہے یا نہیں۔ اگر اس نے حرکت دی ہے تو ضامن ہوگا اور اگر حرکت نہیں دی ہے تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر ہلاک ہو گیا تو امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اگر اس نے بطور ظلم کنواں کھودا ہے تو تلف شدہ شے کا وہ ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ کے اصول کے مطابق پرندہ کے مسئلہ میں کوئی ضمانت نہیں ہے۔

شعوری کوشش کی شرط معاملہ کرنے میں شامل ہے یا نہیں؟ مشہور قول یہ ہے کہ شعوری وغیر شعوری دونوں طرح کی خطاؤں میں مال قابل ضمانت ہیں، اگرچہ اس نوع کے جزوی مسائل میں علما کا اختلاف ہے۔ کیا اس میں مختار ہونے کی شرط ہے؟ امام شافعی کا معروف مسلک ہے کہ مختار ہونا شرط ہے اسی لیے مجبور کرنے والے شخص پر تاوان کو وہ جائز سمجھتے ہیں۔

دوسرا رکن

کن چیزوں میں تاوان واجب ہے؟ ہر اس مال میں جو غاصب کے ذریعہ تلف ہو جائے یا غاصب کے ہاں کسی آسمانی مصیبت کی وجہ سے تلف ہو جائے یا اس پر غاصبانہ قبضہ کرلے اور اپنی ملکیت بنالے۔ یہ حکم منقولہ اشیاء کے بارے میں متفقہ ہے غیر منقولہ اشیا جیسے گھر کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور غصب کی صورت میں اس میں تاوان واجب مانتے ہیں یعنی اگر گھر منہدم ہو جائے تو اس کی قیمت کا وہ ضامن ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اسے ضامن نہیں مانتے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ گھر پر غاصب کا قبضہ آیا منقولہ اشیاء پر قبضہ کے مثل ہے؟ جن علما نے دونوں کا حکم یکساں قرار دیا ہے انہوں نے تاوان کا فتویٰ دیا ہے اور جن کے نزدیک دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے وہ تاوان کو واجب نہیں مانتے

تیسرا رکن

غصب میں واجب کیا ہے؟ اگر غاصب کے پاس وہی مال موجود ہے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی ہے تو غصب شدہ مال

ہی واپس کرنا واجب ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر عین سامان ختم ہو گیا ہے تو اس پر بھی علما کا اتفاق ہے کہ قابل وزن و پیمائش اشیاء میں غاصب پر اس کا مثل واپس کرنا واجب ہے یعنی وزن اور کیفیت میں جو کمی ہو گئی ہے اس کی تلافی کرے۔ البتہ سامان تجارت کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ حیوانات وغیرہ سامانوں کے بارے میں فیصلہ اس دن کی قیمت کی ادائیگی کا ہوگا جبکہ وہ ہلاک ہوئے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام داؤد کی رائے ہے کہ اس میں مثل ہی واجب ہے مثل نہ ملنے کی صورت میں ہی قیمت واجب ہوگی۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی مشہور حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَن أعتَقَ شِقصًا لهُ في عَبدٍ قُوّم عليه البَاقي قِيمَةَ العَدْل

(اگر کسی نے غلام میں اپنے حصہ کو آزاد کر دیا تو باقی حصوں کی منصفانہ قیمت لگائی جائے گی۔)

استدلال کی صورت یہ ہے کہ آپؐ نے مثل کو لازم نہیں کیا بلکہ قیمت کو لازم قرار دیا۔

دوسرے گروہ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ (المائدہ :۹۵)

(تو جو جانور اس نے مارا ہو اُسی کے مثل ایک جانور مویشیوں میں سے اُسے نذر دینا ہوگا۔)

کیونکہ کسی چیز سے فائدہ اٹھانا ہی بسا اوقات ظالم کا مقصد ہوتا ہے۔ ان کے حق میں وہ حدیث بھی ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے حضرت انسؓ وغیرہ سے کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کسی زوجہ محترمہ کے ہاں تھے۔ امہات المومنین میں سے کسی نے ایک لونڈی کے ذریعہ پیالہ میں کچھ کھانا بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ لونڈی نے ہاتھ مارا اور پیالہ توڑ دیا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے دونوں ٹکڑوں کو لیا اور انہیں ایک دوسرے سے ملا دیا اور پورا کھانا اس میں رکھ دیا اور فرمایا: تمہارا بھلا ہو کھاؤ کھاؤ حتیٰ کہ گھر میں رکھا ہوا پیالہ وہ لے آئی رسول اللہ ﷺ نے پیالہ اس وقت تک روکے رکھا جب تک کہ سب فارغ ہو گئے۔ انسؓ نے سالم پیالہ رسول کے حوالہ کر دیا اور ٹوٹا ہوا گھر میں رکھ دیا''

دوسری حدیث میں ہے کہ ''حضرت عائشہؓ ہی نے نقصان کیا تھا اور پیالہ توڑا تھا۔ انہوں نے اللہ کے رسول ﷺ سے سوال کیا تھا کہ اس نقصان کا کفارہ کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا:

إنَاءٌ مِثلُ إنَاءٍ وَطَعامٌ مِثلُ طَعَامٍ

(کھانے کے مثل کھانا اور برتن کے مثل برتن۔)

باب ۔۲

ہنگامی حالات وعوامل

غصب کردہ مال پر طاری ہنگامی حالات یا تو اضافہ کی صورت میں یا کمی کی صورت میں پیش آتے ہیں۔ یہ حالات مخلوق کی جانب سے یا خالق کی جانب سے طاری ہوتے ہیں۔ اگر کوئی آسمانی آفت کمی کی وجہ بنی ہے تو اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہے کہ وہ نقص کے ساتھ اسے وصول کرلے یا غصب کے دن اس کی جو قیمت لگے اس کا تاوان وصول کرلے۔ ایک قول کے مطابق اسے حق حاصل ہے کہ وہ مال وصول کرے اور غاصب عیب کی قیمت کا ضامن بنے۔

اگر مال میں کوئی نقص غاصب کے کسی جرم کی وجہ سے واقع ہوا ہے تو صاحب مال کو اختیار ہے کہ غصب کے دن اس کی لگی ہوئی قیمت کا تاوان لے یا مال مغصوب لے اور ابن القاسم کے نزدیک جرم کے دن جو کمی ہوئی ہے وہ وصول کرلے اور سحنون کے نزدیک غصب کے دن جو قیمت نقصان کی لگی ہو وہ وصول کرلے۔ اشہب کی رائے ہے کہ اسے اختیار ہے کہ غاصب کو قیمت کا ضامن بنائے یا ناقص ہی اسے وصول کرلے اور آفت آسمانی کی طرح جرم کے پاداش میں بھی اس غاصب پر کوئی چیز واجب نہ ہو۔ ابن المواز کی بھی یہی رائے ہے۔

اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ جن فقہا نے غاصب پر مال مغصوب کی غصب کے دن کی قیمت کا تاوان واجب کیا ہے انہوں نے کمی بیشی کے وقوع کو صحت مند ملکیت کا حادثہ قرار دیا ہے اور اس کے لیے پیداوار کو واجب قرار دیا ہے اور کمی کی صورت میں کچھ واجب نہیں بتایا ہے خواہ یہ کمی اس کی وجہ سے واقع ہوئی ہو یا منجانب اللہ ہوئی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قیاس ہے یا اُن فقہا کا قیاس ہے جو صرف غصب کے دن اس کی قیمت کا ضامن مانتے ہیں۔

کچھ لوگ غاصب کو ہر اس لمحہ جبکہ اس نے قبضہ کیا اُس کی اعلیٰ تر قیمت کا ضامن مانتے ہیں اور اس پر پیداوار کی واپسی اور کمی کا تاوان دونوں کو واجب کہتے ہیں خواہ یہ کمی غاصب کے فعل کا نتیجہ ہو یا منجانب اللہ ہو۔ یہ امام شافعی کا قول یا ان کے قول کا قیاس ہے۔

جن فقہا نے غاصب کی جانب سے سرزد جرم اور آسمانی آفت میں فرق کیا ہے اور یہ امام مالک اور ابن القاسم کا مشہور مسلک ہے، اُن کی دلیل قیاس مشابہت ہے کیوں کہ ان کی رائے ہے کہ مال مغصوب میں کسی جرم کا ارتکاب مکرر غصب کرنا ہے گویا اس نے مالک کی ملکیت میں کسی جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ اس باب میں اختلاف کا نکتہ یہی ہے اس کو ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔

اگر غاصب کے ہاں یہ جرم غاصب کے سوا کسی اور کی جانب سے سرزد ہوا ہو تو صاحب مال کو اختیار ہے کہ غصب کے دن مالک غصب کی جو قیمت ہو اس کا ضامن غاصب کو بنائے اور مجرم کو غاصب عدالت کے حوالہ کرے۔ یا وہ غاصب کو چھوڑ دے اور مجرم پر مقدمہ قائم کرے۔ یہ غاصب کے قبضہ میں سامان کو نقصان پہونچانے کا حکم ہے۔

غصب کے بغیر اگر سامان میں کسی جرم کا ارتکاب ہوتا ہے تو امام مالک کے نزدیک اس جرم کی دو قسمیں ہیں:

ایک جرم وہ ہے جس سے معمولی فائدہ متاثر ہوا ہے اور شے کا مقصود باقی ہے۔ اس میں جرم کے دن واقع نقص کی تلافی واجب

ہے۔یعنی وہ صحت مندشی کی قیمت معلوم کرے اور نقصان زدہ کی قیمت معلوم کرے اور دونوں کے درمیان کی قیمت ادا کرے۔

دوسرا جرم وہ ہے جس سے مقصود باطل ہو جائے تو مالک کو اختیار ہو گا چاہے تو سامان مجرم کے حوالہ کردے اور اس کی قیمت لے لے اور چاہے تو اس نقصان کی قیمت وصول کرے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جرم کی وجہ سے واقع نقصان کی قیمت ہی اسے ملے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ غاصب پر محمول کرنے کی طرف بعض لوگوں نے توجہ دی ہے اور بعض لوگوں نے اکثر نفع کی بربادی کو عین سامان کی بربادی سے تشبیہ دی ہے۔

غصب کردہ مال میں اضافہ کا جہاں تک سوال ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک اضافہ فعل خداوندی کے نتیجہ میں ہوتا ہے جیسے بچہ بڑا ہو جائے۔ دبلا موٹا ہو جائے اور عیب ختم ہو جائے۔ دوسرا اضافہ وہ ہے جسے غاصب انجام دے۔

پہلا اضافہ کسی نقصان کا باعث نہیں ہے۔ غاصب کی جانب سے پیدا کردہ اضافہ کے بارے میں ابن القاسم نے امام مالک سے دو اقسام نقل کی ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس میں غاصب نے اپنا مال موجود لگایا ہو جیسے کپڑے کی رنگائی، عمارت میں نقش ونگار وغیرہ دوسری قسم وہ ہے جس میں مال نہ لگائے بلکہ محنت کا اضافہ ہو جیسے سلائی کڑھائی، گیہوں کی پسائی، لکڑی سے تابوت بنانا وغیرہ۔

پہلی قسم جس میں وہ اپنا مال لگاتا ہے، مزید دو قسموں میں بٹ جاتی ہے: ایک چیز وہ ہے جسے دوبارہ پہلی حالت میں واپس لایا جاسکتا ہے جیسے زمین کے کسی ٹکڑے پر تعمیر کرے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ سابقہ حالت میں بحال نہ کیا جا سکے جیسے کپڑے کی رنگائی اور ستو بنانا۔ پہلی قسم میں صاحب مال کو اختیار ہو گا کہ وہ غاصب کو حکم دے کہ زمین کو سابقہ حالت میں واپس لائے اور اس نے جو الٹ پلٹ کی ہے اس کا ازالہ کرے۔ یا زمین جو الٹ پھیر کی ہے اس کی درستگی کی اجرت منہا کرنے کے بعد غاصب کو نقصان کی قیمت ادا کردے۔ یہ بحث اُس وقت کی ہے جبکہ غاصب خود یا دوسرے کے ذریعہ اس کام کو انجام نہ دے بلکہ اجرت پر کام کرائے۔ ایک قول کے مطابق اکھاڑ پچھاڑ کی اجرت اس میں سے وضع نہ ہوگی بشرطیکہ اس کی قیمت ہو۔ لیکن اگر اس کی کوئی قیمت نہ ہو تو غاصب کو صاحب مال سے کچھ نہ ملے گا۔ کیوں کہ غصب کردہ شخص کا حق ہے کہ غاصب نے ہیّت میں جو ظلم کیا ہے اسے واپس کرے۔ اگر وہ اس کا مطالبہ نہ کرے تو اسے کلام کرنے کا حق نہ ہوگا۔

دوسری صورت میں اسے اختیار ہو گا کہ وہ رنگائی کی قیمت ادا کردے اور کپڑا لے لے یا غصب کے دن کپڑے کی جو قیمت رہی ہو اس کا ضامن غاصب کو بنادے سوائے ستو کے جسے اس نے گھی میں ملادیا ہے یا اسی طرح کے دوسرے کھانے تو اس میں اختیار نہ ہوگا کیوں کہ اس میں اضافہ شامل ہو گیا ہے۔ اسے نقصان سمجھا جائے گا اور غاصب پر اس کا مثل لازم ہو گا یا بے مثل چیزوں میں اس کی قیمت لازم ہوگی۔

اولین تقسیم کی دوسری صورت میں جبکہ غاصب نے مغصوب چیز میں محنت کے سوا کوئی اضافہ کیا ہے مزید دو قسمیں بنتی ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ اضافہ معمولی ہو اور اس سے نام تبدیل نہ ہو سکے جیسے کپڑے کی سلائی یا اس کو رفو کرنا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ محنت کافی ہو جس

سے نام بدل جائے جیسے لکڑی تابوت بنانا، گیہوں سے آٹا پیسنا، کپڑے کی بنائی کرنا، چاندی سے زیور اور درہم تیار کرنا۔ پہلی قسم میں غاصب کا کوئی حق نہیں بنتا اور صاحب مال عمل کردہ چیز کو غاصب سے لے لے گا۔

دوسری قسم میں نقصان ہوا ہے اور غصب کردہ چیز کی قیمت (جس دن کہ وہ غصب ہوئی ہے) یا اگر اس کا مثل موجود ہے تو اس کا مثل واپس کرنا غاصب پر لازم ہے۔ یہ ابن القاسم کے مسلک کی تفصیلات ہیں۔

اشہب ان تمام بحثوں کو صاحب مال (جس کا مال غصب ہوا ہے) کے حق میں مانتے ہیں۔ اس کی اصل عمارت کی تعمیر کا مسئلہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ غاصب کو اُن کاموں میں کوئی حق نہیں ہے جنہیں وہ اخذ نہیں کر سکتا جیسے رنگائی، رفو، بنائی، دباغت اور پسائی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ کپڑے کی رنگائی ایک طرح کا نقصان ہے جس کی قیمت غصب کے دن کی غاصب کے لیے لازم ہے۔ ایک قول کے مطابق دونوں شریک ہوں گے ایک رنگائی کی قیمت میں اور دوسرا کپڑے کی قیمت میں، اگر کپڑے کے مالک نے رنگائی کی قیمت دینے سے انکار کیا، اور اگر غاصب نے کپڑے کی قیمت دینے سے انکار کیا۔

ابن القاسم نے المدونۃ کی کتاب اللُّقطہ میں اس قول کی ناپسند کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: شرکت اسی چیز میں ہو سکتی ہے جس میں واضح مشابہت کی شکل موجود ہو۔ رنگائی کے بارے میں امام شافعی کا قول ابن القاسم سے ملتا جلتا ہے۔ مگر وہ دونوں میں شرکت کو جائز مانتے ہیں اور کہتے ہیں: غاصب کو رنگائی تبدیل کرنے کے لیے کہا جائے گا بشرطیکہ وہ ممکن ہو خواہ کپڑے میں نقص آ جائے اور صاحب مال کو نقص کا تاوان ادا کیا جائے گا۔

اصول شریعت کا تقاضا ہے کہ غصب کے جرم کی وجہ سے غاصب کا مال حلال نہ تصور کیا جائے خواہ عین سامان ہو یا نفع کی صورت میں ہو الا یہ کہ کوئی اس حدیث سے استدلال کرے:

لَيْسَ لِعِرْقِ ظَالِمٍ حَق

(ظالم کی رگ کو کوئی حق نہیں ملتا۔)

مگر یہ حدیث مجمل ہے اور اسکا اولین مفہوم یہی ہے کہ اسے اپنے مال اور غصب کردہ مال کے درمیان زائدہ منفعت کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ یہ عین غصب کردہ چیز کے بارے میں واجب کا حکم ہے خواہ وہ تبدیل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

غصب کردہ مال کی پیداوار کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں مسلک مالکی میں دو مختلف اقوال ملتے ہیں: ایک قول کے مطابق پیداوار کا حکم وہی ہے جو غصب کردہ مال کا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پیداوار کا حکم غصب کردہ مال کے برخلاف ہے۔ جن فقہانے دونوں کا حکم مال مغصوب کا حکم قرار دیا ہے۔ اور یہ اشہب مالکی کا قول ہے۔ اُن کے نزدیک قبضہ کے دن کی پیداوار لازم ہے یا اُس کی زیادہ سے زیادہ قیمت لازم ہے اُن لوگوں کے نزدیک جو یہ سمجھتے ہیں کہ غاصب پر غصب کے دن کے اعلیٰ قیمت لازم ہے نہ کہ غصب کے دن کی غصب کردہ مال کی قیمت۔

جن فقہانے یہ رائے قائم کی ہے کہ پیداوار کا حکم غصب کردہ چیز کے حکم کے برخلاف ہے اُن کا اس پر تو اتفاق ہے کہ اگر گواہ کی موجودگی میں وہ تلف ہو جائے تو غاصب پر کوئی تاوان نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کی بربادی کا دعویٰ کیا تو اسے صادق نہیں سمجھا جائے گا اگر چہ وہ ایسی چیز ہو جسے غائب نہ کیا جا سکے۔ ان فقہا کے درمیان دوسرے اختلافات بہت ہیں۔ ان فقہا کے مسلک کا خلاصہ پیداوار

ےکے حکم کے سلسلہ میں یہ ہے کہ پیداوار کی تین قسمیں ہیں:

ایک پیداوار وہ ہے جو مغصوب چیز سے اس کی نوع اور تخلیق کے مطابق بالکل ہم آہنگ ہوتی ہے جیسے اولاد۔

دوسری پیداوار وہ ہے جو غصب کردہ چیز سے زائیدہ ہوتی ہے مگر صورت میں مختلف ہوتی ہے جیسے پھل، جانور کا دودھ، اس کا وہی اور اس کا اون۔

تیسری پیداوار وہ ہے جو زائیدہ نہیں ہوتی بلکہ نفع کی صورت میں ہوتی ہے جیسے کرایہ اور خراج وغیرہ

صورت اور تخلیق میں ہم آہنگ پیداوار کے سلسلہ میں کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے کہ غاصب اسے واپس کرے گا جیسے غصب کردہ مال کے سال اس کا بچہ بھی واپس ہوگا اگرچہ بچہ غاصب کا ہو۔ البتہ ماں کے انتقال کے بعد علما کا اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اسے اولاد کے درمیان اور ماں کی قیمت کے درمیان اختیار ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک وہ اولاد کو اور مال کی قیمت کو واپس کرے گا اور یہ قیاس ہے۔

پیداوار اگر اصل کی خلقت اور صورت سے زائد ہے تو اس میں دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ غاصب کو وہ پیداوار ملے گی۔ دوسرا یہ کہ غصب کردہ چیز کے ساتھ جبکہ وہ موجود ہو یا اس کی قیمت کے ساتھ جبکہ اس کے برباد ہونے کا وہ مدعی ہو اور صرف اسی کی بات سے اس کا پتہ چلا ہو، اصل کو واپس کرنا غاصب پر لازم ہوگا کیوں کہ غصب کردہ چیز کی بربادی کے سلسلہ میں دو شکلیں ہیں: یا تو اسے اس کی قیمت کا ضامن قرار دیدے اور پیداوار میں اس کا کوئی حصہ نہ ہو یا پیداوار کو وصول کرے اور قیمت سے کوئی سروکار نہ رکھے۔

غیر زائیدہ یعنی نفع کے بارے میں پانچ اقوال ہیں:

۱۔ بغیر کسی تفصیل کے پیداوار کی واپسی اس پر بالکل لازم نہیں ہے۔

۲۔ بغیر کسی تفصیل کے پیداوار کی واپسی اس پر لازم ہے۔

۳۔ اس پر واپسی لازم ہے اگر اس نے کرایہ پر دیا ہے اور واپسی لازم نہیں ہے اگر اس نے فائدہ اٹھایا ہے یا بیکار چھوڑ دیا ہے۔

۴۔ واپسی لازم ہے اگر کرایہ پر دیا ہے یا خود استفادہ کیا ہے اور واپسی لازم نہیں ہے اگر بیکار چھوڑ دیا ہے۔

۵۔ حیوان اور اصل میں فرق ہے یعنی اصل کے نفع کی قیمت واپس کرے گا اور حیوان کے منافع کی قیمت واپس نہیں کرے گا یہ تمام اقسام اور مباحث اُس وقت کے ہیں جبکہ غصب کردہ سامان کے موجود ہوتے ہوئے پیداوار ہوئی ہو۔

اگر غصب کردہ سامان میں ہیر پھیر کر کے اور اسے بدل کر پیداوار کی جائے جیسے دینار کو غصب کر کے تجارت کی جائے اور اس سے نفع کمایا جائے تو مسلک مالکی میں ایک ہی قول ہے کہ وہ پیداوار کا مالک ہوگا۔ ایک گروہ کے مطابق نفع اس آدمی کا ہوگا جس کا مال غصب کیا گیا ہے۔ یہ حکم بھی اُس وقت کا ہے جبکہ اصل مال کو غصب کیا ہو۔ لیکن اگر اصل کی جگہ پیداوار غصب کیا ہو تو وہ پیداوار کا بالکلیہ ضامن ہوگا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے خواہ بیکار چھوڑ دیا ہو یا نفع اٹھایا ہو یا کرایہ پر دیا ہو چاہے وہ قابل ازالہ ہو یا نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کسی کی سواری پر زبردستی بیٹھ جائے یا اس پر سامان جبراً لاد دے تو اس سواری اور بار برداری کا کوئی کرایہ نہیں ہے کیوں کہ بربادی کی صورت میں وہ سواری کا ضامن ہے۔ ہر قابل تحویل ونقل چیز کے بارے میں اُن کا موقف یہی ہے کیوں کہ جب اُن کی رائے یہ ہے کہ ظلم کی بنا پر غاصب ضامن ہے اور مغصوب مال اس کے ذِمّہ میں ہے تو اس سے نفع اٹھانا اس کے

لیے جائز ہے جیسا کہ مالکیہ مال مغصوب سے تجارت کے بارے میں رائے رکھتے ہیں اگر چہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجارت کی وجہ سے عین شے تبدیل ہوگئی ہے اور یہاں عین شی نہیں بدلی ہے۔

پیداوار کو غاصب واپس کرے یا نہیں اس اختلاف کی وجہ اس حدیث نبوی میں تعمیم ہے کہ:

الخَراجُ بِالضّمانِ

(پیداوار ضمانت کے ساتھ ہے۔)

لَیس لِعرقِ ظالمٍ حَقٌّ

(ظالم کی رگ کا کوئی حق نہیں ہے۔)

کیونکہ رسول ﷺ کا یہ قول ایک خاص سبب رکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک غلام کی قیمت اس کے عیب کے ساتھ لگائی گئی، چنانچہ تصرف کرنے والے نے ارادہ کیا کہ خریدار اس کی پیداوار واپس کردے اور جب عام حکم کسی سبب کی روشنی میں لگا ہے تو کیا وہ حکم اس سبب تک محدود رہے گا یا اسے عام حکم پر محمول کیا جائے گا؟ اس میں فقہا کرام کے درمیان جو اختلاف ہے وہ مشہور ہے۔

جن فقہا نے حکم بالا کو اس کے سبب تک محدود کیا انہوں نے کہا کہ تاوان کی جہت سے پیداوار انہی چیزوں میں واجب ہے جو شبہ کی وجہ سے انسان سے مل جائیں جیسے وہ کوئی چیز خریدے اور اس کا استعمال کرے اور حق دار بن جائے۔ اگر شبہ کی وجہ کی بغیر وہ چیز انسان کے پاس آجائے تو اس کے لیے پیدوار جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ ظالم ہے اور ظالم کی رگ کا کوئی حق نہیں بنتا۔ گویا اصل اور پیداوار دونوں پر اس حدیث کو عام کردیا یعنی اس حدیث کے عموم اور دوسری حدیث کے خصوص سب کی تعمیم کردی۔

دوسرے گروہ نے حدیث الخَراجُ بالضّمانِ کے الفاظ کو اس سبب سے زیادہ عام کردیا اور دوسری حدیث کو اس طرح مخصوص قرار دیا کہ اس کا تعلق پیداوار سے نہیں بلکہ گردن سے ہے کیوں کہ پیداوار غاصب کو نہیں ملے گا۔

معنوی اعتبار سے قیاس کہتا ہے کہ نفع اور زائد شے کا حکم ایک ہو اور ضمانت کو قابل اعتبار ماننے یا نہ ماننے کا معاملہ یکساں ہو۔ ان دونوں کے درمیان دوسرے جو متعدد اقوال ہیں ان کی حیثیت استحسان کی ہے۔

علما کا اجماع ہے جس نے دوسرے کی زمین میں کوئی کھجور کا پیڑ، پھل دار درخت یا کوئی پودا لگایا تو اسے اکھاڑ لینے کا حکم دیا جائے گا کیوں کہ امام مالک کی یہ ثابت حدیث ہے جو انہوں نے ہشام بن عروہ سے انہوں نے اپنے والد سے بیان کی ہے کہ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

مَنْ أحییٰ أَرْضًامیتۃً فَھِیَ لَہٗ وَلَیس لِعُرقِ ظالمٍ حَقٌّ

(جس نے کوئی مردہ زمین زندہ کی وہ اس کا مالک ہے اور ظالم کی رگ کا کوئی حق نہیں ہے۔)

فقہا کے نزدیک عرق ظالم سے مراد وہ شخص ہے جو دوسرے کی زمین میں شجر کاری کرے۔ امام ابوداؤد نے اس حدیث میں ایک اضافہ کی بھی روایت کی ہے۔ عروہ کہتے ہیں: جس نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی اس نے یہ بھی کہا کہ "دو آدمی اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں اپنا مقدمہ لے کر آئے کہ ایک نے دوسرے کی زمین میں پودا لگایا ہے تو آپؐ نے صاحب زمین کے حق میں اس کی زمین کا فیصلہ کیا اور دوسرے کو حکم دیا کہ وہ اپنے پیڑ وہاں سے نکال لے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ پیڑوں پر کلہاڑیاں چل رہی ہیں جبکہ

کھجور کے یہ پیڑ بہت بڑے تھے یہاں تک کہ ان کا صفایا کر دیا گیا۔

مگر امام مالک کی مشہور روایت بھی موجود ہے کہ:

إِنَّ مَن زَرَعَ زرعاًفي أرضِ غَيره وَفَاتَ أوانُ زَرَاعَتِهِ لَم يكُن لِصَاحبِ الأرضِ أن يَّقلعَ زَرعَهُ وكَانَ عليٰ الزارعِ كرَاءُ الأرضِ

(جس نے کسی دوسرے کی زمین میں کاشت کی اور کاشت کاری کا وقت نکل گیا تو اب صاحب زمین کو حق نہیں کہ وہ کھیتی کو اکھاڑے کاشت کار پر البتہ زمین کا کرایہ واجب ہے۔)

امام مالک سے جمہور کے موقف سے ملتا جلتا ایک قول بھی منقول ہے۔ ان کے قول کے مطابق کہ ہر وہ چیز جس کو اکھاڑنے اور ہٹانے کے بعد غاصب کو کوئی فائدہ نہ ملے وہ غصب کردہ شخص کی ملکیت ہوگی، کاشت اس اصول کی روشنی میں کاشت کار کی ہوگی۔

ایک گروہ نے پودوں اور پھلوں کی کھیتی میں فرق کیا ہے۔ اُن کے مطابق دوسرے کی زمین میں کھیتی کرنے والا اپنا نفقہ اور اپنی بوئی ہوئی چیز کا مالک ہوگا۔ اہل مدینہ کی اکثریت کی یہی رائے ہے۔ یہی قول ابو عبید کا بھی ہے۔ حضرت رافع بن خدیجؓ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَن زرَعَ في أرضِ قَومٍ بغَير إذنهِمْ فَلَهُ نفقَتُهُ وَليسَ لَهُ مِن الزرعِ شَئٌ

(جس نے دوسروں کی زمین میں بغیر اُن کی اجازت کے کاشت کی اُسے اپنا نفقہ ملے گا اور کھیتی میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔)

چوپائے اور مویشی فصل کو خراب کر دیں تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں علما کے چار اقوال ہیں:

۱۔ چھٹے ہوئی جانور نے جو خرابی پیدا کی ہے اس کا تاوان جانور کا مالک دے گا۔

۲۔ اس میں کوئی تاوان نہیں ہے۔

۳۔ رات میں جانوروں نے نقصان کیا ہے تو ان کے مالک ضامن ہونگے لیکن دن کے نقصان کے ضامن نہیں ہونگے۔

۴۔ بھاگے ہوئے جانور کے نقصان پر تاوان ہے۔ دوسرے جانوروں کے نقصان پر تاوان نہیں ہے۔

دن اور رات کے نقصانات میں تفریق امام مالک اور امام شافعی کی ہے۔ سرے سے کسی تاوان کو لازم نہ ماننے والے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ہیں۔ ہر حال میں ضمانت کو لازم کرنے کا قول لیث کا ہے۔ مگر لیث جانور کی قیمت سے زیادہ کا تاوان درست نہیں سمجھتے۔ چوتھا قول حضرت عمرؓ سے مروی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل دو چیزیں ہیں:

ایک دلیل آیت قرآنی ہے:

وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ (الأنبياء:٧٨)

(اور اسی نعمت سے ہم نے داؤد و سلیمان کو سرفراز کیا۔ یاد کرو وہ موقع جبکہ وہ دونوں ایک کھیت کے مقدمے میں فیصلہ کر رہے تھے جس میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں پھیل گئی تھیں)

اہل لغت کے ہاں نفش کا لفظ رات میں نکلنے کے معنیٰ میں آتا ہے۔ یہ استدلال ان فقہا کے نزدیک ہے جو مسلمانوں کو پچھلی شریعتوں

کا مکلّف مانتے ہیں۔

دوسری دلیل ابن شہاب کی مرسل روایت ہے کہ براء بن عازب کی ایک اونٹنی دوسروں کے احاطہ میں گھس گئی اور فصل خراب کر دی۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فیصلہ سنایا کہ احاطہ والے دن میں ان کی حفاظت کریں اور رات میں جانور اُن کا جونقصان کریں گے ان کا تاوان جانور کے مالک دیں گے

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے:

العَجماءُ جُرحُها جُبَارٌ

(چوپایہ کا نقصان کرنا رائیگاں ہے۔)

امام طحاوی کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا ثابت فتویٰ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا جبکہ اس نے محفوظ چھوڑا ہولیکن اگر اس نے محفوظ نہیں چھوڑا ہے تو ضامن ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہمارے قول کی شرط یہ ہے کہ بکری چراگاہ میں ہولیکن اگر وہ کاشت کی زمین میں ہو، جہاں چراگاہ نہ ہوتو شب وروز دونوں حالتوں میں وہ ضامن ہوں گے۔

رات یا دن کسی وقت نقصان کرنے کی صورت میں ضمانت کو واجب ماننے والوں کی دلیل اصول کی گواہی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جبکہ اصول کے مطابق ظالم کو تاوان دینا ہے۔

بھاگے ہوئے جانور اور عام جانور میں فرق کرنے کی وجہ واضح ہے، ایسے جانور کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔ اس باب میں اختلاف کا سبب اصول اور سماعی دلیل میں ٹکراؤ اور سماعی دلیلوں میں باہم دگر ٹکراؤ ہے یعنی اصول حدیث العجماءُ جرحُھا جُبارٌ سے متصادم ہیں اور حدیث براءؓ کی تفریق سے بھی متصادم ہیں۔ اسی طرح حدیث البراءؓ کی تفریق بھی حدیث العجماء سے متصادم ہے۔

اس باب کا ایک مشہور مسئلہ علما کا یہ اختلاف ہے کہ غصب کردہ جانور کے کسی عضو کو نقصان پہونچ جائے تو اس کا حکم کیا ہو؟ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اسی جانور کی چوتھائی قیمت کا فیصلہ سنایا اور قاضی شریح کو خط لکھا تو اس کا حکم دیا۔ کوفی فقہا اسی کے قائل ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بھی اسی کا فیصلہ سنایا تھا۔

امام شافعی اور امام مالک کہتے ہیں۔ غاصب پر وہ قیمت واجب ہے جو جانور کے عضو میں خرابی کی وجہ سے اس کی مجموعی قیمت میں کم ہوگئی ہے یہ مال میں ظلم پر قیاس کر کے رائے دی گئی ہے۔

کوفی فقہا نے اس باب میں حضرت عمرؓ کے قول پر اعتماد کیا ہے اور کہا ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے اس قول کی مخالفت بھی نہیں کی ہے مگر یہ قیاس کا مخالف ہے تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ حضرت عمرؓ نے حکم توقیفی سمجھ کر اسے اختیار کیا ہے۔ یہاں اختلاف کی وجہ قیاس اور حضرت عمرؓ کے قول میں تضاد ہے۔

اسی باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ بھی ہے کہ کسی کی حملہ آور اونٹ سے مڈبھیڑ ہو جائے اور اسے اپنی ہلاکت کا اندیشہ ہو اور وہ اونٹ کو مار ڈالے تو اس پر تاوان واجب ہے یا نہیں؟

امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اس پر کوئی تاوان نہیں ہے جبکہ یہ واضح ہو جائے کہ اسے اپنی جان کا خدشہ تھا۔ امام

ابوحنیفہ اور ثوری کہتے ہیں کہ وہ ہر حال میں اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

تاوان کو واجب نہ سمجھنے والوں کی دلیل اس شخص پر قیاس کرنا ہے جو کسی کو قتل کرنے کی نیت سے آگے بڑھے اور دوسرا شخص اپنا دفاع کرتے ہوئے پہل کرنے والے کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہے۔ جب جان کے سلسلہ میں یہ حکم ہے تو مال کے سلسلہ میں بدرجۂ اولیٰ یہی حکم ہوگا کیوں کہ مال سے کہیں بڑھ کر محترم جان ہے۔ اسی طرح حرم کے شکار پر بھی قیاس کیا ہے کہ جب وہ حملہ کربیٹھے تو اسے مارا جاسکتا ہے اور یہ شکار رائیگاں ہے۔ اکابر شافعی فقہانے انہی دلیلوں کو اختیار کررکھا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت کے مطابق مال کا تاوان بھی ادا کیا جاتا ہے۔ اس کی اصل مجبور شخص کے ذریعہ دوسرے شخص کے کھانے کا استعمال ہے اور اونٹ کی کوئی حرمت اس جہت سے باقی نہیں رہتی کہ وہ جاندار ہے۔

اسی باب میں زنا پر مجبور کردیئے گئے شخص کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ کیا عورت کو مجبور کرنے والے پر حد کے ساتھ مہر بھی واجب ہے یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی اور لیث کہتے ہیں کہ اس پر حد اور مہر دونوں واجب ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور ثوری کی رائے ہے کہ اس پر حد نافذ ہوگی مہر واجب نہیں ہے۔ یہی ابن شبرمہ کا بھی قول ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس پر دو حق واجب ہیں: اللہ کا حق اور مخلوق کا حق اور ان میں سے کوئی دوسرے حق کو ساقط نہیں کرسکتا، اس کی اصل چوری ہے جس میں ان کے نزدیک ہاتھ کاٹنا اور تاوان دینا دونوں واجب ہیں۔

مہر کو واجب نہ قرار دینے والے دو مفہوم کو سامنے رکھتے ہیں:

پہلا مفہوم یہ ہے کہ جب حق الٰہی اور حق انسانی دونوں جمع ہوجائیں تو حق انسانی حق الٰہی کی خاطر ساقط ہوجاتا ہے یہ علما کوفہ کی اس رائے سے ہم آہنگ ہے کہ چور کی سزا تاوان اور قطع ید دونوں ایک ساتھ نہیں ہوسکتی۔

دوسرا مفہوم یہ ہے کہ مہر کسی سامان کے مقابل میں نہیں ہے۔ وہ تو عبادت ہے کیوں کہ نکاح ایک شرعی مسئلہ ہے۔ اسی لیے غیر شرعی نکاح میں مہر واجب نہیں ہے۔

اس باب کا ایک مشہور مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ستون غصب کئے اور اس پر ایسی عمارت تعمیر کی جس کی قیمت ستونوں کی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہے تو امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک غاصب کو منہدم کرنے کا حکم دیا جائے گا اور صاحب مال اپنے ستون لے لے گا۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قیمت کی ادائیگی کی جائے گی جیسے امام مالک کی رائے اس شخص کے بارے میں ہے جس نے مال مغصوب کو ایسی صنعت میں بدل دیا ہو جو بیش قیمت ہو۔ امام شافعی کے نزدیک غصب کردہ شخص کو اضافہ کی قیمت نہیں دی جائے گی۔

یہ کتاب یہیں ختم ہوتی ہے۔

....

کتاب الاستحقاق

اس کتاب کے زیادہ مباحث استحقاق کے احکام پر مشتمل ہیں۔ان احکام کے اصولی مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ بااستحقاق چیز جس سے شریعت میں احکام ثابت ہوتے ہیں، جب اس انسان کے پاس چلی جائے جو خرید کر اس چیز کا حق دار بنا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں: یا وہ اس چیز کے قلیل ترین حصہ کا حق دار ہوگا یا کل کا حق دار ہوگا یا اکثر حصہ کا حق دار ہوگا۔ پھر اگر وہ کل یا اکثر کا حق دار ہوا تو اس کی صورت بھی یا تو یہ ہوگی کہ صاحب قبضہ کے ہاں وہ کسی اضافہ یا کمی کی وجہ سے تبدیل ہو چکی ہوگی یا اس میں تبدیلی نہیں آئی ہوگی۔ پھر یہ صورت بھی درپیش ہوگی کہ حق دار شخص نے قیمت کے عوض اسے خریدا ہے یا سامان کے عوض۔

اگر قلیل ترین حصہ کا وہ حق دار ہوا ہے تو امام مالک کے نزدیک جس شخص سے سامان خریدا ہے اُس پر واجب ہے کہ قیمت کے بقدر چیز اسے واپس کرے، پورا سامان واپس کرنا واجب نہیں ہے۔اور اگر اکثر یا کل کا وہ حق دار بنا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے تو حق دار سامان لے لے گا اور خریدار صاحب سامان کو قیمت ادا کرے گا خواہ نقد ہو یا سامان کی شکل میں ہو۔ بشرطیکہ تبدیلی نہ آئی ہو لیکن اگر سامان میں ایسی تبدیلی آ گئی ہے جس سے قیمت میں فرق واقع ہو گیا ہے تو خریداری کے دن واقع اس کی قیمت واپس کرے گا اور اگر وہ سامان فروخت کر دیا گیا ہے تو حق دار کو حق حاصل ہوگا کہ بیع کو باقی رکھے اور قیمت وصول کرلے یا عین سامان لے لے۔ یہ حکم اُس وقت کا ہے جبکہ سامان میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔

اگر سامان تبدیل ہو گیا ہے تو یہ تبدیلی کسی اضافہ کی وجہ سے ہوگی یا کسی کی وجہ سے اگر تبدیلی کا سبب اضافہ ہے تو یہ اضافہ یا تو صاحب مال کی جانب سے ہوگا یا خود ہو گیا ہوگا۔ خود بخود ہونے والے اضافہ کو مستحق شخص وصول کرے گا جیسے باندی موٹی ہو جائے یا غلام بڑا ہو جائے۔

اضافہ کی وجہ اگر صاحب مال ہے جیسے گھر خریدے اور اس میں تعمیر کرلے اور اس کا حق دار ہو جائے تو اسے اختیار ہے کہ اضافہ کی قیمت حوالہ کر دے اور اپنا حق وصول کرے یا صاحب دار استحقاق کی قیمت دے اور دونوں شریک ہو جائیں۔ ایک شخص قبضہ پر استحقاق کی قیمت کے بقدر اور دوسرا تعمیر یا شجر کاری کی قیمت کے بقدر حصہ دار قرار پائے۔ یہ فیصلہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے۔

اضافہ اگر صاحب مال کی جانب سے ولادت کی شکل میں ہو جیسے کوئی لونڈی خریدے اور اس سے بچہ پیدا کرے اور وہ لونڈی قرار پا جائے یا اسے آزاد سمجھ کر اس سے شادی کرلے اور وہ لونڈی نکل آئے تو علما کا اتفاق ہے کہ مستحق کو حق نہیں ہوگا کہ اولاد پر قبضہ کرے البتہ ان کی قیمت کی وصولی کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق خود ماں کو وصول کرے گا اور دوسرے قول کے مطابق اس کی قیمت لے گا۔ اور اگر اولاد نکاح سے ہوئی ہے اور عورت غلامی کے حق میں آئی ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آقا کو حق ہے کہ اسے قبضہ میں لے لے اور شوہر مہر کو واپس اُسے دے جس کو اس نے دھوکہ دیا ہے اور اگر ہم اس پر اولاد کی قیمت لازم کریں گے تو فریب خوردہ کو کچھ واپس نہیں کرنا ہوگا کیوں کہ فریب کا تعلق اولاد سے نہیں ہے۔

مال حق کی پیداوار کا جہاں تک معاملہ ہے تو اگر ملکیت کے شبہ کی وجہ سے وہ ضامن ہے تو وہ پیداوار بغیر کسی اختلاف کے صاحب

مال کی ہوگی۔ یہاں ضامن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے پاس وہ پیداوار خراب ہوگئی تو اُسی کا خسارہ سمجھا جائے گا۔لیکن اگر وہ ضامن کے سوا ہے جیسے وہ وارث ہواور دوسرا وارث نمودار ہو جائے اور اس کے بعض حصہ کا حق دار بن جائے تو وہ پیداوار کو واپس کرے گا۔

البتہ گر وہ ضامن کے سوا ہو مگر اس میں قیمت کا دعویدار ہو جیسے غلام جو آزادی کا حق دار ہو، اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو قیمت واپس کرے گا۔اس میں دو اقوال ہیں: وہ ضامن نہیں ہوگا جبکہ اُسے وہ شخص نہ ملے جسے واپس کرنا ہے اور ضامن ہوگا جبکہ وہ شخص مل جائے۔

کس وقت سے مستحق کے لیے پیداوار کی صحت ثابت ہے؟ ایک قول کے مطابق فیصلہ کے وقت سے دوسرے قول کے مطابق سچائی ثابت ہونے کے دن سے اور تیسرے قول کے مطابق اسے واقف کرانے کے دن سے ثابت ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انہی تینوں اوقات میں سے کسی وقت میں پیداوار مستحق کے لیے واجب ہے تو اگر وہ پودے تھے جن میں پھل لگے تھے اور اس وقت نے پھل کو پکا دیا مگر اس کے بعد انہیں توڑا نہیں گیا، ایسی صورت میں ایک قول کے مطابق پھل اگر توڑے نہیں گئے ہیں تو ان کا مالک مستحق ہوگا۔ دوسرے قول کے مطابق پھل اگر خشک نہیں ہوئے اور تیسرے قول کے مطابق پھل اگر پک کر لذیذ نہیں ہو گئے ہیں تو اُن کا مالک مستحق ہوگا اور سینچائی وغیرہ پر جو خرچ ہوا ہے وہ اصل مالک کو واپس کرے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ جفتی کرنے سے پہلے اس نے پودوں کو خرید لیا ہو۔ اور اگر جفتی کے بعد اس نے پودوں کو خریدا ہے تو ابن القاسم کے نزدیک پھل مستحق کو ملیں گے بشرطیکہ وہ پک گئے ہوں اور علاج اور سینچائی وغیرہ کا خرچ وہ واپس کرے گا۔ اشہب کہتے ہیں کہ پھل پکے نہ ہوں تو مستحق کے لیے ہونگے اور زمین جب حق میں چلی گئی تو اس کا کرایہ مستحق کو ملے گا بشرطیکہ استحقاق زمین کی کاشت کے وقت واقع ہوا ہو۔لیکن اگر وقت نکل گیا ہو تو زمین کا کرایہ پرانے مالک کو ملے گا۔

پیداوار میں کسی تبدیلی کا سبب اگر کمی اور نقص ہے اور اس کی وجہ پرانے مالک کی ذات نہیں ہے تو پرانے مالک پر کچھ واجب نہیں ہے اور اگر اس نے اس کی قیمت لے لی ہے جیسے گھر منہدم کر کے اس کا ملبہ فروخت کر دیا ہے پھر اس کے ہاتھ سے دوسرا شخص اس کا مستحق قرار پاتا ہے تو پرانا مالک ملبہ کی قیمت اسے واپس کرے گا۔ القاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ اس باب میں مجھے کوئی ایسا اختلاف نہیں ملا جو مالکیہ سے اس سلسلہ میں نقل کیا جا سکے۔ یہی ان کے اصولی مباحث ہیں، البتہ دوسروں کے اصول پر یہ بات راست آتی ہے کہ جب مستحق سامان کا خریدار ہو اور سامان کھو چکا ہو تو پرانا مالک اس کی قیمت نہیں بلکہ اس کے مثل سامان واپس کرے گا۔ یہ فقہا تمام بربادیوں میں مثل ہی کو واجب قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح دوسروں کے اصول کا تقاضا ہے کہ خریدار کو واپس کیا جائے جبکہ وہ قلیل یا کثیر کا حق دار ہو کیوں کہ باقی سے اس نے تعرض نہیں کیا ہے نہ اس کا سودا کیا ہے نہ دونوں میں اس پر رضامندی ہوئی ہے۔ الحمد للہ کتاب الاستحقاق مکمل ہوئی۔

کتابُ الھِبات

ہبہ پر گفتگو اس کے ارکان

اس کی شرائط،

اس کی انواع

اور اس کے احکام

پر مشتمل ہے۔ ہم یہاں بس مشہور مسائل کا تذکرہ کریں گے۔

ارکان ہبہ

ہبہ کے تین ارکان ہیں: ہبہ کرنے والا اور جسے ہبہ کیا جائے۔ ہبہ کرنے والے کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کا ہبہ درست ہے جبکہ وہ موہوب چیز کا جائز مالک ہو اور صحت مند ہو اور اس کے ہاتھ آزاد ہوں اور خوشحال لیکن اگر وہ بیمار، کم عقل اور مفلس ہے تو اس کے فعل ہبہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

مریض کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ وصیت کی طرح ہبہ میں بھی ایک تہائی کی حد مقرر ہے یعنی وہ ہبہ جو با قیمت ہو اور تمام شرائط کی اس میں رعایت ہو۔ اسلاف کا ایک گروہ اور اہل ظاہر کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ہبہ کردہ راس المال سے خارج ہو جائے گا اگر اس کا انتقال ہو گیا ہو۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ مرض سے صحت یاب ہو جائے تو اس کا ہبہ درست ہے۔

جمہور کی دلیل عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے کہ ایک شخص نے مرض الموت میں چھ غلام آزاد کئے تو اللہ کے رسول ﷺ نے ایک تہائی کی آزادی کا فیصلہ صادر فرمایا اور باقی کو غلامی کی حالت میں باقی رکھا۔

اہل ظاہر کا استدلال حالت اجماع سے استصحاب ہے۔ جب علما حالت صحت میں ہبہ کے جواز پر متفق ہیں تو حالت مرض میں بھی اس اجماعی حکم کو نافذ کرنا واجب ہے الا یہ کہ کتاب الٰہی سے یا سنت نبوی سے کوئی دلیل اس کے خلاف مل جائے۔ ان علما کے نزدیک اس حدیث کو وصیت پر محمول کیا جائے گا۔

جمہور کے نزدیک جو بیماریاں سدراہ ہیں وہ خطرناک بیماریاں ہیں۔ امام مالک کے نزدیک خوفناک حالات میں بھی اسی کا اطلاق ہوگا جیسے جنگ میں دشمن کی صفوں میں موجود ہونا، عورت کے وضع حمل کا وقت، پرشور سمندر پار کرنے کا وقت، اس میں اختلاف ہے۔ وبائی مرض کی زمین اس میں سدراہ نہیں ہے۔ اس کا تذکرہ کتاب الحجر میں ہو چکا ہے۔ کم عقل اور مفلس کو جو فقہا مجور قرار دیتے ہیں، اُن کے نزدیک ان کے ہبہ کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہبہ کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوسکتا ہے جس کی ملکیت درست ہو۔ علما کا اتفاق ہے کہ کوئی شخص اپنا پورا مال اجنبی کو ہبہ کر سکتا ہے البتہ اولاد کے بارے میں اختلاف ہے کہ ہبہ کرتے وقت اُن میں تفریق کرے یا بعض اولاد کو پوری دولت ہبہ کر دے اور بعض کو کچھ نہ دے۔ جمہور فقہا کے نزدیک یہ عمل مکروہ ہے لیکن اگر ایسا ہبہ ہو جائے تو جائز ہے۔ علما ظاہر یہ کہتے ہیں کہ بعض اولاد کو پورا مال دینا تو کجا اُن میں تفریق کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اولاد میں ہبہ کرتے وقت کمی بیشی تو ہو سکتی ہے مگر بعض اولاد کو بالکل محروم کر دینا جائز نہیں ہے۔

اہل ظاہر کی دلیل نعمان بن بشیرؓ کی حدیث ہے جو متفق علیہ ہے۔ اگر چہ اس کے الفاظ میں کچھ اختلاف ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''ان کے والد بشیر، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور فرمایا کہ ''میں نے اپنے اس بیٹے کو اپنا ایک غلام تحفہ میں دے دیا ہے۔ رسول اللہ نے پوچھا: کیا تم نے ہر بیٹے کو اسی طرح تحفہ دیا ہے؟ جواب دیا نہیں تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اسے واپس لے لو'' امام مالک، امام بخاری اور امام مسلم نے انہی الفاظ میں یہ حدیث بیان کی ہے اور تبصرہ کیا ہے کہ واپس لینے کے حکم کا مطلب ہبہ کا باطل ہو جانا ہے۔ اس حدیث کی بعض روایتوں کے الفاظ ہیں کہ ''ھذا جورٌ'' (یہ ظلم ہے۔)

جمہور کی دلیل ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ کوئی شخص حالت صحت میں اجنبی کو اپنا تمام مال ہبہ کر سکتا ہے پھر تو اولاد کو بدرجۂ اولیٰ ہبہ کر سکتا ہے۔ انہوں نے ابوبکرؓ کی مشہور حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ''آپ نے حضرت عائشہؓ کو بیسیوں وسق مال عطیہ دیا اور جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہوئے تو کہا: بیٹی میں اپنے بعد تجھ سے زیادہ غنی کسی کو دیکھنا نہیں چاہتا اور تمہاری مفلسی مجھ پر سب سے زیادہ شاق گزرے گی۔ میں نے تمہیں بیسیوں وسق تحفہ میں دیئے، اب اگر تو اسے ریزہ ریزہ کر دے اور جمع کر لے تو تجھے اس کا اختیار ہے۔ آج تو یہ وارث کا مال ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث سے استحباب مراد ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ کی بعض روایتوں کے الفاظ یہ ہیں ''کیا تم یہ پسند نہیں کرتے کہ لوگ تمہاری سخاوت اور مہربانی سے یکساں لطف اندوز ہوں؟ فرمایا: کیوں نہیں آپ نے فرمایا، تو اس پر میرے سوا دوسروں کو گواہ بنالو۔''

امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ کسی اولاد کو اپنی تمام دولت ہبہ کرنے کی ممانعت والی حدیث کو وجوب پر محمول کرنا افضل ہے۔ ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مفہوم متعین کرنا واجب ہے کہ دوسرے بچوں کو چھوڑ کر کسی ایک اولاد کو تمام دولت ہبہ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب قیاس اور وارد ممانعت کے الفاظ میں تعارض ہے۔ اکثر فقہا نہی کے صیغہ کو تحریم پر محمول کرتے ہیں جس طرح امر کے صیغہ کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔ جن فقہا نے قیاس اور سماعی دلیل کے درمیان تطبیق پیدا کی انہوں نے حدیث کو استحباب پر محمول کیا یا اسے بعض صورتوں میں مخصوص کر دیا جیسا کہ امام مالک نے کیا ہے۔ قیاس کے قائل فقہا کے ہاں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سنت کے عموم کو قیاس کے ذریعہ خاص کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اسے اس کے ظاہر سے ہٹایا جا سکتا ہے یعنی ممانعت سے ہٹا کر کراہیت کے مفہوم کی طرف پھیرا جا سکتا ہے۔ علما ظاہر کے ہاں قیاس شریعت میں جائز نہیں ہے، اس لیے انہوں نے ظاہر حدیث کا سہارا لیا اور ہبہ میں تفریق کو حرام قرار دیا۔

غیر منقسم ڈھیر کے ہبہ کو جائز قرار دینے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ابوثور اسے درست قرار دیتے ہیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے۔ اکثر فقہا کی دلیل یہ ہے کہ اس میں قبضہ بیع کے قبضہ کی طرح درست ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قبضہ رہن کی طرح انفرادی طور پر ہی درست ہو سکتا ہے اور مسلک مالکی میں مجہول اور معدوم (مگر اس کے وجود کی توقع ہو) کے ہبہ کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہر وہ چیز جس کی بیع دھوکہ کی جہت سے شرع میں درست نہ ہو اس کا ہبہ کرنا مسلک مالکی میں جائز ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جس کی بیع جائز ہے اس کا ہبہ بھی جائز ہے جیسے قرض۔ اور جس کو فروخت کرنا جائز نہیں، اس کو ہبہ کرنا بھی جائز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک جس کا قبضہ صحیح نہیں ہے اس کا ہبہ بھی جائز نہیں جیسے قرض اور رہن۔

تیسرا رکن خود ہبہ ہے۔ تمام فقہا کے نزدیک اس میں ایجاب و قبول ضروری ہے اور جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس کے لیے شرط ہے کہ اس کا قبول کرنا اور قبضہ کرنا صحیح ہو۔

شرائط ہبہ

سب سے مشہور شرط قبضہ کرنا ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے کہ عقد کے صحیح ہونے کے لیے قبضہ شرط ہے یا نہیں؟ سفیان ثوری، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا اتفاق ہے کہ ہبہ کے صحیح ہونے کے لیے قبضہ کی شرط ہے اور اگر اس نے قبضہ نہیں کیا تو ہبہ کرنے والے پر کچھ

لازم نہیں ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ قبول کر لینے سے ہی عقد واقع ہو جاتا ہے اور بالکل بیع کی طرح وہ بہ جبر اس پر قبضہ کر لے گا اگر دوسرا شخص جسے ہبہ کیا جا رہا ہے قبضہ کا مطالبہ کرنے میں تاخیر سے کام لے تا آنکہ ہبہ کرنے والا مفلس ہو جائے یا وہ بیمار ہو جائے تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر ہبہ کرنے والا بیچ دے اور دوسرا شخص معلوم ہونے کے بعد بھی تاخیر کر رہا ہو تو اسے صرف قیمت ملے گی۔ اگر وہ فوراً کھڑا ہو جائے تو ہبہ کردہ چیز اس کی ملکیت ہو گی۔ امام مالک کے نزدیک ہبہ میں قبضہ کرنا شرط صحت نہیں بلکہ شرط کمال ہے۔ جبکہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبضہ شرط صحت ہے۔ امام احمد اور ابوثور کہتے ہیں کہ محض عقد سے ہبہ درست ہو جاتا ہے اور قبضہ نہ شرط صحت ہے نہ شرط کمال ہے۔ علما ظاہر کا یہی قول ہے۔ امام احمد بن حنبل سے روایت ہے کہ ہبہ میں قابل وزن و پیمائش اشیاء میں قبضہ شرط ہے۔

جن فقہانے ہبہ میں قبضہ کی شرط رکھی ہے انہوں نے اسے بیع سے مشابہ قرار دیا ہے اور یہ کہ عقد میں اصل یہ ہے کہ قبضہ کی کوئی شرط نہ ہو تا آنکہ قبضہ کی شرط پر دلیل قائم ہو جائے۔ قبضہ کی شرط رکھنے والے دلیل دیتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ کی جانب سے حضرت عائشہؓ کو ہبہ کرنے والی حدیث میں یہ مذکور ہے۔ اور یہ صحت ہبہ میں قبضہ کی شرط رکھنے کے لیے نص ہے۔ امام مالک نے حضرت عمرؓ سے جو روایت کی ہے وہ بھی دلیل ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اپنی اولاد کو تحفہ دیتے ہیں پھر اسے روک لیتے ہیں۔ اگر ان کا کوئی بیٹا مر جائے تو حسرت سے کہتے ہیں کہ میرا مال میرے پاس ہے میں نے کسی کو نہیں دیا اور اگر وہ مرنے لگے تو وہ اپنے بیٹے سے کہتا ہے کہ میں نے یہ اسے دیا تھا۔ جو شخص کوئی تحفہ دے اور جس کو تحفہ دیا ہے اسے استعمال نہ کرنے دے اور اسے باقی رکھے کہ اس کی موت کے بعد اس کے وارث مالک ہوں گے تو یہ باطل ہے۔ حضرت علیؓ کا بھی یہی قول ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ صحابہ کا اجماع ہے کیوں کہ ان سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔ امام مالک نے دونوں دلیلوں پر انحصار کیا ہے یعنی قیاس اور صحابہ کرام کا قول اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کی راہ نکالی ہے چنانچہ ایک عام عقد کی حیثیت میں شرط صحت میں قبضہ شامل نہیں ہے اور چونکہ فتنہ کے سد باب کے لیے جس کا تذکرہ حضرت عمرؓ نے کیا ہے، صحابہ نے قبضہ کی شرط رکھی ہے۔ انہوں نے قبضہ کو شرط کمال قرار دیا ہے اور جس کو ہبہ کیا جا رہا ہے، اس کا حق شمار کیا ہے اور یہ کہ اگر تاخیر سے کام لیا تا آنکہ بیماری یا افلاس کی بنا پر قبضہ فوت ہو گیا تو ہبہ کرنے والے پر اس کا حق ساقط کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ باپ کے لیے جائز ہے کہ اپنے اس کم سن بیٹے کو ہبہ کرے جو اس کی نگہداشت اور تولیت میں ہو اور اس کم عقل بڑے بیٹے کو بھی ہبہ کر سکتا ہے جس کو اس نے ہبہ نہ کیا ہو جس طرح وہ دوسروں کو ہبہ کر سکتا ہے۔ اور اس کے حق میں مال جمع کرنے کے لیے یہ کافی ہے کہ ہبہ پر گواہی قائم کر دے اور اس کا اعلان کر دے۔ یہ ساری بخشیں سونے چاندی اور غیر متعین مال کے سوا دوسری چیزوں سے متعلق ہیں۔

ان مباحث میں فقہا کی بنیاد وہ روایت ہے جو امام مالک نے ابن شہاب سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے بیان کی ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ نے فرمایا: جس نے اپنے کسی کم سن بچے کو ہدیہ کیا اور اس کی عمر اس ہدیہ کی حفاظت کرنے کی نہیں ہے چنانچہ باپ نے اعلان کیا اور اس پر گواہ قائم کر دیئے تو وہ مال جمع اور محفوظ ہے اگرچہ ولی وہی ہو۔"

امام مالک اور ان کے اصحاب کا استدلال ہے کہ اُس مال کو کسی کپڑے اور مکان میں محفوظ کرنا ضروری ہے اگر وہ رہائشی گھر ہے جہاں وہ مقیم ہے تو ہبہ سے خارج ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر لباس ہے اور وہ اسے استعمال کر رہا ہے تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے۔ تمام

سامانوں کے بارے میں مالکیہ نے فقہا کا موقف اپنایا ہے یعنی ان میں اعلان و تشہیر اور گواہی کا قیام کافی ہے۔

سونے چاندی کے بارے میں امام مالک سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس کو ہبہ کرنا اسی وقت جائز ہوگا جبکہ باپ اپنے ہاتھ سے نکال کر دوسرے کے ہاتھ میں دے دے۔ دوسرا قول ہے کہ جواز کی صورت یہ ہے کہ اسے کسی برتن یا تھیلی میں رکھ کر اس پر مہر لگادے اور گواہ قائم کردے۔

اصحاب مالک کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس معاملہ میں باپ کا قائم مقام ہے ماں کے سلسلہ میں البتہ اختلاف ہے۔ ابن القاسم کے نزدیک ماں، باپ کی قائم مقام نہیں ہوسکتی۔ انہوں نے یہ قول امام مالک سے نقل کیا ہے۔ اُن کے دوسرے اصحاب کے نزدیک ماں قائم مقامی کرسکتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کے نزدیک دادا، باپ کا قائم مقام ہے اور ابن وہب کے نزدیک دادی، ماں کی قائم مقام ہے اور ماں، باپ کی قائم مقام ہے۔

انواعِ ہبہ

ہبہ کی دو قسمیں ہیں: **عین ہبہ اور منفعت کا ہبہ**

عین ہبہ کی ایک قسم وہ ہے جس سے بدلہ مقصود ہو اور دوسری قسم مقصود بدلہ کے ماسوا ہے۔ حصول بدلہ کے بھی دو پہلو ہیں: ایک وہ جس میں رضائے الٰہی مقصود ہو اور دوسرا وہ جس میں مخلوق کی خوشنودی مقصود ہو۔ بغیر بدلہ کے ہبہ کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کے احکام میں اختلاف ہے۔ بدلہ کے ہبہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے اسے جائز کہا ہے اور امام شافعی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ یہی امام داؤد اور ابوثور کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا یہ نامعلوم قیمت کی بیع ہے یا نامعلوم قیمت کی بیع نہیں ہے؟ جن فقہا نے اسے نامعلوم قیمت کی بیع تسلیم کیا ہے انہوں نے اسے فریب کی بیع شمار کیا ہے جو جائز نہیں ہے اور جن فقہا نے اسے نامعلوم قیمت کی بیع تسلیم نہیں کیا ہے انہوں نے اسے جائز مانا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ امام مالک نے اس میں عرف عام کو شرط کا درجہ دیا ہے اور عرف مثل بدلہ کا ہے۔ اسی لیے اُن کے ہاں مسئلہ جبکہ ہبہ کرنے والا بدلہ پر راضی نہ ہو، مختلف فیہ ہوگیا ہے۔ ایک قول کے مطابق ہبہ لازم ہے جبکہ ہبہ کردہ شخص نے اس کی قیمت دے دی ہو۔ دوسرا قول ہے کہ لازم نہیں ہے جب تک کہ ہبہ کرنے والے کو راضی نہ کرلے۔ یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے جس کا تذکرہ عنقریب آئے گا۔ جب اس میں رضامندی کی شرط لگادی تو یہ بیع منعقد واقع نہ ہوئی۔ پہلا قول امام مالک کی جانب سے مشہور ہے۔ جب قیمت لازم کردی تو بیع منعقد ہوگئی۔ امام مالک نے ہبہ کو بدلہ پر محمول کیا ہے جبکہ لوگوں میں اختلاف ہوجائے، خاص طور سے جبکہ حال کا قرینہ اس پر گواہ ہو جیسے فقیر مالدار کو ہبہ کرے یا اس شخص کو ہبہ کرے جو یہ سمجھتا ہو کہ اس کا مقصود بدلہ ہے۔

نفع کا ہبہ ایک تو موجل ہوتا ہے اسے ادھار وغیرہ بھی کہتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں ہبہ کردہ شخص کو تاحیات استفادہ کی اجازت رہتی ہے۔ اسے تاحیات ہبہ کہتے ہیں جیسے کوئی شخص کسی کو تاحیات رہائش کے لیے گھر دے اور اس میں علما کے تین مختلف اقوال ہیں:

۱۔ یہ قطعی ہبہ ہے یعنی یہ ہبہ گردن کے لیے وقف ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ثوری اور ایک جماعت کا موقف یہی ہے۔

۲۔ حیاتی ہبہ میں بس استفادہ کی صورت ہوتی ہے اور جب موہوب شخص کا انتقال ہوجائے تو اس کی ملکیت ہبہ کرنے والے یا اس

کے ورثا کی طرف واپس لوٹ جاتی ہے یہ امام مالک اوران کے اصحاب کا قول ہے۔ اُن کے خیال میں اگر جانشین کا تذکرہ کر دیا گیا ہےتو اس کے ختم ہونے کے بعد ہبہ کی ملکیت ہبہ کرنے والے یا اس کے ورثا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

۳۔ اگر الفاظ ہبہ کے یہ ہیں کہ: یہ بخدا تمہارے اور تمہاری نسل کے لیے ہے، تو ہبہ حیاتی ہبہ کے مخاطب کی ملکیت ہوگا اور اگر نسل کا تذکرہ نہیں ہے تو مخاطب کے مرنے کے بعد ہبہ کرنے والے یا اس کے ورثاء کی ملکیت ہوگا۔ داؤد اور ابوثور کا یہی مسلک ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب احادیث میں تعارض اور شرط وعمل کا حدیث سے تصادم ہے۔ اس سیاق میں دو حدیثیں وارد ہیں۔
ایک متفق علیہ ہے اس کی روایت امام مالک نے حضرت جابرؓ سے کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

يَاَ معشر الأَنصَارِ أَمسِكُوا علَيكُمْ أموالَكُمْ وَلاتُعمِرُوهَا فَمنْ أَعمَرَ شيئًا حياتَهُ فَهُوَلَهُ حياتَهُ وَمماتَهُ

(اے گروہ انصار، اپنے مال روک رکھو اور اسے تاحیات کسی شخص کو نہ دے دو جس نے کسی شخص کو تاحیات ہبہ کیا وہ زندگی میں اور موت کے بعد بھی اس کا مالک ہوگا۔)

حضرت جابرؓ سے دوسرے الفاظ میں مروی ہیں:

لاتُعمِرُوا وَلا تُرقبُوا فَمنْ أَعمَرَ شيئًا أَوْ أَرْقَبَهُ فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ

(کسی کو تاعمر ہبہ نہ کرو نہ کسی گھر کو زندگی بھر کے لیے دو کیوں کہ اس صورت میں وہ ہبہ اس کے ورثاء کی ملکیت متصور ہوگا۔)

حضرت جابرؓ سے حضرت ابوزبیر کی روایت کردہ حدیث تاعمر ہبہ کے خلاف ہے۔ اسی طرح اُن سے امام مالک کی روایت کردہ حدیث بھی تاعمر ہبہ کی شرط کے خلاف ہے۔ مگر سمجھا جاتا ہے کہ اس میں اختلاف کم ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ نسل کا تذکرہ عطیہ کی قطعیت کی غلط فہمی میں مبتلا کرتا ہے۔ جن فقہا نے حدیث کو شرط پر غالب مانا انہوں نے حضرت جابرؓ سے ابوالزبیر کی روایت کردہ حدیث پر اور حضرت جابرؓ سے امام مالک کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا اور جنہوں نے شرط کو ترجیح دی انہوں نے امام مالک کا موقف اپنایا۔ جن فقہا نے یہ موقف اختیار کیا کہ حیاتی ہبہ نسل کا تذکرہ نہ ہونے کی صورت میں ہبہ کرنے والے کی طرف واپس ہو جائے گا اور اگر تذکرہ موجود ہے تو واپس نہیں ہوگا انہوں نے ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے۔

حضرت جابرؓ سے روایت کردہ ابوالزبیر کی حدیث اختلافی ہے۔

اگر رہائش کے لفظ کا تذکرہ آجائے اور ہبہ کرنے والا کہے کہ میں نے تمہیں اس گھر میں تاحیات رہائش اختیار کرنے کی اجازت دی تو جمہور فقہا کے نزدیک رہائش اختیار کرنے کی اجازت دینا یا خادم دینا جیسے الفاظ حیاتی ہبہ کے برعکس ہیں اگرچہ نسل کا تذکرہ موجود ہو۔ امام مالک کے نزدیک آباد ہونا اور رہائش اختیار کرنا دونوں یکساں الفاظ ہیں۔ حضرات حسن، عطاء اور قتادہ رہائش اور آبادکاری کے دونوں الفاظ کو اس معنی میں یکساں قرار دیتے تھے کہ حیاتی ہبہ کے جمہوری مسلک کے مطابق یہ ہبہ آباد کرنے والے کی طرف واپس نہ جائے گا۔ سچی بات یہ ہے کہ آبادکاری اور رہائش کے معنی ایک ہیں اور جب نسل کا تذکرہ ہو تو اس کا حکم نسل کی صراحت کے بغیر ہبہ کے حکم سے مختلف ہو جیسا کہ اہل ظاہر کا مسلک ہے۔

احکامِ ہبہ

اس باب کا مشہور مسئلہ ہبہ سے رجوع کے جائز ہونے کا ہے۔ امام مالک اور سارے علماء مدینہ کا مسلک ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کو جو ہبہ کیا ہے اس سے رجوع کر سکتا ہے بشرطیکہ بیٹے نے شادی نہ کی ہو یا کوئی نیا قرض نہ لیا ہو یعنی اس پر اغیار کا حق قائم نہ ہو سکا ہو۔ اسی طرح ماں بھی بیٹے کو عطا کردہ ہبہ سے رجوع کر سکتی ہے بشرطیکہ باپ زندہ ہو۔ امام مالک کا ایک قول نقل کیا جاتا ہے کہ ماں رجوع نہیں کر سکتی۔ امام احمد اور اہل ظاہر کی رائے ہے کہ کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہے کہ ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ہر شخص اپنے اعلان کردہ ہبہ سے رجوع کر سکتا ہے الا یہ کہ اس نے محرمات میں سے کسی کو ہبہ کیا ہو۔ تمام فقہا اس پر متفق ہیں کہ جس ہبہ میں مقصود رضائے الٰہی ہو اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب احادیث میں باہم تضاد ہے۔ جن فقہا نے رجوع اور دست برداری کو بے اصل قرار دیا ہے انہوں نے اس ثابت حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

العَائِدُفِي هِبَتِهِ كَالكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيئِهِ

(ہبہ واپس لینے والا اُس کتے کی طرح ہے جو قے کر کے اسے چاٹے۔)

جن فقہا نے والدین کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے انہوں نے حضرت طاؤس کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے:

لايَحِلُّ لِوَاهِبٍ أنْ يَرْجَع فِي هِبَتِهِ إلاّالوَالِدُ

(ہبہ کرنے والے کسی شخص کے لیے سوائے والد کے جائز نہیں ہے کہ وہ ہبہ سے رجوع کرے۔)

ان فقہا نے ماں کو باپ پر قیاس کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر حدیث طاؤس کی متصلاً روایت ہوتی تو میں اس پر عمل کرتا دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسین المعلّم کے طریق سے متصل ہے اور وہ ثقہ ہیں۔ جن فقہا نے محرمات کو عطا کردہ ہبہ سے رجوع کو ناجائز قرار دیا ہے انہوں نے استدلال اس روایت سے کیا ہے جسے امام مالک نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے بیان کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جس نے صلہ رحمی کے لیے یا صدقہ کے طور پر ہبہ کیا وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا اور جس نے بدلہ کی نیت سے ہبہ کیا تو اسے اختیار ہے کہ اگر اسے پسند نہ ہو تو رجوع کر لے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ دلیل بھی ہے کہ جس نے بغیر معاوضہ کے کچھ ہبہ کیا تو اس کے خلاف کچھ واجب نہیں ہوتا جیسے اس نے کوئی وعدہ کیا ہو۔ البتہ علما اس پر متفق ہیں کہ بطور صدقہ ہبہ میں رجوع کی گنجائش نہیں ہے۔

جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹے کو صدقہ دیا اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد بیٹے کی وفات ہوگئی تو وہ اس صدقہ کا وارث ہوگا۔ امام مالک کی مرسل روایت ہے کہ خزرج کے ایک انصاری نے اپنے والدین کو کچھ صدقہ دیا۔ والدین وفات پا گئے تو ان کا بیٹا مال کا وارث ہوا اور وہ مال کھجور کے پیڑ تھے۔ نبی ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا:

قَدأُجِرتَ صَدقَتُکَ وَخُذْهَابِمُيرَاثِکَ

(صدقہ کا اجر تمہیں مل گیا اور اب اپنی میراث کے طور پر اسے لے لو۔)

امام ابوداؤد نے عبداللہ بن بریدہ سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور

عرض کیا: میں نے اپنی ماں کو ایک کنیز صدقہ کی تھی مگر میری ماں کا انتقال ہو گیا اور کنیز رہ گئی؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

وَجَبَ أجرُکِ وَرَجَعتْ إلیکِ بِالمیرَاثِ

(تیرا اجر واجب ہو گیا اور کنیز میراث میں تجھے واپس مل گئی۔)

اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ہبہ سے رجوع کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ سے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان عام ہے:

لاتَشْتَرِہٖ. فی الفَرسَ الّذِی تَصَدقَ بہٖ . فَإنّ العَائِدفِي هِبَتِہٖ کاَلکلَبِ یعودُ فِي قَیئِہٖ

(اسے نہ خریدو (یعنی وہ گھوڑا جسے انہوں نے صدقہ کر دیا تھا۔) کیوں کہ ہبہ سے رجوع کرنے والا اس کتے کی طرح ہے جو قے کر کے اسے چاٹے۔)

یہ متفق علیہ حدیث ہے۔ قاضی ابن رشد کہتے ہیں: ہبہ سے رجوع کرنا اچھے اخلاق کی علامت نہیں ہے جبکہ شارع علیہ السلام کو مبعوث اسی لیے کیا گیا تھا کہ وہ محاسن اخلاق کی تکمیل کریں۔ اس باب میں اتنی بحث کافی ہے۔

کتابُ الوصایا

وصیت پر بحث کی اولین قسمیں دو ہیں: ارکان پر بحث اور احکام پر بحث۔ہم اس مسئلہ میں بس مشہور مسائل پر ہی گفتگو کریں گے۔

ارکانِ وصیت

وصیت کے چار ارکان ہیں:

۱۔ وصیت کرنے والا

۲۔ جسے وصیت کی جائے

۳۔ جس چیز کی وصیت کی جائے

۴۔ وصیت

۱۔ وصیت کرنے والا

علما کا اتفاق ہے کہ ہر وہ شخص وصیت کا حق رکھتا ہے جو ملکِ صحیح کا مالک ہو۔ امام مالک کے نزدیک کم عقل اور بچہ جو قرابت داری کو سمجھتا ہو، وصیت کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: نابالغ بچے کی وصیت جائز نہیں ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک کافر کی وصیت بھی درست ہے جبکہ وہ محرم کو وصیت نہ کرے۔

۲۔ وصیت کا مخاطب

وصیت کس کے حق میں کی جائے؟ علما کا اتفاق ہے کہ وارث کو وصیت نہیں کی جا سکتی کیوں کہ حدیث نبوی کا حکم ہے:

لاوَصِیةَ لِوَارِثٍ

(وارث کو وصیت نہیں کی جا سکتی۔)

اختلاف اس میں ہے کہ قرابت داروں کے علاوہ دوسرے کے لیے وصیت کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جمہور علما کہتے ہیں کہ قرابت داروں کے علاوہ دوسروں کے لیے وصیت جائز ہے مگر مکروہ ہے۔ حسن اور طاؤس کی رائے ہے کہ قرابت داروں کے لیے وصیت درست ہے۔ اسحاق کا قول بھی یہی ہے۔ ان علما کی دلیل آیت قرآنی کا ظاہری مفہوم ہے:

الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِيْنَ (البقرہ: ۱۸۰)

(والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کرے۔)

یہاں الف لام حصر کے مفہوم کے لیے ہے۔

جمہور فقہا نے حضرت عمران بن حصینؓ کی مشہور حدیث سے استدلال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ''ایک شخص نے مرض الموت میں اپنے چھے غلام آزاد کر دیئے اور اس کے پاس کچھ مال نہیں رہا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی۔ دو کو آزاد کیا اور چار کو غلامی کی حالت میں باقی رکھا۔'' غلام تو قرابت دار نہیں ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ وارثین تیار نہ ہوں تو کسی وارث کو وصیت نہیں کی جا سکتی لیکن اگر ورثاء اجازت دے دیں تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا اسے جائز کہتے ہیں اور اہل ظاہر اور المزنی اسے جائز نہیں مانتے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ممانعت وارثوں کی وجہ سے ہے یا یہ ممانعت امر تعبدی ہے؟ جنہوں نے اسے امر تعبدی مانا انہوں نے اسے ناجائز قرار دیا خواہ ورثا اجازت دے دیں اور جنہوں نے حق ورثاء کے پیش نظر اسے ممنوع تسلیم کیا، انہوں نے ورثاء کی اجازت کے بعد اسے جائز مانا۔ اس اختلاف کی وجہ حدیث نبوی لاوَصِیةَ لِوَارِثٍ کے مفہوم میں موجود گنجائش ہے کہ یہ حدیث عقلی معنی کے ذریعہ سمجھی جا سکتی ہے یا نہیں؟

میت کے حق میں وصیت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے اس کی موت سے وصیت باطل ہو جاتی ہے یہ جمہور کا مسلک ہے اور دوسرا گروہ اسے باطل نہیں مانتا۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر قتل کرنے والے کے حق میں وصیت کا مسئلہ بھی اختلافی ہے۔

اس باب میں ایک اور مشہور فروعی مسئلہ ہے کہ ورثا میت کے حق میں اجازت دے چکے ہوں تو کیا اس کی موت کے بعد انہیں

رجوع کرنے کا حق حاصل ہے؟ ایک قول کے مطابق انہیں حق حاصل ہے اور دوسرے قول کے مطابق حق حاصل نہیں ہے۔ تیسرا قول ہے کہ ورثا کے میت کے اہل وعیال میں شامل ہونے یا نہ ہونے کی بنیاد پر فرق کیا جائے یعنی اگر وہ اس کے اہل وعیال میں سے ہوں تو انہیں رجوع کا حق حاصل ہو۔ یہ تین اقوال مسلک مالکی کے ہیں۔

وصیت کردہ چیز، اُس کی جنس اور مقدار

وصیت کردہ چیز کی جنس کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ ملکیت والی وصیت جائز ہے البتہ منفعت والی وصیت کے بارے میں علما کا اختلاف درج ہے۔ جمہور فقہا اسے جائز قرار دیتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور اہل ظاہر کی رائے ہے کہ منفعت اٹھانے کی وصیت باطل ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ استفادہ منفعت مال ہی کے معنیٰ میں ہے دوسرے گروہ کی دلیل ہے کہ منفعت وارث کو منتقل ہوجاتی ہے کیوں کہ میت کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے اس لیے دوسروں کی ملکیت کی وصیت کرنا اس کے لیے درست نہ ہوگا۔ اسی قول کو ابوعمر بن عبدالبرؒ نے بھی اختیار کیا ہے۔

وصیت کی مقدار کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ جس شخص کے وارث موجود ہوں وہ ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت نہیں کرسکتا۔ جس شخص کے وارث نہ ہوں اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مستحب مقدار بھی اختلافی ہے آیا وہ ایک تہائی ہے یا اس سے بھی کم؟ سارے فقہا کی رائے ہے کہ جس شخص کے وارث موجود ہوں اس کے لیے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ ثابت حدیث ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ تشریف لائے اور گزارش کی اے اللہ کے رسول، میری تکلیف اور بیماری کا حال آپ دیکھ رہے ہیں میرے پاس دولت ہے اور وارث میری ایک بیٹی کے سوا کوئی نہیں، کیا دو تہائی مال میں صدقہ کردوں؟ اللہ کے رسول ﷺ نے منع کردیا۔ حضرت سعد نے نصف کے بارے میں دریافت کیا، آپؐ نے نفی میں جواب دیا۔ پھر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الثلث والثُّلث کثیر'' إنَّکَ أن تَذَرَ ورَثَتکَ أغنِیاءَ خیرٌ مِن أنْ تَذرَ هُم عالةً یتکفَّفونَ النَّاسَ

(ایک تہائی وصیت کرو۔ ایک تہائی کی مقدار بہت ہے۔ تمہارا اپنے ورثا کو مالدار چھوڑ کر جانا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ مفلسی کا شکار ہوں اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں۔)

اس حدیث کی وجہ سے علما نے موقف اختیار کیا کہ ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز نہیں ہے۔

مستحب مقدار کے بارے میں علما کا اختلاف ہے ایک گروہ نے ایک تہائی سے کم کو مستحب قرار دیا ہے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مذکورہ حدیث میں ثلث کو کثیر قرار دیا ہے۔ بہت سے اسلاف اسی کے قائل ہیں۔ قتادہ کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے ایک خمس کی وصیت کی حضرت عمرؓ نے ایک چوتھائی کی وصیت کی اور پانچواں حصہ میرے نزدیک بہتر ہے۔

ثلث کو مستحب سمجھنے والے حدیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

إنَّ اللهَ جعَلَ لکُم فِي الوَصیّةِ ثُلثَ أموالِکُم زِیادَةً فِي أعمالِکُم

(اللہ کے تمہارے اعمال میں اضافہ کے لیے تمہاری دولت میں ایک تہائی مقدار کو وصیت میں رکھا ہے۔)

اہل حدیث علما کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر لوگ وصیت میں تہائی مقدار سے کم کرکے چوتھائی مقدار کو اپنالیں تو مجھے یہ زیادہ پسند ہے۔ کیوں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا الثّلث وَالثّلث کثیرٌ (ایک تہائی

وصیت کرو۔ایک تہائی کی مقدار بہت ہے۔)

بے وارث شخص کے لیے ایک تہائی مقدار سے زیادہ کی وصیت کے جواز میں علما کا جو اختلاف ہے تو امام مالک اور اوزاعی نے اسے جائز نہیں مانا ہے۔امام احمد کے اس سیاق میں کئی اقوال ہیں۔امام ابوحنیفہ اور اسحاق نے اسے جائز کہا ہے اور یہی قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے۔اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ حکم اُس علّت کے ساتھ مخصوص ہے جو شریعت نے بتائی ہے کہ یا مخصوص نہیں ہے؟ وہ سبب ہے ورثاء کو اپنے پیچھے فقیر اور محتاج بنا کر چھوڑ نا جیسا کہ حدیث کے الفاظ ہیں:

إنَّکَ أنْ تذَرَ ورَثتکَ أغنِیاءَ خیرٌ مِّنْ أنْ تَذَرَ هُم عالَةً یَتکفّفُونَ النّاسَ

(تمہارا اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ کر جانا بہتر ہے اس سے کہ وہ مفلسی کا شکار ہوں اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں)

جن فقہا نے اس سبب کو مخصوص مانا انہوں نے اس علّت کے رفع ہونے کی صورت میں حکم کو ختم کرنا واجب قرار دیا اور جنہوں نے اس حکم کو تعبدی امر جانا اگر چہ اس کی علّت بھی واضح کر دی گئی یا تمام مسلمانوں کو اس معنی میں وارث قرار دیا، انہوں نے ایک تہائی سے یادہ کی وصیت کو کسی حال میں بھی جائز نہیں تسلیم کیا۔

وصیت کے الفاظ

وصیت دراصل نام ہے اس بات کا کہ ایک شخص کسی کو یا چند افراد کو اپنی موت کے بعد اپنی دولت ہبہ کر دے یا غلام آزاد کر دے خواہ وصیت کے لفظ سے اس کی صراحت کی ہو یا نہ کی ہو۔فقہا کے نزدیک یہ عقد متفقہ طور پر جائز عقود میں شامل ہے یعنی وصیت کرنے والا اس سے دست بردار بھی ہو سکتا ہے البتہ غلام مدبر کے بارے میں اختلاف ہے جس پر گفتگو کتاب التدبیر میں ہوگی۔

علما کا اجماع ہے کہ وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہی وصیت واجب ہوگی البتہ وصیت کردہ شخص کے قبول کر لینے کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ شرط صحت ہے یا نہیں؟ امام مالک کی رائے ہے کہ وصیت کردہ شخص کا قبول کرنا وصیت کی صحت کے لیے شرط ہے۔امام شافعی سے مروی ہے کہ قبول کرنا وصیت کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔امام مالک نے اسے ہبہ کے مشابہ قرار دیا ہے۔

احکام وصیت

بعض احکام لفظی ہیں یعنی حسابی ہیں اور بعض حکمی ہیں۔

مشہور حکمی مسائل ہیں کہ علما کا یہ اختلاف ہے کہ ایک شخص نے اپنی دولت کا ایک تہائی حصہ وصیت کر دیا اور اس تہائی حصہ کی تعیین بھی کر دی مگر ورثاء نے مسئلہ اٹھایا کہ متعین کردہ حصہ ایک تہائی سے زیادہ ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کے نزدیک ورثاء کو اختیار ہے کہ وہ وصیت کردہ شخص کو متعین حصہ دے دیں یا میت کی دولت میں سے ایک تہائی کا حساب لگا کر اسے دے دیں۔امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد ابوثور اور داؤد کی مخالف رائے ہے اور یہ حضرات دلیل دیتے ہیں کہ میت کے انتقال اور وصیت کردہ شخص کے قبول کر لینے سے متفقہ طور پر وصیت واجب ہوگئی اب بنا اس کی رضا مندی کے اور وصیت کو تبدیل کئے بغیر وصیت کو دوسرے کی جانب منتقل کیسے کیا جا سکتا ہے؟ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ ورثاء کا دعویٰ ممکن ہے سچا ہو۔ابوعمر بن عبدالبر کی رائے اس مسئلہ میں کیا خوب ہے! وہ کہتے ہیں کہ جب ورثاء اس کا دعویٰ کریں تو انہیں اس کی وضاحت کرنے کا مکلّف قرار دیا جائے۔اگر دعویٰ صحیح ہو تو وصیت کردہ مال میں

سے پورے مال کا ایک تہائی حصہ نکال لیا جائے اور وہ ورثاء کا شریک قرار پائے اور اگر وہ ایک تہائی ہو یا اُس سے کم ہو تو انہیں مجبور کر کے وصیت نافذ کی جائے۔ اور جب اُن کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ وصیت کردہ چیز ایک تہائی مقدار کے برابر ہے تو امام مالک کے نزدیک ورثاء کو اختیار ہے کہ وصیت کردہ چیز کو حوالہ کر دیں یا میت کی پوری دولت سے ایک تہائی رقم نکال کر اسے دے دیں یا اُسی متعین چیز میں سے دے دیں جیسا کہ امام مالک سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس متعین چیز کا ثلث اسے دیا جائے اور باقی میت کے ترکہ میں ملا کر وراثت کے شرکاء کے لیے چھوڑ دیا جائے تاکہ ثلث مکمل ہو جائے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جب میت نے وصیت میں زیادتی کی کہ ایک متعین چیز کی وصیت کر دی تو وارثوں کے حق میں کیا یہ اختیار قرین عدل ہے کہ وہ وصیت نافذ کر دیں یا اس قدر مال کی گنجائش نکالیں جسے وصیت کرنا میت کے لیے جائز ہے یا زیادہ انصاف یہ ہے کہ زیادتی اور ظلم باطل ہو جائے اور وہ حق مشترک ہو جائے۔ زیادہ بہتر یہی ہے جبکہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ظلم تعین ہی میں ہے کیوں کہ وہ ایک تہائی سے زیادہ ہو گیا ہے یعنی واجب یہ ہے کہ تعیین کو ختم کر دیا جائے۔ وارثوں کو اس بات کا مکلّف قرار دینا کہ وہ تعیین کو نافذ کریں یا پورے ثلث سے دست بردار ہو جائیں، اُن پر بار ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پر زکوۃ واجب ہے۔ مگر کوئی وصیت کرنے سے پہلے وہ مر گیا اور اگر اس نے وصیت کر دی ہے تو اس کا نفاذ ثلث پر ہوگا یا پورے مال پر؟

امام مالک کی رائے ہے کہ جب اس نے وصیت نہیں کی تو وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک راس المال میں سے اسے نکالنا وارثوں پر لازم ہے۔ اگر اس نے وصیت کر دی ہے تو امام مالک کے نزدیک ثلث میں سے نکالنا واجب ہے۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں رأس المال سے نکالنا لازم ہے، انہوں نے اسے قرض سے تشبیہ دی ہے اور قرض کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ کا حکم ہے:

فَدَينُ اللهِ أَحَقُّ أَن يُقضىٰ

(اللہ کا قرض اس بات کا زیادہ سزاوار ہے کہ پورا کیا جائے۔)

اُن کے نزدیک واجب کفارہ اور واجب حج کا بھی یہی معاملہ ہے۔ امام مالک اسے وصیت میں شمار کرتے ہیں، جو موت کے بعد پوری کی جاتی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر اس نے زندگی میں نکالا تو وہ رأس المال میں سے ہوگا اگرچہ وہ مہر ہو۔ گویا امام مالک یہاں ورثاء پر تہمت رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: اگر اسے جائز کر دیا جائے تو یہ بھی جائز ہو جائے گا کہ انسان پوری زندگی میں زکوۃ کو مؤخر کرتا رہے اور جب موت کا قرض آئے تو اس کی ادائیگی کی وصیت کر دے۔ اگر زکوۃ کی متعدد وصیتیں جمع ہو گئی ہوں تو امام مالک کے نزدیک وہ وصیت نافذ ہوگی جو کم زور تر ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ اور ساری وصیتیں یکساں ہیں، آپس میں تقسیم اور حصہ داری میں۔

امام مالک اور ان کے تمام اصحاب کا اتفاق ہے کہ جب ایک سے زیادہ وصیتیں ثلث سے بڑھ جائیں، اور وہ یکساں ہوں تو ثلث ہی میں اُن کے حصے لگیں گے اور اگر وصیت دوسری سے اہم ہے تو اسے اولیت دی جائے گی۔ البتہ ترتیب میں ان کے درمیان اختلاف ہے جو اُن کی کتابوں میں درج ہے۔

اس باب کے حسابی مسائل میں ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو نصف مال کی وصیت کی اور دوسرے آدمی کو دو تہائی مال کی وصیت کی اور زائد ورثاء کو واپس کر دیا تو اس کا حکم کیا ہے؟

امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان ثلث کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان ثلث کو مساوی تقسیم کیا جائے گا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ثلث سے زائد ساقط مقدار کا اعتبار تقسیم میں کیا جائے گا جس طرح وارثوں کے ساقط کرنے سے وہ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے؟ جن فقہا نے یہ دلیل دی کہ وہ فی نفسہٖ باطل ہو جائے گا اور تقسیم میں اس کا لحاظ باطل نہیں ہوگا جبکہ وہ عام ہو۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ مال کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ اور جن فقہا نے یہ کہا کہ زائد ساقط مقدار کا لحاظ باطل ہوگا جس طرح کہ متعین ہونے کی صورت میں ہوتا، اُن کے نزدیک باقی کو مساوی تقسیم کیا جائیگا۔

اس باب کے لفظی مسائل میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اپنے مال کے ایک حصہ کی وصیت کی جبکہ اسے اپنے مال کے ایک حصہ کا علم ہے، اور کچھ مال کا علم نہیں ہے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کے نزدیک وصیت اُسی مال میں نافذ ہوگی جس کا اُسے علم ہے اُس مال سے کوئی تعلق نہ ہوگا جس کا علم اسے نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک دونوں مالوں میں وصیت نافذ ہوگی۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مال کا جو لفظ اس نے منہ سے نکالا ہے اس کا اطلاق معلوم مال پر ہوگا یا دونوں پر ہوگا؟ امام مالک کا مشہور قول ہے کہ مدبر کی وصیت دونوں مالوں میں ہوگی جبکہ اس نے معلوم مال سے نکال نہ لیا ہو۔

اس باب میں فروعی مسائل بہت ہیں اور یہ سب گھوم پھر کر انہی تینوں جنسوں میں آتے ہیں۔ فقہا کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک شخص موت کے بعد اپنی اولاد کے حق میں وصیت کر سکتا ہے اور اگر کوئی اختلاف ہے تو جزوی ہے جیسے خلافت عظمیٰ کا مسئلہ ہے جس کی وصیت امام کر سکتا ہے۔

کتاب الفرائض

اس کتاب میں بحث اس پر ہوگی کہ وارث کون ہے اور کون نہیں ہے، اور جو وارث ہے کیا وہ دائمی وارث ہے یا ایک وارث کے ساتھ اس کو وراثت میں حصہ ملے گا اور دوسرے کے ساتھ نہیں ملے گا؟ اور دوسرے کے ساتھ وارث ہونے کی صورت میں اسے کتنا ملے گا؟ اگر تنہا وارث ہے تو کتنی وراثت پائے گا؟ اگر وہ دوسرے وارث کے ساتھ وراثت کا حق دار بنا ہے تو کیا وہ مختلف وارثوں کے حساب سے بدلتا رہے گا یا نہیں؟ ان مسائل کی تفہیم متعدد شکلوں میں ہوسکتی ہے جن کو اہل الفرائض نے اختیار کیا ہے۔ اس کی موجودہ شکل یہ ہے کہ وارثوں کی ہر جنس کا الگ الگ حکم بیان کیا جائے جبکہ وہ جنس الگ ہو پھر بقیہ جنسوں کے ساتھ اس کا حکم بیان کیا جائے۔ مثال کے طور پر اولاد اگر الگ ہو تو اس کو کتنا حصہ ملے گا؟ پھر بقیہ جنسوں کے ساتھ اس کا حکم واضح کیا جائے۔

وراثت میں حصہ پانے والی اجناس تین ہیں: نسبی رشتہ دار، سسرالی رشتہ دار اور موالی، نسبی رشتہ داروں میں بعض پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ متفق علیہ نسبی رشتہ دار فرع بھی ہیں اور اصل بھی۔ فرع میں اولاد شامل ہیں اور اصل میں باپ دادا ہیں خواہ مذکر ہو یا مونث۔ یہی حال اس فرع کا ہے جو قریبی اصل میں میت کا شریک ہو جیسے بھائی بہن یا ایک اصل میں قریبی یا دور کے شریک جیسے چچا اور ان کے بیٹے اس میں سے صرف مذکر ہی حق دار ہیں اور جب ان کو الگ کیا جائے تو مردوں سے دس اور عورتوں سے سات ہوں گے۔

مردوں میں سے بیٹا، پوتا خواہ نیچے کی سطح کا ہو، باپ، دادا خواہ اوپر کی سطح کا ہو، بھائی خواہ حقیقی ہو یا علاّتی اور بھتیجا خواہ نیچے کی سطح کا ہو، چچا، چچازاد خواہ نیچے کی سطح کا ہو، شوہر اور مولیٰ

عورتوں میں سے بیٹی، پوتی خواہ نیچے کی سطح کی ہو، ماں، دادی خواہ اوپر کی سطح ہو، بہن، بیوی اور اولاد والی عورت۔ اختلافی وارثین رحم والے رشتہ دار ہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جن کا حصہ کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہے نہ یہ عصبہ ہیں۔ ایسے وارثین ہیں نواسے بھانجیاں، بھانجے، چچازاد بہنیں (چچا وہ جو صرف ماں کے واسطہ سے باپ کا بھائی ہے) صرف ماں کے واسطہ سے بہنوں کے بیٹے، پھوپیاں، خالائیں اور ماموں۔ امام مالک، امام شافعی، اکثر فقہا اور حضرت زید بن ثابت صحابیؓ کی رائے ہے کہ ان لوگوں کا وراثت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ تمام صحابہ عراق وکوفہ اور بصرہ کے فقہا اور تمام دنیا کے دوسرے علما انہیں وراثت میں حصہ دار مانتے ہیں، جو فقہا ان کی میراث کے قائل ہیں ان کے درمیان اختلاف اس کی صفت میں ہوگیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب عصبہ کی ترتیب کے مطابق ان کی میراث کے قائل ہیں اور دوسرے فقہا اس مسئلہ میں تنزیل کے علم بردار ہیں یعنی ہر وہ شخص جس نے کسی حصہ دار یا عصبہ کی قرابت کا وسیلہ پکڑا ہے، امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کی دلیل ہے کہ چونکہ فرائض میں قیاس کو دخل نہیں ہے اس لیے کتاب اللہ، سنت ثابتہ یا اجماع کے بغیر کوئی وراثت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اس مسئلہ میں یہ بات بالکل معدوم ہے۔

دوسرے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ کتاب اللہ سنت رسول اور قیاس میں اس کی شہادت موجود ہے۔ قرآن کا اعلان ہے:

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ (الأنفال: ٧٥)

(اور خون کے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں۔)

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ (النّساء: ٧)

(مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور قریبی رشتہ داروں نے چھوڑا ہو۔)

اور قرابت کا لفظ ذوی الارحام پر ہی راست آتا ہے۔ مخالف کہتے ہیں کہ یہ آیات میراث کے ساتھ مخصوص ہیں۔

سنت ثابتہ سے دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج امام ترمذی نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے کہ آپ نے حضرت ابوعبیدہؓ کو خط میں لکھا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے:

اللهُ وَرَسُولُهُ مولىٰ مَنْ لامَولىٰ لَهُ وَالخَالُ وارِثُ مَن لاوَارِثَ لَهُ

(اللہ اور اس کے رسول اس شخص کے سرپرست ہیں جس کا کوئی سرپرست نہیں اور ماموں اس کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہیں ہے۔)

معنوی اعتبار سے قدیم احناف کا قول ہے کہ خونی رشتہ دار عام مسلمانوں سے زیادہ حق دار ہیں کیوں کہ ان کے حق میں دو اسباب جمع ہیں: قرابت اور مسلمان ہونا۔ انہوں نے حقیقی بھائی کو صرف باپ کے واسطہ سے بھائی پر ترجیح دی ہے یعنی دو سبب جس کے اندر جمع ہو جائیں وہ ایک سبب والے سے افضل ہے۔ ابوزید اور ان کے متاخر اصحاب نے وراثت کو ولایت سے مشابہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اصحاب فرائض اور عصبات کی عدم موجودگی میں میت کی تجہیز و تکفین اور نماز جنازہ کا اہتمام خون کے رشتہ داروں ہی پر واجب ہوتا ہے اس لیے وراثت کی ولایت بھی اُنہی کو حاصل ہوگی۔ فریق اول نے ان قیاسات پر اعتراضات کئے ہیں اور انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کے ثابت ہونے کے بعد اب ہم ورثاء کی ہر جنس کا تذکرہ کریں گے اور اس کے متفقہ اور اختلافی دونوں طرح کے مشہور مسائل کو بیان کریں گے۔

صلبی رشتہ داروں کی میراث

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ماں باپ کے ترکہ میں اولاد کا حصہ خواہ وہ مذکر ہوں یا مونث، یہ ہے کہ مرد کو دو عورتوں کے برابر ملے گا اور بیٹا تنہا ہو تو اسے پورا مال ملے گا اور بیٹی تنہا ہو تو ایک ہونے کی صورت میں نصف ملے گا اور اگر تین یا اس سے زائد ہوں تو انہیں دو تہائی ملے گا۔ دو بیٹیوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا، دو تہائی حصہ قرار دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ دو بیٹیوں کو نصف دینے کے قائل تھے۔

اختلاف کا سبب آیت قرآنی میں مفہوم کی گنجائش ہے:

فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ (النّساء: ١١)

(اگر دو سے زائد لڑکیاں ہوں تو انہیں ترکہ کا دو تہائی دیا جائے۔)

کیا دو بیٹیوں کے بارے میں جو خاموشی اختیار کی گئی ہے اس پر تین بیٹیوں کا حکم نافذ ہوگا یا ایک بیٹی کا؟ دلیل خطاب کی رو سے زیادہ

واضح یہ ہے کہ ایک بٹی کا حکم اُن پر نافذ ہو۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابن عباسؓ سے بھی جمہور ہی کا مسلک منقول ہے۔ ابن عبداللہ نے محمد بن عقیل سے انہوں نے حاتم بن عبداللہ سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے دونوں بیٹیوں کو دوتہائی حصہ دیا ہے'' میرا خیال ہے کہ ابوعمر بن عبدالبر نے کہا ہے کہ اہل علم کی ایک جماعت نے عبداللہ بن عقیل سے حدیث قبول کی ہے جبکہ دوسروں نے ان کی مخالفت کی ہے۔ اس مسئلہ میں اتفاق کی وجہ قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (النّساء: ۱۱)

(تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دوعورتوں کے برابر ہے۔ اگر دو سے زائد لڑکیاں ہوں تو انہیں ترکے کا دوتہائی دیا جائے اور اگر ایک ہی لڑکی وارث ہو تو آدھا ترکہ اس کا ہے۔)

اس باب میں فقہا کا اجماع ہے کہ بیٹوں کے عدم موجودگی میں پوتے ان کے قائم مقام ہونگے۔ وہ بیٹوں ہی کی طرح وارث یا محجوب ہوں گے البتہ مجاہد کی ایک رائے منقول ہے کہ پوتا شوہر کو نصف سے روک کر چوتھائی کا حق دار نہیں بنائے گا جس طرح کہ بیٹا خود محجوب بناتا ہے نہ بیوی کو چوتھائی سے روک کر آٹھویں حصہ کا حق دار بنائے گا نہ ماں کو تہائی سے محروم کر کے چھٹے حصے میں محدود کرے گا۔

فقہا کا اتفاق ہے کہ حقیقی بیٹیوں کی موجودگی میں پوتیوں کو وراثت نہیں ملے گی جبکہ میت کی بیٹیوں کو دوتہائی کا پورا حصہ مل رہا ہو۔ البتہ فقہا نے اختلاف کیا ہے جبکہ پوتیوں کے ساتھ انہی کے ہم مرتبہ یا اُن سے دور کے رتبہ کے پوتے موجود ہوں۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ حقیقی بیٹیوں سے جو ترکہ بچے گا اس میں پوتیاں بطور عصبہ شریک ہوں گی اور مرد کو دوعورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق ترکہ تقسیم ہوگا۔ حضرت علیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک یہی ہے۔ ابوثور اور داؤد کہتے ہیں کہ جب بیٹیوں کو دوتہائی کا حصہ مل گیا تو اب بقیہ ترکہ پوتیوں کو نہیں پوتے کو ملے گا خواہ وہ مرتبہ میں مرد کے ساتھ ہوں، برتر ہوں یا کم تر ہوں حضرت ابن مسعودؓ اس میں مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے قائل تھے الا یہ کہ عورتوں کو چھٹے حصہ سے زیادہ ملنے لگے۔ انہیں چھٹے حصہ تک ہی دیا جا سکتا ہے۔

جمہور فقہا کی دلیل آیت قرآن

يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ

(النساء: ۱۱)

(تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دوعورتوں کے برابر ہے۔)

کا عام ہونا ہے اور یہ کہ اولاد کی اولاد معنوی اعتبار سے اولاد ہی ہے۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ پوتا پورے مال میں اپنے ہم رتبہ کو عصبہ بناتا ہے تو فاضل مال میں اس کا عصبہ بنانا واجب ہے۔

داؤد اور ابوثور کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أَقْسِمُوا الْمَالَ بَيْنَ أَهْلِ الْفَرائِضِ عَلىٰ كِتابِ اللهِ عَزّوَجلّ فَما أَبْقَتِ الفَرائِضُ فَلِأَوْلى رَجُلٍ ذَكَرٍ

(کتاب اللہ کی روشنی میں میراث کے حق داروں میں مال تقسیم کر دو۔ جو باقی بچ رہے وہ مرد کے رشتہ داروں کے لیے ہے۔)

معنوی پہلو سے بھی قابل غور ہے کہ پوتی انفرادی حالت میں دو تہائی مال کے فاضل حصہ میں حق دار نہ ہوئی تو بدرجۂ اولیٰ دوسروں کے ساتھ وہ وارث نہ ہوگی۔

اختلاف کا سبب ترجیح میں قیاس اور بحث ونظر کے درمیان تصادم ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی بنیاد یہ اصول ہے کہ پوتیاں بیٹے کی عدم موجودگی میں چھٹے حصہ سے زیادہ وراثت کی حق دار نہ ہوں گی تو غیر کے ساتھ اس سے زیادہ حصہ کیسے پا سکتی ہیں جو انفرادی حالت میں اُن کے لیے واجب ہے؟ یہ داؤد کی دلیل سے ملتی جلتی دلیل ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ پوتا انہیں عصبہ بنا لے گا خواہ اُنہی کے درجہ میں ہو یا اُن سے قریب تر درجہ میں۔ بعض متاخر فقہا کی شاذ رائے ہے کہ پوتیوں کو بیٹا عصبہ نہیں بنائے گا الا یہ کہ انہی کے مرتبہ میں ہو۔

جمہور علما کی رائے ہے کہ میت نے اگر کوئی حقیقی بیٹی پوتی یا پوتیاں چھوڑی ہیں جن کے ساتھ کوئی مرد نہیں ہے تو پوتیوں کو چھٹا حصہ ملے گا تاکہ دو تہائی کی تکمیل ہو جائے۔ شیعہ اس کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں بیٹے کے ساتھ پوتی کو وراثت میں کچھ نہیں ملے گا جیسے بیٹے کی موجودگی میں پوتے کا حال ہوتا ہے۔

پوتیوں کے بارے میں اختلاف دو مقام پر ہے: پوتوں کے ساتھ، دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ میں بیٹیوں کے ساتھ۔ ان کے بارے میں گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ جب وہ پوتوں کے ساتھ ہوں تو ایک قول کے مطابق وارث ہوں گی اور دوسرے قول کے مطابق وارث نہیں ہوں گی۔ جب انہیں وارث تسلیم کیا جائے تو ایک قول کے مطابق عصبہ کے طور پر تسلیم کیا جائے گا اور دوسرے قول کے مطابق عصبہ کے طور پر وارث ہوں گی الا یہ کہ چھٹے حصہ سے زیادہ ہو۔ وارث ہونے کی صورت میں ایک قول کے مطابق پوتے کا اُن کے مرتبہ میں ہونا ضروری ہے اور دوسرے قول کے مطابق جو بھی صورت ہو۔ پوتے کی عدم موجودگی میں نصف سے زائد مال میں دو تہائی تک پوتیاں وراث ہوں گی اور دوسرے قول کے مطابق وہ وارث نہیں ہوں گی۔

زوجین کی میراث

علما کا اجماع ہے کہ بیوی نے کوئی بیٹا یا بیٹی نہ چھوڑی، تو شوہر کو اس کے ترکہ سے نصف ملے گا البتہ مجاہد سے اختلاف منقول ہے۔ اگر بیوی نے اولاد چھوڑی ہے تو اسے چوتھائی حصہ ملے گا اور بیوی کو اپنے شوہر کے ترکہ سے چوتھائی حصہ ملے گا جبکہ شوہر نے اپنی کوئی اولاد اور پوتا نہ چھوڑا ہو۔ اگر اس نے بیٹا یا پوتا چھوڑا ہے تو بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور اولاد کے سوا کوئی بیویوں کو محجوب نہ بنا سکتا نہ ان کے حصہ میں کمی کر سکے گا کیوں کہ قرآن پاک میں اس کی صراحت موجود ہے:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (النساء: ۱۲)

(اور تمہاری بیویوں نے جو کچھ چھوڑا ہو اس کا آدھا حصہ تمہیں ملے گا اگر وہ بے اولاد ہوں، اولاد ہونے کی صورت میں ترکہ کا ایک چوتھائی حصہ تمہارا ہے جبکہ وصیت جو انہوں نے کی ہو پوری کر دی جائے اور جو قرض انہوں نے چھوڑا ہوا ہو

کردیا جائے اور وہ تمہارے ترکہ میں سے چوتھائی کی حق دار ہوں گی اگر تم بے اولاد ہو، صاحب اولاد ہونے کی صورت میں ان کا حصہ آٹھواں ہوگا بعد اس کے کہ جو وصیت تم نے کی ہو پوری کردی جائے اور جو قرض تم نے چھوڑا ہو وہ ادا کردیا جائے۔)

والدین کی میراث

علما کا اتفاق ہے کہ باپ اگر تنہا وارث ہو تو تمام ترکہ کا حق دار ہے اور اگر والدین تنہا حق دار ہوں تو ماں کو ترکہ کا تہائی حصہ اور بقیہ باپ کو ملے گا۔ ارشاد ربانی ہے:

وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ (النّساء: ۱۱)

(اور اگر وہ صاحب اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کو تیسرا حصہ دیا جائے۔)

فقہا کا اجماع ہے کہ والدین کا حصہ اپنے بیٹے کے ترکہ میں یہ ہے کہ اگر بیٹا اپنی اولاد یا اولاد کی اولاد چھوڑ کر مرا ہے تو ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ چھٹا حصہ ملے گا کیوں کہ قرآن کی ہدایت ہے:

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ (النّساء: ۱۱)

(اگر میت صاحب اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ایک کو ترکے کا چھٹا حصہ ملنا چاہئے۔)

جمہور کی رائے ہے کہ باپ کو دوسرے حق دار کی موجودگی میں چھٹے حصہ سے کم ملنا چاہیے۔ اس سے زیادہ مل جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اس باب میں اس امر پر بھی اجماع ہے کہ بہنوں کی موجودگی میں ماں کا حصہ تہائی سے گھٹ کر چھٹا ہو جائے گا کیوں کہ قرآن کی تصریح ہے:

فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ (النّساء: ۱۱)

(اگر میت کے بھائی بہن بھی ہوں تو ماں چھٹے حصہ کی حق دار ہوگی۔)

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ بھائی بہنوں کی موجودگی میں ماں کا تہائی حصہ کم ہو کر چھٹا حصہ ہو جائے گا تو بھائی بہنوں کی کم سے کم تعداد کیا ہو؟ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی رائے ہے کہ حاجب بننے والے بھائی بہن دو یا اس سے زیادہ ہوں۔ امام مالک کا یہی مسلک ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی رائے ہے کہ یہ تعداد تین یا اس سے زیادہ ہو اور دو کی تعداد واجب نہیں ہوگی اور ماں کے ترکے میں حصہ پر اثر انداز نہ ہوگی۔

اختلاف کا نکتہ یہ ہے کہ وہ کم سے کم تعداد کیا ہے جس پر جمع کا اطلاق ہو سکے؟ جن فقہا نے تین کی تعداد بتائی ہے انہوں نے حاجب بھائی بہنوں کی تعداد تین اور اس سے زائد بتائی ہے۔ جن فقہا کے نزدیک جمع کی کم سے کم تعداد دو ہے اُن کے نزدیک آیت باری تعالیٰ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ میں حاجب کی تعداد دو ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت میں إِخْوَةٌ کے تحت بھائی اور بہن دونوں شامل ہیں یہ جمہور فقہا کی رائے ہے۔ البتہ بعض متاخر فقہا کہتے ہیں کہ اگر تنہا نہیں ہوں تو ماں کا حصہ ترکہ میں تہائی سے کم ہو کر چھٹے حصہ میں منتقل نہ ہوگا کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ ان پر لفظ إِخْوَةٌ کا اطلاق نہیں ہوتا الا یہ کہ ان کے ساتھ کوئی بھائی موجود ہو

کیوں کہ اس لفظ میں مذکر مونث پر غالب ہے۔ إخوةٌ جمع ہے أخ کی اور اس کے معنیٰ بھائی ہیں۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کوئی شخص چھٹے حصہ کا حق دار بن رہا ہو جس کی راہ میں ماں بھائی بہنوں کی وجہ سے حاجب بن جائے جبکہ میت والدین اور بھائی بہنوں کو چھوڑ کر مرے تو جمہور فقہا کی رائے ہے کہ چھ حصے چار جگہوں پر تقسیم کرنے کے ساتھ باپ کو چھٹا حصہ ملے گا۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ وہ چھٹا حصہ حاجب بننے والے بہن بھائیوں کو ملے اور باپ کو دوثلث ملے گا کیوں کہ جڑ میں کوئی حاجب نہیں ہے اور وہ محجوب حصہ کسی کو نہ ملے گا سوائے بھائی بہنوں کے اور باپوں کے ساتھ۔ ایک گروہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس قول کے انتساب کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول قیاس ہے۔

علما کا اختلاف اس امر میں بھی ہے جسے غرّاوین کہا جاتا ہے یعنی کوئی شخص بیوی اور والدین یا شوہر اور والدین کو چھوڑ کر مرے تو جمہور پہلے میت کے بارے میں کہتے ہیں کہ بیوی کو چوتھائی ترکہ اور ماں کو بقیہ مال کا تہائی یعنی رأس المال کا چوتھائی حصہ ملے گا اور باقی دولت باپ کو یعنی ترکے کا نصف حصہ ملے گا۔ دوسرے میت کے بارے میں جمہور کہتے ہیں کہ شوہر کو نصف ترکہ اور ماں کو باقی دولت کا تہائی حصہ یعنی راس المال سے چھٹا حصہ ملے گا اور جو بچ جائے یعنی دو چھے حصے وہ باپ کو ملیں گے۔ یہ حضرت زید اور حضرت علی کا مشہور قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ پہلے میت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بیوی کو راس المال کا چوتھائی حصہ، ماں کو تہائی حصہ کیوں کہ قرآن میں مذکور ہے اور باپ کو عصبہ ہونے کی وجہ سے بچی ہوئی دولت ملے گی۔ دوسرے میت کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ شوہر کو نصف ترکہ ماں کو تہائی حصہ اور باپ کو باقیماندہ مال ملے گا۔ شریح القاضی، داوٗد، ابن سیرین اور ایک گروہ کا مسلک یہی ہے۔

جمہور علما کی دلیل یہ ہے کہ والدین کے تنہا وارث ہونے کی صورت میں ماں کو تہائی اور باپ کو باقی مال ملتا ہے تو یہی معاملہ باقی ماندہ مال میں بھی ہونا چاہئے گویا ان کی رائے ہے کہ اصول سے ہٹ کر ماں کا حصہ باپ کے حصہ سے زیادہ ہو۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ ماں قرآن کی رو سے متعین طور پر حق دار ہے جبکہ باپ عصبہ ہے اور صاحب فرض کی موجودگی میں عصبہ کا متعین حصہ نہیں ہوتا بلکہ کم وبیش ہوتا رہتا ہے۔

جمہور کی رائے علّت کی رو سے واضح تر ہے اور فریق ثانی کی رائے علّت نہ ہونے کی باوجود نمایاں ہے۔ علّت سے یہاں مراد باپ اور ماں میں سے کسی ایک کو ترجیحی بنیاد پر حق دار قرار دینا ہے۔

اخیافی بھائی بہنوں کی میراث

علما کا اجماع ہے کہ اخیافی بھائی بہنوں میں سے کوئی تنہا وارث ہو تو اسے ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا اور اگر وہ ایک سے زیادہ ہیں تو ثلث میں وہ سب یکساں شریک ہوں گے اور مرد عورت دونوں کو برابر ملے گا۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ اخیافی بھائی بہن چار رشتوں کی موجودگی میں وارث نہیں ہوں گے اور وہ رشتے ہیں: باپ، دادا (خواہ اوپری سطح کا ہو) اولاد (بیٹے اور بیٹیاں) پوتے اور پوتیاں خواہ نیچے کی سطح کی ہوں۔ ارشاد ربانی ہے

وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ

بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ (النّساء : ۱۲)

(اور اگر وہ مرد یا عورت (جس کی میراث تقسیم طلب ہے) بے اولاد بھی ہو اور اس کے ماں باپ بھی زندہ نہ ہوں مگر اس کا ایک بھائی یا ایک بہن موجود ہو تو بھائی اور بہن ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا اور بھائی بہن ایک سے زیادہ ہوں تو کل ترکہ کے ایک تہائی میں وہ سب شریک ہوں جبکہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو۔)

کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ اس آیت میں مقصود صرف اخیافی بھائی بہن ہیں۔اسی لیے ایک قرأت وَلَهٗ أَخٌ أَوْ اُخْتٌ مِنْ أُمِّهٖ کی بھی آتی ہے۔اسی طرح علما کا اجماع ہے کہ کلالہ صرف وہ چار نسبی اصناف ہیں جن کا ہم نے تذکرہ کیا ہے یعنی باپ، دادا، بیٹے اور پوتے۔

حقیقی یا علاّتی بھائی بہنوں کی میراث

علما کا اجماع ہے کہ حقیقی یا علاّتی بھائی بہن کلالہ کے ترکے میں بھی حصہ دار ہیں۔بہن اگر تنہا وارث ہے تو اسے نصف حصہ ملے گا اور اگر دو ہیں تو دونوں کو الگ الگ تہائی حصہ ملے گا جیسا کہ بیٹیوں کے معاملہ ہے۔اور اگر بھائی بہن دونوں ہیں تو مرد کو عورت کے دوگنا ملے گا جیسا کہ بیٹی کے ساتھ بیٹے کا معاملہ ہے کیوں کہ قرآن نے ہدایت کی ہے:

قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ (النّساء:۱۷۶)

(کہو اللہ تمھیں فتویٰ دیتا ہے کلالہ کے بارے میں اگر کوئی شخص بے اولاد مر جائے اور اس کی ایک بہن ہو تو وہ اس کے ترکہ میں سے نصف پائے گی، اور اگر بہن بے اولاد مرے تو بھائی اس کا وارث ہوگا۔اگر میت کی وارث دو بہنیں ہوں تو وہ ترکے میں سے دو تہائی کی حق دار ہوں گی، اور اگر کئی بھائی بہنیں ہوں تو عورتوں کا اکہرا اور مردوں کا دوہرا حصہ ہوگا۔)

البتہ فقہا کے ہاں کلالہ کے معنی میں اختلاف ہے اس کے بعض پہلو اختلافی ہیں اور بعض متفقہ ہیں۔ان کا تذکرہ عنقریب آئے گا۔

اس باب میں فقہا کا اتفاق ہے کہ حقیقی بھائی اور بہن، بیٹے، پوتے اور باپ کی موجودگی میں وارث نہ ہوں گے۔ان کے علاوہ دوسرے رشتوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ حقیقی بھائی بہن بیٹی یا بیٹیوں کی موجودگی میں وارث ہوں گے؟ جمہور نے انہیں عصبہ شمار کیا ہے اور بیٹیوں سے زائد دولت کا انہیں حق دار قرار دیا ہے۔داؤد بن علی ظاہری اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ بیٹی کی موجودگی میں بہن وارث نہ ہوگی۔

اس میں جمہور کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے بیٹی، پوتی اور بہن کے بارے میں فرمایا:

إِنّ لِلْبِنْتِ النِّصْفَ وَلاِبْنَةِ الإِبْنِ السُّدُسَ تكمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ وَمَابَقِيَ فَلِلأُخْتِ

(بیٹی کو آدھا اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا تاکہ دو ثلث کی تکمیل ہو جائے اور جو بچ جائے وہ بہن کو ملے گا۔)

بحث ونظر کے پہلو سے بھی دیکھا جائے کہ جب بیٹیوں کی موجودگی میں بھائیوں کے وارث ہونے پر اجماع ہے تو بہنوں کا بھی یہی

معاملہ ہونا چاہیے۔ دوسرے فریق کی دلیل ارشاد خداوندی کا ظاہر مفہوم ہے:

إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ (النّساء: ١٧٦)

(اگر کوئی بے اولاد مر جائے اور اس کی ایک بہن ہو۔)

یہاں اولاد کی عدم موجودگی ہی میں بہن کو حق دار قرار دیا ہے۔ جمہور نے اس آیت میں اولاد سے مراد بیٹا لیا ہے بیٹی نہیں۔

اس باب میں علما کا اجماع ہے کہ حقیقی بھائی بہن علاّتی بھائی بہنوں کو میراث سے محروم کر دیں گے جیسے پوتوں اور صلبی بیٹیوں کا معاملہ ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ ایک حدیث حسن میں (جو خبر واحد پر مشتمل ہے مگر راوی عادل ہیں) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فیصلہ سنایا کہ اخیافی اولاد وارث ہوگی نہ کہ علاّتی اولاد۔''

علما کا اجماع ہے کہ حقیقی نہیں اگر دو تہائی مکمل کر لیں تو علاّتی بہنوں کو ترکہ سے کچھ نہ ملے گا جیسا کہ صلبی بیٹیوں کی موجودگی میں پوتیوں کا معاملہ ہے۔ اور اگر حقیقی بہن ایک ہے تو علاّتی بہنوں کے دو ثلث کا بقیہ یعنی چھٹا حصہ ملے گا۔

فقہا نے اس وقت باہم اختلاف کیا ہے جبکہ علاّتی بہنوں کے ساتھ کوئی مرد بھی ہو۔ جمہور کا مسلک ہے کہ وہ عصبہ ہوں گی اور مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول پر مال اُن میں تقسیم کر دیا جائے گا جیسے حقیقی بیٹیوں کے ساتھ پوتیوں کا معاملہ ہے۔ امام مالک نے مرد کے لیے شرط قرار دیا ہے کہ وہ اُنہی کے درجہ میں ہو۔ ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اگر حقیقی بہنوں نے دو تہائی مکمل کر لی ہے تو بچی ہوئی دولت علاّتی بھائی کو ملے گی، علاّتی بہن کو نہیں۔ ابوثور کا بھی یہی قول ہے۔ داؤد نے حقیقی بیٹیوں اور پوتوں کے مسئلہ میں اُن کی حمایت کرنے کے ساتھ اس مسئلہ میں مخالفت کی ہے۔ اگر حقیقی بہنوں نے دو ثلث کی تکمیل نہیں کی ہے تو اُن کے نزدیک علاّتی بھائی کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا الا یہ کہ عورتوں کو ملنے والا حصہ چھٹے حصہ سے زیادہ ہو رہا ہو جیسا کہ حقیقی بیٹیوں کا معاملہ پوتوں کے ساتھ ہے۔ اس مسئلہ میں فریقین کے دلائل بعینہٖ وہی ہیں۔

فقہا کا اجماع ہے کہ علاّتی بھائی بہن حقیقی بہن بھائیوں کی عدم موجودگی میں ان کے قائم مقام ہوں گے جیسا کہ پوتوں کا معاملہ بیٹیوں کی عدم موجودگی میں ہے اور اگر ان کے ساتھ کوئی مرد ہے تو انہیں عصبہ بنا لے گا اس طرح کہ صاحب فریضہ کو پہلے حق دیا جائے پھر باقی لوگوں کو مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق دیا جائے۔ جیسا کہ بیٹیوں کے معاملہ میں ہوتا ہے سوائے ایک مقام کے اور وہ فریضہ ہے جو مشترک ہی کے نام سے معروف ہے۔ اس میں علما کا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہوا تو اس کا شوہر اس کی ماں اس کے اخیافی بھائی بہن اور حقیقی بھائی بہن موجود تھے تو ترکہ کی تقسیم کس طرح عمل میں آئے؟

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابت شوہر کو نصف، ماں کو چھٹا حصہ اور اخیافی بھائی بہن کو ثلث دیتے تھے اور پورا مال تقسیم کر دیتے تھے۔ حقیقی بھائی بہن کچھ نہ پاتے تھے۔ چنانچہ وہ حقیقی بھائی بہنوں کو اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ ثلث میں شریک کر لیتے تھے اور مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق آپس میں ترکہ تقسیم کر دیتے تھے۔ شریک کی اس رائے کے علم بردار فقہا میں سے امام مالک، امام شافعی اور ثوری ہیں۔

حضرت علیؓ حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اس تقسیم میں اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ حقیقی بھائی بہنوں کو ثلث میں شریک کرنے کے قائل نہ تھے۔ اور ان کے لیے کچھ واجب نہ سمجھتے تھے۔ فقہا کرام میں سے امام ابوحنیفہ، امام احمد، ابن ابی لیلیٰ

،ابوثور، داؤد اور ایک جماعت اس کی قائل ہے۔

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی بھائی بہن اخیافی بھائی بہنوں کے شریک اُس سبب میں ہیں جس کی خاطر وہ وراثت کے حق دار ہیں یعنی ماں، اس لیے اب انہیں الگ کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ جب سبب وراثت میں وہ شریک ہیں تو وراثت میں بھی انہیں شریک کرنا واجب ہے۔

فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی بھائی بہن عصبہ ہیں اس لیے صاحب فرائض اگر وراثت کا احاطہ کرلیں تو انہیں کچھ نہ ملنا چاہئے۔ اُن کا استدلال تمام فقہا کے اس متفقہ موقف سے بھی ہے کہ میت نے شوہر، ماں، ایک اخیافی بھائی اور دس یا اس سے زیادہ حقیقی بھائی بہن چھوڑے تو اخیافی بھائی یہاں مکمل چھٹے حصہ کا حق دار ہوگا اور بقیہ چھٹا حصہ بقیہ وارثوں میں تقسیم ہوگا اگر چہ وہ لوگ ماں میں باہم شریک ہیں۔

فرائض کے اکثر مسائل میں اختلاف کا سبب مختلف میزانوں کا تعارض اور نص سے الفاظ کا اشتراک رہا ہے۔

دادا کی میراث

علما کا اجماع ہے کہ باپ دادا کو محجوب کردے گا اور بیٹیوں کے ساتھ باپ کی عدم موجودگی میں وہ اس کا قائم مقام ہوگا اور وہ اصحاب فرائض کے ساتھ عصبہ شمار ہوگا۔

اختلاف اس میں ہے کہ وہ حقیقی بھائی بہنوں یا علاّتی بھائی بہنوں کو محروم کرنے میں باپ کا قائم مقام ہوگا یا نہیں؟

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوبکرؓ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ دادا حاجب بنے گا۔ امام ابوحنیفہ، ابوثور، المزنی اور ابن سریج شافعی ،داؤد اور ایک جماعت اسی رائے کی علم بردار ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن مسعودؓ دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کو وارث بنانے کے قائل ہیں البتہ اُن کے درمیان کیفیت میں اختلاف ہے جس پر میں بعد میں گفتگو کروں گا۔

جن علما نے دادا کو باپ کے مقام پر رکھا ہے اُن کی دلیل دونوں کے درمیان معنوی وحدت ہے۔ یعنی دونوں میت کے باپ ہیں اور متعدد احکام میں دونوں یکساں ہیں یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت مروی ہے کہ ''زید بن ثابت کیا اللہ سے نہیں ڈرتے ،وہ پوتے کو بیٹے کا درجہ دیتے ہیں اور دادا کو باپ کا درجہ نہیں دیتے''؟.

فقہا کا اتفاق ہے کہ فرائض کے سوا دوسرے احکام میں دادا باپ کا مثل ہے جیسے پوتے کے حق میں اس کی شہادت باپ کی شہادت کی طرح ہے اور دادا پوتے کی جانب سے آزادی دے سکتا ہے جس طرح باپ بیٹے کی جانب سے دے سکتا ہے۔ اور اس کا قصاص دادا کی طرف سے وصول نہیں کیا جائے گا جس طرح باپ کی طرف سے نہیں لیا جاسکتا۔

دادا کے ساتھ بھائی کو وارث ماننے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ بھائی دادا کے مقابلہ میں میت کا زیادہ قریبی ہے کیوں کہ دادا میت کے باپ کا باپ ہے اور بھائی میت کے باپ کا بیٹا ہے اور بیٹا باپ سے قریب تر ہے پھر یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ بھتیجے کو چچا پر مقدم رکھا جائے گا جبکہ وہ باپ کے وسیلہ سے قریب ہوتا اور چچا دادا کے وسیلہ سے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب قیاس کا باہم تصادم ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ شرعی نقطۂ نظر سے کس قیاس کو ترجیح دی جائے؟ تو ہمارا جواب ہے کہ وہ قیاس قابل ترجیح ہے جس میں باپ اور دادا برابر ہوں۔ کیوں کہ دادا دوسرے یا تیسرے درجہ میں باپ ہی ہے

جس طرح پوتا دوسرے یا تیسرے درجہ میں بیٹا ہی ہے۔ جب بیٹا بھائی بہنوں کو محروم کرنے کے باوجود دادا کو محروم نہیں کرتا تو ناگزیر ہو گا دادا اسے محجوب بنائے جسے بیٹا محجوب بنا رہا ہے اور بھائی میت کے لیے اصل ہے نہ فرع بلکہ وہ اصل میں اس کا شریک ہے اور شریک کے مقابلہ میں اصل کہیں زیادہ حق دار ہے۔ دادا میت کے لیے باپ کی جہت سے اصل نہیں ہے بلکہ اس کی اصل کی اصل ہے اور بھائی میت کے اصل کی فرع ہونے کی حیثیت سے وارث بنتا ہے اس لیے جو میت کی اصل کی اصل ہے وہ اس کی اصل کی فرع سے زیادہ حق دار ہے، اسی لیے اُن حضرات کی بات بے معنی ہے جو کہتے ہیں کہ بھائی بیٹے سے وسیلہ بنتا ہے اور دادا باپ کے ذریعہ وسیلہ بنتا ہے کیوں کہ بھائی میت کا بیٹا نہیں ہے بلکہ اس کے باپ کا بیٹا ہے اور دادا میت کا باپ ہے اور بیٹا ہونا کسی ایک متعین شخص میں وراثت کے معاملہ میں باپ ہونے سے قوی تر ہے۔ بیٹا ہونا جو موروث کے باپ کے وجہ سے ہے ضروری نہیں ہے کہ اس کا موروث کے حق میں اس کا باپ ہونے سے قوی تر ہو جو موروث کے باپ کی وجہ سے ہے۔ اس لیے کہ موروث کے باپ کا باپ ہونا موروث کے باپ ہونے کے لیے بعید ہے اور موروث کے باپ کے لیے بیٹا ہونا موروث کے لیے نہ قریبی بیٹا ہونا ہے نہ دور کا۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ بھائی دادا سے زیادہ حق دار ہے کیوں کہ بھائی اُس چیز کا وسیلہ پکڑتا ہے جس کی جانب سے میراث بیٹا ہونے کی وجہ سے چلتی ہے یعنی باپ، اور داد اسہارا پکڑتا ہے باپ ہونے سے، وہ غلط اور خیالی بات کہتے ہیں کیوں کہ دادا کسی کا باپ ہے مگر بھائی کوئی بیٹا نہیں ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بھائی میت کا لاحقہ ہے گویا یہ عارضی معاملہ ہے اور دادا اس کا ایک سبب ہے اور سبب لاحقہ سے زیادہ طاقتور ہے۔

جن فقہا نے بھائی بہن کے ساتھ دادا کو وارث بنایا ہے اُن کے ہاں اس کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ زیدؓ کے مسلک کا خلاصہ اس سیاق میں یہ ہے کہ یا بھائی بہنوں کے سوا اس کے ساتھ صاحب فریضہ ہو گا یا نہیں ہو گا۔ اگر دادا کے ساتھ صاحب فریضہ نہیں ہے تو دو میں سے افضل اسے ملے گا یا تو ثلث یا پھر بھائیوں میں سے کسی ایک کے برابر اور خواہ بھائی ہو یا بہن یا دونوں ہوں دادا کو ایک بھائی کے ساتھ مال کی تقسیم میں حصہ دار بنایا جائے گا۔ اسی طرح دو تین اور چار کے ساتھ وہ ثلث کا حق دار ہو گا۔ ایک بہن سے چار بہنوں تک کے ساتھ مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق دادا مال کی تقسیم میں شریک ہو گا اور پانچ بہنوں کے ساتھ اسے تہائی حصہ ملے گا کیوں کہ باہم تقسیم سے ثلث اُس کے لیے افضل ہے یہ فقط بھائی بہنوں کے ساتھ دادا کا مسئلہ ہے۔

اگر بھائی بہنوں کے ساتھ کوئی صاحب فریضہ بھی ہو تو پہلے اہل فرائض کو ترکہ سے حصہ ملے گا اور باقی ترکہ دادا کو تین حصوں میں سے افضل کے مطابق دیا جائے گا: یا اصحاب فرائض کے حصوں کی تقسیم کے بعد باقی ترکہ کا تہائی حصہ یا کسی بھائی کے حصہ کے برابر یا راس المال میں کچھ کم کئے بغیر اس کا چھٹا حصہ اس کے بعد جو بچ جائے وہ مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق بھائیوں کو دے دیا جائے۔ یہ اکدریہ کے بارے میں ہے۔ جس میں تمام مسالک کی رائیں ہم عنقریب بیان کریں گے۔

حضرت علیؓ دادا کو چھٹے حصہ سے زیادہ دیتے تھے یا باہم تقسیم پر عمل کرتے تھے۔ خواہ دادا اور بھائیوں کے ساتھ اصحاب فریضہ موجود ہوں یا نہ ہوں، وہ اسے چھٹے حصہ سے کم نہیں دیتے تھے۔ کیوں کہ جب علما کا اجماع ہے کہ بیٹے اس کے حصہ میں کمی نہیں کر سکتے تو بھائی بدرجہ اولیٰ کمی نہیں کر پائیں گے۔

حضرت زید کی دلیل یہ ہے کہ جب دادا اخیافی بھائیوں بہنوں کو محجوب بناتا ہے تو انہیں واجب حصہ یعنی تہائی سے محروم نہیں کرتا۔ یہی قول امام مالک، امام شافعی، ثوری اور ایک گروہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت علیؓ کے قول کو امام ابوحنیفہ نے اپنایا ہے۔

اکدریہ کے نام سے معروف فریضہ یہ ہے کہ ایک عورت کی وفات ہوئی اور اس نے اپنے پیچھے شوہر، ماں، ایک حقیقی بہن اور ایک دادا چھوڑا اس میں علما کا اختلاف درج ہے:

حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ شوہر کو نصف مال کو چھٹا حصہ بہن کو نصف اور دادا کو چھٹا حصہ دیتے تھے۔ یہ بطور امداد ہوتا تھا۔ حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ کہتے تھے کہ شوہر کو نصف، ماں کو تہائی، بہن کو نصف اور دادا کو چھٹا حصہ بطور فریضہ ملے گا البتہ حضرت زیدؓ بہن اور دادا کے حصوں کو جمع کر کے مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق تقسیم کر دیتے تھے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ حضرت زیدؓ کا قول نہیں ہے۔ تمام فقہا نے شرکت کے اس مسلک زیدؓ کو ضعیف قرار دیا ہے۔ زیدؓ ہی کا مسلک امام مالک نے اختیار کیا ہے۔ ایک قول کے مطابق اسے اکدریہ کہا جاتا ہے کیوں کہ حضرت زیدؓ کے قول نے اسے گدلا کر دیا ہے۔ یہ اُن حضرت کی رائے ہے جو عدل اور امداد کے نظریہ کے قائل ہیں۔ عدل ہی کا نظریہ جمہور صحابہ اور فقہا نے اختیار کیا ہے۔ سوائے ابن عباسؓ کے۔ ان سے ایک قول مروی ہے کہ: بخدا عمر بن الخطابؓ نے فرائض کو بوجھ بنا دیا ہے۔ اگر انہوں نے اللہ کی تقدیم و تاخیر کا لحاظ کیا ہوتا تو کوئی فریضہ بوجھ نہ بنتا۔ پوچھا گیا: اللہ نے کس چیز کو مقدم اور کس چیز کو موخر کیا ہے؟ ابن عباسؓ نے فرمایا: ہر وہ فریضہ جس کے واجبات کو اللہ نے ساقط نہیں کیا ہے الا یہ کہ دوسرے فریضہ سے ملا دیا ہے، اسے اللہ نے اولیت دی ہے اور ہر وہ فریضہ کہ اپنے فرض سے ہٹ جانے کی صورت میں صرف باقی دولت کا حق دار ہوا اُسے اللہ نے موخر کیا ہے۔ مقدم کی مثال بیوی اور ماں کی ہے اور موخر کی مثال بہنوں اور بیٹیوں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: اگر دونوں اصناف جمع ہو جائیں تو ابتدا اس وارث سے ہوگی جسے اللہ نے مقدم قرار دیا ہے اور اگر کچھ ترکہ بچ رہے تو اس وارث کو ملے گا جسے اللہ نے موخر کیا ہے ورنہ وہ کسی چیز کا حق دار نہ ہوگا۔ ابن عباسؓ سے کہا گیا: آپ حضرت عمرؓ سے یہ بات کیوں نہیں کہتے؟ آپ نے فرمایا: مجھے ان سے ڈر لگتا ہے۔

حضرت زیدؓ کہتے ہیں کہ جب دادا اور حقیقی بھائی بہنوں کے ساتھ علاتی بھائی ہوں گے تو حقیقی بھائی بہن علاتی بھائی کی وجہ سے دادا سے لڑیں گے اور وہ وراثت کے ایک بڑے حصہ کو تقسیم نہ ہونے دیں گے۔ وہ حقیقی بھائی بہنوں کی موجودگی میں وارثت میں کچھ نہ پائیں گے الا یہ کہ حقیقی بہن ایک ہو۔ وہ بھی اپنے نصف حصہ کی تکمیل کی خاطر دادا سے علاتی بھائی بہنوں کے سلسلے میں دشمنی اختیار کرے گی۔ اگر اس کے اور علاتی بھائی بہنوں کے درمیان اس لڑائی میں راس المال کے نصف سے کچھ زائد بچ گیا ہو تو مرد کو دو عورتوں کے برابر کے اصول کے مطابق وہ علاتی بھائی بہنوں کو مل جائے گا۔ اور اگر نصف سے زائد کچھ نہ بچا تو انہیں وراثت میں کچھ نہ ملے گا۔ حضرت علیؓ اس مسئلہ میں اجماع کی وجہ سے علاتی بھائی بہنوں کی طرف توجہ نہیں دیتے کیوں کہ حقیقی بھائی بہن انہیں مجوب بنا دیتے ہیں اور اس لیے کہ یہ عمل اصول کے خلاف بھی ہے وہ انہیں لاوارث سمجھتے تھے۔

صحابہ کرامؓ نے اس باب میں اس فریضہ کے بارے میں بھی اختلاف کیا ہے جسے ''خرقاء'' کہا جاتا ہے یعنی دادا ماں اور بہن کی یکجائی۔ اس میں پانچ اقوال ہیں:

حضرت ابوبکرؓ اور ابن عباسؓ کی رائے ہے کہ ماں کو ایک تہائی اور بقیہ ترکہ دادا کو ملے گا اور اس کی وجہ سے بہن مجوب ہوگی۔ ان کی رائے میں دادا یہاں باپ کا قائم مقام ہے۔

حضرت عثمانؓ کی رائے ہے کہ ماں کو ایک تہائی، بہن کو ایک تہائی اور دادا کو ایک تہائی حصہ ملے گا۔

حضرت علی کہتے ہیں کہ ماں کوایک تہائی بہن کو نصف اور باقی مال دادا کو ملے گا۔

حضرت ابن مسعودؓ کا مسلک ہے کہ بہن کو نصف دادا کو تہائی اور ماں کو چھٹا حصہ ملے گا۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اللہ کی پناہ کہ میں ماں کو دادا پر ترجیح دوں۔

حضرت زیدؓ کی رائے ہے کہ ماں کو ترکہ کا ایک تہائی ملے گا اور بقیہ مال میں دادا اور بہن حق دار ہوں گے مرد کو دو عورتوں کے برابر کا اصول نافذ ہوگا۔

نانی اور دادی کی میراث

فقہا کا اجماع ہے کہ نانی کو ماں کی عدم موجودگی میں ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا اور باپ کی عدم موجودگی میں دادی کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اگر دونوں جمع ہو جائیں تو چھٹا حصہ دونوں میں تقسیم ہوگا۔ اس کے علاوہ مسائل میں فقہا کا اختلاف ہے۔

حضرت زیدؓ اور اہل مدینہ کی رائے ہے کہ نانی کو چھٹا حصہ بطور فریضہ ملے گا اور اگر دادی اور نانی کا اجتماع ہو جائے تو چھٹا حصہ دونوں میں تقسیم ہوگا جبکہ میت سے دونوں کی قربت یکساں ہو یا دادی کی قربت زیادہ ہو۔ اگر نانی کی میت سے قربت زیادہ ہے تو اسے ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا یہی مسلک حضرت علیؓ کا ہے۔ فقہا میں امام ابوحنیفہ، ثوری اور ابوثور کا یہی موقف ہے۔ یہ لوگ بس انہی دونوں کو وارث قرار دیتے ہیں جن پر سب کا اتفاق ہے۔

امام احمد اور اوزاعی تین کو وارث مانتے ہیں ایک ماں اور دو دادیاں یعنی باپ کی ماں اور دادا کی ماں۔ حضرت ابن مسعودؓ چار کو وارث قرار دیتے ہیں: نانی، دادی، دادا کی ماں اور نانا کی ماں۔ حسن اور ابن سیرین کی یہی رائے ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ تمام دادیوں/ نانیوں کو چھٹے حصہ میں شریک مانتے ہیں بشرطیکہ بیٹی اور نواسی نے انہیں محجوب نہ بنایا ہو۔ ایک قول اُن سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ دور کی دادی/ نانی کے نزدیک کے ذریعہ ساقط کر دیتے تھے جبکہ دونوں ایک ہی جہت سے ہوں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ماں کی طرح نانی ہے جبکہ ماں نہ ہو، یہ جمہور کے نزدیک شاذ قول ہے مگر قیاس کی تائید اسے حاصل ہے۔

حضرت زیدؓ امام شافعی، اہل مدینہ اور ان کے حامی فقہا کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے بیان کیا ہے کہ ایک دادی/ نانی حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں میراث کا مطالبہ لے کر حاضر ہوئی۔ آپؓ نے فرمایا: کتاب اللہ میں تیرا کوئی حصہ مذکور نہیں ہے اور سنت رسول میں بھی تیرے حصہ کے تذکرہ کا مجھے علم نہیں، واپس جاؤ، میں لوگوں سے معلوم کرتا ہوں۔ مغیرہ بن شعبہؓ نے آپ کو بتایا کہ یہ اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو آپؐ نے ترکہ کا چھٹا حصہ دیا تھا۔ حضرت ابوبکر نے پوچھا: کیا آپ کے ساتھ کوئی اور بھی تھا؟ آپ نے محمد بن مسلمہؓ کا نام لیا۔ انہوں نے مغیرہ کی تائید کی اور حضرت ابوبکرؓ نے اس فیصلہ کو نافذ کیا۔ ایک دوسری دادی/ نانی حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس میراث کا مطالبہ لے کر آئی، آپ نے فرمایا ''کتاب اللہ میں تمہارا کوئی حصہ مذکور نہیں ہے۔ اور جو فیصلے اب تک کئے گئے ہیں اُن میں تیرا ذکر نہیں ہے اور میں فرائض میں اضافہ کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا البتہ یہ چھٹا حصہ ہے اگر اس حصہ میں تم دونوں جمع ہو تو دونوں کا حق ہے اور اگر تنہا حق دار ہو تو یہی تمہارا حق ہے۔''

امام مالک نے یہ بھی روایت کی ہے کہ ''دوعورتیں (ایک دادی اور ایک نانی) حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئیں۔ آپ نے نانی کو چھٹا حصہ دینا چاہا تو ایک شخص نے اشکال اٹھایا کہ کیا آپ صورت حال کو اس طرح نہیں نمٹا رہے ہیں کہ اگر مورث کی زندگی میں یہ مر گئی ہوتی تو بھی اسی کو وارث مقرر کر دیتے؟ چنانچہ ابوبکرؓ نے ترکہ کا چھٹا حصہ دونوں میں تقسیم کر دیا۔''

فقہا کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اس حدیث اور اجماع صحابہ سے آگے بڑھ کر بات نہیں کرنی چاہئے۔

تین دادیوں/ نانیوں کو وارث قرار دینے والوں کی دلیل ابن عیینہ کی وہ حدیث ہے جو انہوں نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول نے تین دادیوں/ نانیوں کو وارث بنایا ہے دو باپ کی طرف سے اور ایک ماں کی طرف سے''

حضرت ابن مسعودؓ کی دلیل دادی کو باپ سے مشابہ قرار دینے کا قیاس ہے مگر حدیث اس سے متصادم ہے۔

فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا دادی کو اس کا بیٹا یعنی میت کا باپ مجوب بنا دے گا؟ حضرت زیدؓ کی رائے ہے کہ اسے مجوب بنائے گا۔ یہی مسلک امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور داؤد کا ہے دوسروں کی رائے ہے کہ دادی اپنے بیٹے کی موجودگی میں وارث ہوگی۔ یہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور صحابہ کی ایک جماعت سے منقول ہے۔ شریح، عطاء ابن سیرین اور امام احمد کا مسلک یہی ہے۔ مصری فقہا بھی اسی کے عامل ہیں۔

دادی کو اس کے بیٹے کی وجہ سے مجوب ماننے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ دادا باپ کی وجہ سے مجوب قرار پاتا ہے تو دادی بدرجۂ اولیٰ مجوب ہوگی جس طرح نانی ماں کی موجودگی میں متفقہ طور پر وارث نہ ہوگی اسی طرح دادی بھی باپ کے ساتھ وارث نہ ہوگی۔

فریق دوم کی دلیل وہ روایت ہے جو شعبی نے مسروق سے انہوں نے عبداللہ سے بیان کی ہے کہ ''پہلی بار جس دادی کو اللہ کے رسول ﷺ نے چھٹا حصہ دیا، وہ اپنے بیٹے کے ساتھ وارث تھی اور اس کا بیٹا زندہ تھا'' فقہا کہتے ہیں کہ بحث ونظر کے پہلو سے بھی دیکھئے، ماں اور نانی مرد کی وجہ سے مجوب نہیں ہوتیں تو تمام دادیوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

یہاں یہ بات معلوم رہنی چاہئے کہ امام مالک کا حضرت زیدؓ سے اختلاف بس ایک فریضہ میں ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک عورت شوہر، ماں اخیافی بھائی بہن حقیقی بھائی بہن اور دادا کو چھوڑ کر مرے۔ اس صورت میں امام مالک کہتے ہیں کہ شوہر کو نصف ماں کو چھٹا حصہ اور دادا کو باقی مال یعنی ایک تہائی حصہ ملے گا اور حقیقی بھائی بہنوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ حضرت زیدؓ کی رائے ہے کہ شوہر کو نصف، ماں کو چھٹا حصہ اور دادا کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی دولت حقیقی بھائی بہنوں کو ملے گی۔ اس مسئلہ میں امام مالک نے ان کے اس اصول کی مخالفت کی ہے کہ دادا نہ حقیقی بھائی بہنوں کو اور نہ علاتی بہنوں کو مجوب بنا سکے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب اخیافی بھائی بہن اس تہائی حصہ سے مجوب قرار دیئے گئے جس کا مستحق فقہا نے حقیقی بھائی بہنوں کو چھوڑ کر اُسے بنایا تھا تو وہی زیادہ افضل ٹھہرا۔ حضرت زیدؓ کا اصول یہی ہے کہ دادا انہیں محبوب نہیں بنائے گا۔

باب۔۱

محجوب بنانا

علما کا اجماع ہے کہ حقیقی بھائی علاّتی بھائی کو محجوب (محروم) بنادے گا اور علاّتی بھائی حقیقی بھائی کی اولاد کو محجوب بنادے گا اور علاتی بھائی کے بیٹے چچا سے زیادہ حق دار ہیں اور باپ کے حقیقی بھائی کے بیٹے باپ کے علاّتی بھائی کے بیٹے سے زیادہ حق دار ہیں اور یہ سب اپنے بیٹوں کو محجوب کر دیتے ہیں۔ اور ان میں سے جس نے کسی صنف کو محجوب بنایا تو وہ اسے بھی محجوب بنائے گا جسے اس صنف نے محجوب بنایا ہو۔

خلاصہ یہ کہ بھائی بہنوں میں سے قریبی دور کو محجوب بنائے گا اور جب وہ یکساں درجہ میں ہوں تو ان میں سے دو اسباب یعنی ماں اور باپ کے وسیلہ سے قرابت رکھنے والا ایک سبب یعنی باپ کی قرابت رکھنے والے کو محجوب بنائے گا۔ اسی طرح چچاؤں میں اقرب دور والے کو محجوب کرے گا اور اگر وہ یکساں درجہ میں ہوں تو دو اسباب کی میت سے قرابت رکھنے والا ایک سبب کی قرابت والے کو محجوب بنائے گا یعنی باپ اور ماں دونوں کی طرف سے شریک چچا باپ کے علاّتی بھائی کو محجوب بنائے گا۔

فقہا کا اجماع ہے کہ حقیقی بھائی اور علاّتی بھائی چچا کو محجوب بنادیں گے کیوں کہ بھائی متوفی کے باپ کے بیٹے ہیں اور چچا اس کے دادا کے بیٹے ہیں۔ بیٹے اپنے بیٹوں کو، باپ ان کے دادا کو محجوب بنائیں گے اور بیٹے اور ان کے بیٹے بھائیوں کو محجوب بنائیں گے اور دادا اپنے اوپر کے دادا کو متفقہ طور پر محجوب بنائے گا اور اخیافی بھائیوں کو بھی حقیقی بھائی علاّتی بھائیوں کو محجوب کریں گے اور بیٹیاں اور پوتیاں اخیافی بھائیوں کو محجوب بنائیں گی۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ میت نے دو چچازاد چھوڑے جن میں سے ایک اخیافی بھائی بھی ہے تو امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ثوری کی رائے ہے کہ اخیافی بھائی کو چھٹا حصہ ملے گا اس لیے کہ وہ اخیافی بھائی ہے اور بقیہ ترکہ میں دوسرے چچازاد کے ساتھ عصبہ شمار ہوگا اور اُن کے درمیان یکساں طور پر بقیہ مال تقسیم ہوجائے گا۔ یہ حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔

ایک گروہ کی رائے ہے کہ مال پورا اُس چچازاد کو ملے گا جو اخیافی بھائی بھی ہے۔ اخوت کی بنیاد پر چھٹا حصہ اور عصبہ کی بنیاد پر بقیہ دولت وہی لے گا کیوں کہ دو اسباب کی قرابت کا وہ مالک ہے۔ صحابہ کرام میں سے حضرت ابن مسعودؓ اور فقہا میں سے داؤد، ابوثور اور طبری کا مسلک یہی ہے۔ حسن اور عطاء کا قول بھی یہی ہے۔

علما نے اس مسئلہ میں بھی اختلاف کیا ہے کہ وراثت کا مال اصحاب فرائض کو کیسے لوٹایا جائے جبکہ مال کی ایک زائد مقدار رہ گئی ہو جس کا احاطہ اصحاب فرائض نے نہ کیا ہو اور عصبہ بھی موجود نہ ہوں؟

حضرت زیدؓ واپس کرنے کے قائل نہ تھے۔ وہ زائد مال بیت المال میں جمع کر دیتے تھے۔ امام مالک اور امام شافعی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

اکثر صحابہ میاں بیوی کو چھوڑ کر سارے اصحاب فرائض میں دوبارہ تقسیم کرنے کے قائل تھے اگرچہ اس کی کیفیت میں اُن کے درمیان

اختلاف تھا۔کوفہ بصرہ کے عراقی مکتب فکر کے فقہا اسی کے قائل تھے۔ان تمام فقہا کا اجماع ہے کہ یہ واپسی اُن کے حصوں کے حساب سے ہوگی۔جن کا حصہ نصف کا ہے وہ باقی مال کا نصف لیں گے اسی طرح ہر ہر حصہ کا معاملہ ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ دین اور نسب کی رشتہ داری محض دین کی قرابت سے افضل ہے کیوں کہ ان رشتوں میں دو اسباب جمع ہیں جبکہ عام مسلمانوں کے ہاں ایک ہی سبب ہے۔

میراث کے اسباب سے متعلق اہل علم کے درمیانی اختلافی مسائل بہت ہیں۔یہاں ان کا تذکرہ ضروری ہے:

ایک مسئلہ یہ ہے مسلمانوں کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے:

وَلَن يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً (النّساء: ١٤١)

(اللہ نے کافروں کے لیے مسلمانوں پر ہرگز کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔)

اور صحیح حدیث کے الفاظ ہیں:

لاَيَرِثُ المسُلِمُ الكَافِرَ و لاَ الكافِرُ المُسلِمَ

(مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا نہ کافر مسلمان کا وارث ہوگا۔)

مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا ہے یا مسلمان مرتد کا وارث ہوسکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔صحابہ و تابعین اور فقہا کی بڑی اکثریت کہتی ہے کہ اس ثابت حدیث کی روشنی میں مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا۔حضرت معاذ بن جبلؓ حضرت معاویہؓ اور تابعین میں سے سعید بن المسیب اور مسروق اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ مسلمان کافر کا وارث ہوسکتا ہے۔انہوں نے اس کی تشبیہ کافر عورتوں سے دی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ ہم اُن کی عورتوں کو اپنے نکاح میں لا سکتے ہیں مگر اپنی عورتوں کو ہم اُن کے نکاح میں نہیں دے سکتے۔یہی معاملہ وارثت کا ہے۔انہوں نے اس سیاق میں ایک مسند روایت کا حوالہ بھی دیا ہے۔ابوعمر کہتے ہیں کہ یہ حدیث جمہور کے نزدیک قوی نہیں ہے۔ان فقہا نے قتل کے بدلے قصاص کا بھی حوالہ دیا ہے جو یکساں نہیں ہے۔

مرتد اگر مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو حجاز کے اکثر فقہا اس کی دولت کو تمام مسلمانوں کی ملکیت قرار دیتے ہیں اور اس کے رشتہ داروں کو وارث نہیں مانتے۔امام مالک اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔حضرت زیدؓ کا یہی مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ، ثوری، تمام کوفی فقہا اور بہت سے بصری علما کہتے ہیں کہ اس کے وارث اگر مسلمان نہیں ہیں تو انہیں ترکہ میں حصہ ملے گا۔صحابہ میں سے حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کا یہی مسلک ہے۔

پہلے فریق کی دلیل حدیث کا عام ہونا ہے۔احناف کی دلیل اس عموم کو قیاس سے مخصوص کرنا ہے۔قیاس کہتا ہے کہ مرتد کے مسلمان وارث عام مسلمانوں کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہیں کیوں کہ ان کے اندر دو سبب جمع ہیں: مسلمان ہونا اور رشتہ دار ہونا اور عام مسلمانوں میں اسلام کا ایک سبب ہی موجود ہے۔یہ فقہا اُس کے مال کے تئیں اسلامی حکم سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اس کی موت کے بعد ہی اس کا مال لیا جاسکتا ہے اس طرح اس کی زندگی اس کے مال کے باقی رہنے میں قابل اعتبار ہے۔یہ اُسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ اس کے مال کی اسلامی حرمت ختم ہو جائے اسی لیے ارتداد پر باقی رہنا اس کے لیے جائز نہیں ہے جبکہ کافر کا معاملہ مختلف ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ نماز قضاء کرنے پر اس کی گرفت ہوگی جبکہ ایام ارتداد میں اس نے توبہ کر لی ہو۔دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس کا مال روک لیا جائے گا کیوں کہ اسے اسلامی حرمت حاصل ہے۔یہ توقف اس امید میں ہوگا کہ وہ اسلام قبول کر لے۔اس کی دولت

پر مسلمانوں کا حق بطور وراثت نہیں ہے۔ ایک گروہ کا شاذ قول ہے کہ اس کا مال مرتد ہوتے ہی مسلمانوں کے لیے جائز ہو جائے گا میرا خیال ہے کہ یہ قول اشہب کا ہے۔

ایک مذہب کے ماننے والوں کے درمیان وراثت کا سلسلہ چلنے پر فقہا کا اتفاق ہے البتہ مختلف مذاہب کے درمیان سلسلۂ وراثت چلنے میں اختلاف ہے۔

امام مالک اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ مختلف مذاہب کے ماننے والے جیسے یہود و نصاریٰ آپس میں وارث نہ ہوں گے۔ امام احمد اور ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے۔

امام شافعی، امام ابوحنیفہ، ابوثور، ثوری اور داؤد وغیرہ کہتے ہیں کہ سارے کفار باہم وارث ہوں گے۔ شریح، ابن ابی لیلیٰ اور ایک جماعت باہم وارث نہ ہونے والوں کی تین قسمیں قرار دیتی ہے: یہودی و نصاریٰ اور صابی ایک ملت ہیں۔ مجوسی اور وہ اقوام جن کے پاس کوئی آسمانی کتاب نہیں ہے، دوسری ملت ہیں اور اہل اسلام تیسری ملت ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ سے امام مالک کی حمایت میں بھی ایک قول منقول ہے۔

امام مالک کی دلیل وہ حدیث ہے، جس کی روایت ثقہ حضرات نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے واسطہ سے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَا يَتَوَارِثُ أَهلُ مِلَّتَيْنِ

(دو مذہب والے باہم وارث نہیں ہو سکتے۔)

شوافع اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا:

لَا يَرِثُ المسْلِمُ الكَافِرَ وَلَا الكَافِرُ المسْلِمَ

(مسلمان کافر کو وارث نہیں بنائے گا اور نہ کافر مسلمان کو۔)

اس حدیث سے دلیل خطاب کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا مگر کفار باہم وارث ہوں گے۔ دلیل خطاب کے اس موقف میں یہاں خاص طور سے ضعف ہے۔

فقہا نے حملاء (اٹھائے ہوئے بچے) کو وارث بنانے کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے یہاں مراد وہ لوگ ہیں جو مشرکانہ ملک سے اپنے بچوں کو نکال کر مسلمان ملک لے جاتے ہیں۔ یعنی وہ مشرک ملک میں پیدا ہوئے تھے پھر دارالاسلام منتقل کر دیئے گئے اور نسبی ولادت کے تقاضوں اور واجبات کے دعویدار ہیں اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلے قول کے مطابق وہ جس نسب کے دعویدار ہیں اسی کے مطابق وارث ہوں گے۔ یہ تابعین کی ایک جماعت کا مسلک ہے اور اسحٰق نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے۔

دوسرے قول کے مطابق واضح گواہی کی روشنی ہی میں اور اسی کے مطابق وہ وارث ہوں گے۔ شریح، حسن اور ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول ہے کہ وہ سرے سے وارث ہی نہیں ہوں گے۔ حضرت عمرؓ سے تینوں اقوال مروی ہیں مگر اُن کا مشہور قول یہی ہے کہ

وارث وہی ہوگا جو بلادِ عرب میں پیدا ہوا ہو۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا قول یہی ہے۔

امام مالک اور ان کے اصحاب کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض کی رائے ہے کہ گواہی کی بنیاد پر ہی وارث ہوں گے یہ ابن القاسم کا قول ہے۔ بعض لوگ انہیں وارث تسلیم نہیں کرتے خواہ عادل گواہ پیش کر دیں یہ عبدالملک بن الماجشون کا نظریہ ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اہل قلعہ کے درمیان اسلام کا حکم نافذ ہوگا۔ اُن کی باہمی گواہی انہیں ایک دوسرے کا وارث بنا دے گی۔ اس سے یہ قول نکلتا ہے کہ بغیر گواہی کے وہ وارث نہیں ہوں گے کیوں کہ امام مالک کفار کی باہمی شہادت کو جائز نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ گرفتار کر لیے جائیں تو اس معاملہ میں ان کی بات قابل قبول نہ ہوگی۔ اسی تفصیل کے ساتھ فقہائے کوفہ، امام شافعی، امام احمد اور ابوثور نے بھی رائے قائم کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: اگر وہ دارالاسلام لائے گئے اور ان پر کوئی نگراں نہیں جو اُن کے نسبی دعویٰ کو تسلیم کرے تو قید اور غلامی کی صورت میں اُن کی بات بغیر گواہ کے قبول نہ کی جائے۔ اس طرح اس مسئلہ میں چار اقوال ہو گئے: دو اقوال دو کناروں کے ہیں اور دو اقوال فرق کرنے والے ہیں۔

جمہور فقہا اور صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ اور حضرت عمرؓ یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو وارث نہیں ہوگا وہ محجوب بھی نہیں بنائے گا جیسے کافر، غلام اور قتل عمد کا مجرم۔

حضرت ابن مسعودؓ ان کو وارث بنانے کے بجائے ان کو باعث حجاب تصور کرتے تھے یعنی اہل کتاب کو، غلاموں کو اور قتل عمد کرنے والوں کو۔ داؤد اور ابوثور کا یہی قول ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حجب وراثت ہی کے مفہوم میں ہے اور دونوں لازم ملزوم ہیں۔ دوسرے گروہ کی دلیل ہے حجب موت ہی سے ختم ہوتا ہے۔

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کوئی جنگ میں کھو جائے، پانی میں ڈوب جائے، عمارت کے ملبہ میں دب جائے اور یہ پتہ نہ چل سکے کہ کون مر گیا اور کون زندہ ہے اور وہ سب صاحب میراث ہوں تو ان کی وراثت کیسے تقسیم ہوگی؟

امام مالک اور اہل مدینہ کی رائے ہے کہ وہ باہم وارث نہ ہوں گے اور ان سب کی میراث ان کے بقیہ وارث رشتہ داروں کو ملے گی اور اگر وارث نہ ہوں گے تو ترکہ بیت المال میں جمع ہو جائے گا۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور اُن کے اصحاب جیسا کہ طحاوی نے نقل کیا ہے، یہی رائے رکھتے ہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اہل کوفہ اور طحاوی کے علاوہ دوسروں کے تذکرہ کے مطابق امام ابوحنیفہ، اور جمہور فقہائے بصرہ اُن کو باہم وارث مانتے ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک تقسیم میراث کا طریقہ یہ ہوگا کہ ان میں سے ہر شخص اپنے مورث کے اصل مال میں وراثت پائے گا اور مورث کے مال میں دوسرے کا ترکہ شامل نہ ہوگا، اس طرح سارے لوگ مال واحد مان کر وراثت میں حصہ پائیں گے جیسے اُن لوگوں کا معاملہ ہوتا ہے جن کے درمیان ایک دوسرے سے پہلے وفات پانے کی اطلاع ہوتی ہے اس کی مثال ایک میاں بیوی کی ہے۔ جو کسی جنگ میں غرقابی میں یا انہدام میں مر گئے اور ہر ایک کے پاس ایک ہزار درہم تھے اس صورت میں شوہر بیوی کے ترکہ سے پانچ سو درہم کا حق دار اور بیوی شوہر کے ترکہ سے پانچ سو سے کم یعنی ایک چوتھائی حصہ ڈھائی سو درہم کی حصہ دار ہوگی۔

اس باب کا ایک مسئلہ ولد زنا اور ولد لعان کی میراث کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ اہل مدینہ اور حضرت زید بن ثابتؓ کی

رائے ہے کہ دوسرے لوگوں کی طرح لعان کی اولاد بھی مورث ہوگی اور اسکی ماں کو ایک تہائی حصہ ملے گا اور بقیہ ترکہ بیت المال میں جائے گا۔ اگر اس کے اخیافی بھائی ہیں تو انہیں ایک تہائی حصہ ملے گا یا اس کی ماں نے ولا کا رشتہ قائم کر رکھا ہے تو باقی مال ماں کے موالی کو ملے گا ورنہ باقی دولت بیت المال میں چلی جائے گی۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب یہی رائے رکھتے ہیں مگر امام ابوحنیفہ اپنے مسلک کے مطابق رشتہ داروں کو عام مسلمانوں سے زیادہ افضل و مستحق قرار دیتے ہیں۔ جو لوگ ترکہ کو دوبارہ تقسیم کرنے کے قائل ہیں اُن کے قیاس کی رو سے ماں کو بقیہ مال واپس کر دیا جائے گا۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ کی رائے ہے کہ اس کا عصبہ اس کی ماں کا عصبہ شمار ہوں گے جو وارث ہونگے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ یہ لوگ ولد زنا کے عصبہ کو ماں کی عدم موجودگی ہی میں اس کا عصبہ مانتے تھے اور ماں کو باپ کے درجہ پر رکھتے تھے۔ حسن، ابن سیرین، ثوری، امام احمد بن حنبل اور ایک جماعت اسی مسلک کی حامل ہے۔

فریق اوّل کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ (النّساء: ۱۱)

(اگر وہ صاحب اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کو تیسرا حصہ دیا جائے۔)

یہاں ماں کا حصہ بیان ہوا ہے اور ہر ماں کو ایک تہائی حصہ کا حق دار ٹھہرایا گیا ہے۔

دوسرے فریق کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

إنَّهُ أُلحِق وَلَدُ المُلاَعَنةِ بأمِّهِ

(لعان کی اولاد اپنی ماں ہی سے ملحق ہوگی۔)

عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی حدیث بھی ہے کہ:

جعَلَ النبيُّ ﷺ مِيراثَ ابنَ المُلاعَنةِ لأُمِّهِ وَلوِرثَتِهِ

(نبی ﷺ نے لعان کی اولاد کی میراث اس کی ماں اور وارثوں کے لیے کر دی ہے۔)

واثلہ بن الأسقع کی حدیث بھی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

المَرأةُ تَحوز ثَلاثةَ أمْوَالٍ عتيقَها، وَلَقيطَها وَ ولَدهَا الّذِىْ لاعَنتُ عَلَيهِ

(عورت تین قسم کے مال جمع کرتی ہے: اپنے آزاد کردہ غلام کا، اپنے پھینکے ہوئے بچے کا اور اپنی اس اولاد کا جس پر اُس نے لعان کیا تھا۔)

مکحول نے بھی اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے۔ ان تمام کی تخریج ابوداؤد وغیرہ کی ہے۔ القاضی ابن رشد کہتے ہیں: ان احادیث پر عمل واجب ہے کیوں کہ انہوں نے کتاب الٰہی کے عام حکم کو خاص کر دیا ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ سنت کے ذریعہ کتاب الٰہی مخصوص ہو جاتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ فریق اول کو یہ احادیث نہ معلوم ہوسکی ہوں یا ان کے نزدیک یہ حدیثیں صحیح نہ ہوں۔ یہ قول حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے اور یہ صدر اول میں مشہور تھا اور صحابہ میں اس کا مشہور ہونا اُن کے صحیح ہونے کی دلیل ہے، قیاس کے ذریعہ اس کا استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ واللہ أعلم

میراث کے لیے ضروری نسب کے ثابت ہونے کے جو مسائل ہیں اُن میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ میت نے دو بیٹے چھوڑے اور اُن میں سے ایک نے ایک تیسرے بھائی کا اعتراف کیا جبکہ دوسرے نے اسے تسلیم نہیں کیا تو امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اُس اعتراف کنندہ بھائی کو اس کا حصہ دینا واجب ہے مگر اس کا نسب محض اس اعتراف سے ثابت نہ ہوگا امام شافعی کہتے ہیں کہ نسب ثابت نہ ہوگا اور اعتراف کرنے والے پر واجب نہ ہوگا کہ وہ وراثت میں سے اسے حصہ دے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف اُس مقدار میں ہے جو اعتراف کرنے والے بھائی پر واجب ہے۔ امام مالک کے نزدیک دوسرے بھائی کے اعتراف اور نسب ثابت ہونے کی صورت میں اس پر جو مقدار واجب ہوتی وہی اس صورت میں بھی واجب ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کے مطابق اپنے مقبوضہ مال کا نصف حصہ دینا اس پر واجب ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم اس میت کے بارے میں بھی ہے جس نے ایک بیٹا چھوڑا اور اس نے دوسرے بھائی کا اقرار کر لیا یعنی نسب تو ثابت نہ ہوگا مگر میراث واجب ہوگی۔

امام شافعی سے دو اقوال منقول ہیں: ایک یہ کہ نسب ثابت نہ ہوگا اور وراثت میں حصہ بھی نہیں ملے گا۔ دوسرا قول ہے نسب ثابت ہوگا اور میراث بھی واجب ہوگی۔ شوافع نے اسی پہلو سے سوچا اور اسے عام مسئلہ بنا دیا ہے یعنی ہر وہ شخص جس کے پاس مال جمع ہوا اس کے اقرار سے نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ وہ ایک بھائی ہو۔

شوافع کی دلیل اس مسئلہ میں اور اس کے غیر مشہور قول میں یہ ہے کہ نسب دو عادل گواہوں کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اور جب ثابت نہیں ہوتا تو میراث بھی واجب نہیں ہوتی۔ کیوں کہ نسب اصل ہے اور میراث فرع ہے اور جب اصل نہیں ہوگی تو فرع کیسے ہو سکتی ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نسب کا ثابت ہونا ایک حق ہے جس کا تعلق انکار کرنے والے بھائی سے ہے اس لیے دو عادل گواہوں کے بغیر یہ ثابت نہیں ہوگا۔ اعتراف کنندہ کے قبضہ میں جو میراث ہے اس میں بھائی کا حصہ ثابت ہونے کے لیے اس کا اعتراف کافی ہے کیوں کہ اس حق کو اس نے خود اپنے سے قریب کیا ہے۔ اور کسی حق کے خلاف حاکم کی جانب سے فیصلہ درست نہ ہوگا الا یہ کہ نسب ثابت ہو چکا ہو اور اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ایسے شخص کو منع کر دے جس کا حصہ میراث اس کے مال میں موجود ہو اور اس کو علم بھی ہو۔

محض ایک شخص کے اقرار سے جس کی میراث جائز ہے، نسب کے ثابت ہونے کے تعلق سے شوافع کی دلیل سماع اور قیاس دونوں ہے سماعی دلیل امام مالک کی وہ متفق علیہ حدیث ہے جو انہوں نے ابن شہاب سے انہوں نے عروہؒ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ''عتبہ بن ابی وقاص نے اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو وصیت کی کہ زمعہ کی لونڈی کا بیٹا میرا نطفہ ہے اسے اپنے پاس بلا لینا۔ چنانچہ فتح مکہ کے موقع پر سعد بن ابی وقاص نے اسے لے لیا اور کہا میرا بھتیجا ہے۔ میرے بھائی نے اس کی وصیت کی ہے۔ مگر عبد بن زمعہ کھڑا ہو گیا اور دعویٰ کیا کہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے اور اسی کے بستر پر پیدا ہوا ہے۔ دونوں اسے لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے حضرت سعد نے گزارش کی: اے اللہ کے رسول یہ میرا بھتیجا ہے اور میرے بھائی نے مجھے اس کی وصیت کی ہے۔ عبد بن زمعہ نے کہا: میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے جو اسی کے بستر پر پیدا ہوا ہے۔

اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا

الوَلَدُ لِلفِرَاشِ وَلِلعَاهِرِ الحَجَرُ

(اولاد بستر والے کی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے۔)

پھر سودہ بنت زمعہ سے فرمایا: ان سے پردہ کرو کیوں کہ آپؐ نے عتبہ بن ابی وقاص سے مشابہت دیکھ لی تھی۔ وہ کہتی ہیں: انہوں نے سودہ کو کبھی نہیں دیکھا یہاں تک کہ وہ اللہ سے جا ملے چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے عبد بن زمعہ کے حق میں فیصلہ دیا اور ان کے اقرار سے اس نسب کو تسلیم کیا جبکہ وہاں کوئی دوسرا دعویدار وارث نہ تھا۔"

اکثر فقہا کے نزدیک اس حدیث کا مفہوم بڑی الجھن میں ڈالنے والا ہے کیوں کہ اثبات نسب کے متفق علیہ اصول سے یہ ہٹی ہوئی ہے انہوں نے اس میں بڑی تاویلیں کی ہیں۔ حدیث کے ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ بھائی کے اقرار سے نسب آپؐ نے ثابت مان لیا اور اصول یہ ہے کہ دو عادل گواہ ضروری ہیں اسی لیے لوگوں نے مختلف تاویلیں کی ہیں۔

ایک گروہ کے نزدیک اللہ کے رسول ﷺ نے محض بھائی کے کہنے سے نسب کو مان لیا کہ ممکن ہے آپ کو علم رہا ہو کہ اس لونڈی سے ہم بستری زمعہ بن قیس نے کی ہے اور وہ ان کے بستر پر جایا کرتی تھی۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ اس سے بھی یہ بات مدلل ہوتی ہے کہ آپ کی سسرال تھی۔ سودہ بنت زمعہؓ آپؐ کی ازواج میں شامل تھیں، اس لیے ممکن ہے کہ ان کا معاملہ آپؐ سے مخفی نہ رہا ہو۔ یہ تاویل اس مسلک کی روشنی میں ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ یہ تاویل مسلک مالکی سے میل نہیں کھاتی کیوں کہ ان کے نزدیک قاضی اپنے علم کی روشنی میں فیصلہ نہیں کرتا۔ امام شافعی کے دوسرے قول پر جس میں نسب ثابت نہیں ہوتا یہ تاویل راست آئی ہے۔

اس تاویل کو اختیار کرنے والے کہتے ہیں کہ حضرت سودہ کو حجاب کا حکم آپ نے مشابہت کی بنا پر بطور احتیاط دیا تھا۔ اس کا مقصد اسے واجب کرنا نہ تھا۔ اسی بنا پر بعض شوافع کہتے ہیں کہ شوہر کو حق ہے کہ وہ بہن کو اس کے بھائی سے پردہ کرائے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ حضرت سودہؓ کو حجاب کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ عتبہ کی بات کی وجہ سے یا اس کی ہم بستری کا علم رکھنے کی بنا پر آپؐ نے نسب کا الحاق نہ کیا تھا۔

حدیث کے ٹکڑا هُوَ لَكَ کے تاویل میں ان فقہا میں فرق ہو گیا ہے۔ ایک گروہ نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ وہ تمہارا غلام ہے کیوں کہ وہ تمہارے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ یعنی معنیٰ واضح نہیں ہے کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے۔

الوَلَدُ لِلفِرَاشِ وَلِلعَاهِرِ الحَجَرُ

(اولاد بستر والے کی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے۔)

طحاوی کہتے ہیں کہ حدیث هُوَ لَكَ يَا عَبدَ بنَ زَمعَةَ کا مطلب ہے کہ تمہارا قبضہ اس پر اُسی طرح ہے جس طرح لُقطہ اٹھانے والے کا لُقطہ پر ہوتا ہے۔ یہ تمام تاویلات کمزور ہیں کیوں کہ حدیث میں حکم کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ اولاد بستر والے کی ہے اور زانی کے لیے پتھر ہے"۔

شوافع نے اس مسلک میں جس مفہوم کا سہارا لیا ہے وہ یہ ہے کہ میراث کو جمع والے کا اقرار خلافت کا اقرار ہے یعنی اس شخص

کا اقرار ہے جو میت کی خلافت کا جامع ہو۔ دوسروں کے نزدیک یہ اقرار خلافت نہیں بلکہ اقرار شہادت ہے۔ یعنی میت کے اقرار کا حق حاصل تھا وہ اب اس شخص کو منتقل ہو گیا جس نے میراث کو جمع کیا ہے۔

جمہور کا اتفاق ہے کہ اولادِ زنا کا اپنے باپ سے الحاق صرف دورِ جاہلیت میں ہوتا تھا جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے اور صحابہ کے درمیان اس میں اختلاف بھی تھا۔ ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کی اور دورِ اسلام میں اولادِ زنا کے انتساب کو درست قرار دیا۔

علما کا اتفاق ہے کہ اولاد کا انتساب صاحب بستر کی جانب چھے ماہ سے کم کی مدت میں نہیں ہوگا یہ مدت عقد کے وقت سے شمار ہوگی یا دخول کے وقت سے۔ اور دخول کے وقت سے زمانہ حمل کی کم ترین مدت تک یہ الحاق ہوگا۔ اگرچہ اس نے عورت کو چھوڑ دیا ہو اور اس سے الگ تھلگ ہو گیا ہو۔

حمل کی وہ طویل ترین مدت کیا ہے جس میں لڑکا والد سے منسوب ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک نے پانچ سال اور ان کے بعض اصحاب نے سات سال قرار دیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ مدت چار سال کی، علمائے کوفہ کے نزدیک دو سال کی، محمد بن الحکم کے نزدیک ایک سال کی اور داؤد کے نزدیک چھے مہینے کی ہے۔ اس مسئلہ میں معمول اور تجربہ اصل ہے۔ ابن عبدالحکم اور ظاہریہ کا قول معمول سے قریب تر ہے۔ اور فیصلہ شاذ حالت کے مطابق نہیں بلکہ معمول کے مطابق دیا جاتا ہے۔ یہ تو ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر کسی نے عورت سے شادی کی اور اس سے ہم بستری نہیں کی یا وقت کے بعد اس سے ہم بستری کی اور عقد نکاح کے چھے ماہ کے اندر (نہ کہ وقت دخول کے چھے ماہ کے اندر) عورت نے بچہ جنا تو بچہ باپ سے منسوب نہ ہوگا الا یہ کہ ہم بستری سے چھے ماہ یا اس سے زائد کی مدت کے اندر اس نے بچہ پیدا کیا ہو۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عورت اُس مرد کا بستر ہے اور اولاد اسی سے منسوب ہوگی۔ امام مالک کا استدلال ہے کہ عورت صاحب بستر اُسی وقت مانی جائے گی جبکہ ہم بستری کا امکان ہو۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ (اولاد بستر والے کی ہے) کا عام ہونا ہے گویا انہوں نے اسے امر تعبدی قرار دیا ہے اور جائز ہم بستری سے اولاد کے الحاق کے معاملہ میں حرام ہم بستری پر حلال ہم بستری کو غالب رکھا ہے۔

علما نے اس باب میں قیافہ شناسوں کی مدد سے نسب کو ثابت کرنے میں اختلاف کیا ہے جبکہ ایک ہی طہر میں غلامی یا نکاح کے واسطہ سے دو آدمی ہم بستری کریں۔ اُس گرے پڑے بچے کے بارے میں بھی قیافہ شناسوں کی مدد سے فیصلہ کرنے کا تصور ہو سکتا ہے جس کا دعویٰ دو آدمیوں نے کر دیا ہو۔ اہل عرب کے ہاں قیافہ شناس وہ لوگ تھے جو ملتے جلتے چہروں کی پہچان بھی کر لیا کرتے تھے۔ قیافہ شناسوں کی تائید کرنے والوں میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، ابوثور اور اوزاعی کے اسماء گرامی ہیں۔ علما کوفہ اور اکثر عراقی فقہا نے قیافہ شناسی کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ ان کے نزدیک دو آدمیوں کے دعویٰ کی صورت میں فیصلہ یہ ہوگا کہ اولاد دونوں کی ہوگی جبکہ ان میں سے کسی کا بستر ثابت نہ ہو جیسے بچہ لُقطہ میں ملے یا ایک ہی عورت دونوں کا بستر گرم کرے جیسے لونڈی یا آزاد عورت جسے ایک ہی طہر میں دو آدمی ہم آغوش کریں۔ اس قول کو ماننے والے جمہور فقہا کے نزدیک یہ جائز ہے کہ ایک بیٹے کے فقط دو باپ ہوں۔ امام محمد کہتے ہیں کہ دعویٰ کی صورت میں تین باپوں کا ایک بیٹا ہو سکتا ہے۔ یہ سب عقل ونقل کا بطلان اور آمیزش ہے۔

قیافہ شناسی کے قائل فقہا کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے سلیمان بن یسار سے بیان کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ

دور جاہلیت کے بچوں کو اُن کے دورِ اسلام کے مدعیوں سے لاحق کر دیتے تھے۔ چنانچہ ایک بار دو مدعی ایک عورت کے بچے کے دعویدار بن کر آئے۔ آپ نے ایک قیافہ شناس کو بلایا۔ اس نے بچے کو دیکھا اور فیصلہ دیا کہ دونوں مرد اس میں شریک ہیں۔ حضرت عمرؓ نے اسے کوڑا لگایا۔ پھر عورت کو طلب کیا اور صورت حال کی وضاحت چاہی۔ اس نے کہا کہ بچہ تو ان میں سے کسی ایک کا ہے۔ وہ گھر والوں کی غیر موجودگی میں آتا تھا اور وہ عورت کو اس وقت تک الگ نہ کرتا تھا جب تک کہ اسے اور ہمیں یقین نہ ہو جاتا کہ حمل قرار پاچکا ہے۔ پھر وہ لوٹ جاتا تھا اور عورت کا خون بہا دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد یہ دوسرا شخص عورت کے پاس آتا تھا۔ اور اسے نہیں معلوم کہ بچہ کس کا ہے؟ چنانچہ قیافہ شناس نے تکبیر کہی۔ حضرت عمرؓ نے بچہ سے کہا کہ جس کو چاہے ولی بنالے۔ فقہا کہتے ہیں کہ صحابہ کی موجودگی میں حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ جبکہ کسی نے انکار نہیں کیا، اجماع کی حیثیت رکھتا ہے۔ امام مالک قیافہ شناسوں کے فیصلہ پر عمل کرنے کی بابت کہتے ہیں کہ بچہ کے بالغ ہونے تک اسے موخر رکھا جائے۔ اور پھر اس سے کہا جائے کہ جس کو چاہے ولی بنالے۔ اور ایک بچہ کا الحاق دو سے نہیں کیا جاسکتا۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ ابوثور کہتے ہیں: بچہ دونوں کا مشترکہ ہوگا جبکہ قیافہ شناسوں نے اشتراک کا فیصلہ دیا ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ دونوں کا بیٹا نہیں ہوسکتا قرآن کا حکم ہے

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى (الحجرات:۱۳)

(لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا۔)

قیافہ شناسی کے قائل فقہا نے ابن شہاب کی حدیث سے بھی بواسطہ عروہ بواسطہ عائشہؓ استدلال کیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ خوش و خرم داخل ہوئے۔ آپؐ کا چہرہ خوشی کے مارے دمک رہا تھا۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تم نے سنا نہیں مجزز المدلجی نے زید اور اسامہ کے بارے میں اور ان کے قدموں کو دیکھ کر کیا کہا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: یہ قدم ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں'' فقہا کہتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ اور حضرت انس بن مالکؓ سے بھی مروی ہے اور صحابہ کرام میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔

فقہا کوفہ کا استدلال یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ اولاد کے دو مدعیوں میں سے کسی کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائے الا یہ کہ بستر کس کے حق میں ثابت ہو کیونکہ حدیث ہے کہ ''اولاد بستر والے کی ہے'' جب بستر کا پتہ نہیں ہے یا دونوں بستر میں شریک ہیں تو اولاد دونوں کی ہوگی انہوں نے گویا فطرت نہیں بلکہ شریعت کی رعایت کی ہے کیوں کہ جو لوگ ایک بیٹے کے دو عویداروں کا وجود عقلاً مُحال قرار دیتے ہیں اُس کا شریعت میں امکان جائز ہے۔ اسی طرح کا قول حضرت عمرؓ سے منقول ہے اور عبدالرزاق نے علیؓ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ قیافہ شناسی میں دو ہی آدمی قابل قبول ہوسکتے ہیں۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں دو روایتیں نقل کی جاتی ہیں: ایک امام شافعی کی تائید میں اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایک ہی قیافہ شناس قابل قبول ہوگا۔ امام مالک کا مشہور قول یہی ہے کہ قیافہ شناسی کا اعتبار لونڈی میں ہوگا نکاح کے معاملہ میں نہیں۔ ابن وہب سے بھی امام شافعی کی حمایت منقول ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس معاملہ میں ایک حسن مسند حدیث موجود ہے جسے اہل حدیث کی ایک جماعت نے اور اہل ظاہر نے اختیار کیا ہے اسے ثوری نے صالح بن حی سے انہوں نے شعبی سے اور انہوں نے زید بن ارقم سے بیان کیا ہے کہ ''حضرت علیؓ یمن میں تھے۔ ان کی خدمت میں ایک عورت لائی گئی جسے تین آدمیوں نے ایک ہی طہر میں ہم آغوش کیا تھا۔ آپ نے ہر ایک سے کہا کہ وہ دوسرے کے حق میں دست بردار ہو جائے مگر وہ سب اڑے رہے، چنانچہ آپ نے قرعہ اندازی کی اور جس کے حق میں میں قرعہ نکلا اسے بچے کا مالک قرار دے دیا اور

اس پر دیت کا دو تہائی حصہ واجب قرار دیا۔ یہ معاملہ نبی ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ نے حیرت کا اظہار کیا اور ہنس پڑے تا آنکہ آپ کے دندان مبارک نمایاں ہو گئے: اس میں قیافہ شناسی کے ذریعہ حکم نافذ کرنے اور قرعہ اندازی کے ذریعہ اولاد کو لاحق کرنے کی تائید ہے۔

قاتل کی میراث کے بارے میں فقہا کے چار مختلف اقوال ہیں:

۱۔ قاتل مقتول کا وارث سرے سے نہیں ہو سکتا۔

۲۔ قاتل وارث ہو گا۔ ایسے فقہا کی تعداد کم ہے۔

۳۔ قتل عمد کی صورت میں وارث نہیں ہو گا اور قتل خطا کی صورت میں وارث ہو گا سوائے دیت کے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔

۴۔ قتل عمد کی صورت میں قتل واجب اور قتل ناواجب میں فرق ہے جیسے حد کو قائم کرنا قتل واجب ہے۔ یعنی اس کے ملزم ہونے اور ملزم نہ ہونے کی صورت میں فرق ہے۔

اختلاف کا سبب اس میں شرعی اصول اور مصلحت و مفاد میں تصادم ہے۔ مفاد کا تقاضا ہے کہ قاتل کو وارث نہ مانا جائے تاکہ لوگ میراث کے لیے قتل کا سہارا نہ لیں اور محض ظاہر کی پیروی نہ کی جائے۔ امر تعبدی کا تقاضا ہے کہ اس کی رعایت ہوتی تو شارع نے اس کی رعایت ضرور رکھی ہوتی:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (مریم: ۶۴)

(اور تمہارا رب بھولنے والا نہیں ہے۔)

جیسا کہ ظاہری علما استدلال کرتے ہیں۔

علما نے اس وارث کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو مسلمان نہیں ہے۔ وہ مسلمان مورث کے مرنے کے بعد اسلام قبول کرتا ہے۔ ایک قول ہے کہ میراث تقسیم کی جائے گی۔ یہی اختلاف اس صورت مس بھی ہے کہ مورث اسلام کے سوا دوسرے مذہب کا پیرو ہو۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس میں وقت وفات کا اعتبار ہو گا۔ اگر وفات کے دن مسلمان میت کا وارث مسلمان نہیں ہے تو وہ سرے سے وارث نہیں ہو گا خواہ تقسیم میراث سے پہلے وہ مسلمان ہو یا اُس کے بعد۔ اسی طرح اگر مورث دین اسلام کا پیرو نہیں ہے اور اس کی وفات کے دن وارث غیر مسلم ہے تو لازماً وہ وارث ہو گا خواہ تقسیم کے بعد وہ مسلمان ہو گیا ہو یا اس سے پہلے اسلام قبول کر لے۔ حسن، قتادہ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ اس میں قابل اعتبار تقسیم میراث کا دن ہے۔ یہ قول حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے۔

دونوں فریقوں کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے:

أَيُّمادَارٍ أوأَرْضٍ قُسِمَتْ فِي الجَاهِلِيةِ فَهِي علىٰ قِسْمِ الجَاهِلِيَّةِ وَايُمادَارٍ أوأَرْضٍ أَدْرَكَهَا الإِسْلَامُ وَلَم تُقْسَمْ فَهِيَ علىٰ قِسْمِ الإِسْلَامِ.

(جو گھر یا زمین دور جاہلیت میں تقسیم کر دی گئی تو وہ تقسیم باقی رہے گی اور جس گھر اور زمین کو زمانہ اسلام نے پا لیا اور اُس کی تقسیم ابھی تک نہیں ہوئی تھی تو وہ اسلام کے مطابق تقسیم ہو گی۔)

جن فقہا نے وقتِ تقسیم کا اعتبار کیا، انہوں نے اُس وقت میں اسلام کا حکم لگایا اور جن علما نے تقسیم کے وجوب کا اعتبار کیا، انہوں نے موت کے وقت میں اسلام کا حکم لگایا۔ حدیث عطاء میں مروی ہے کہ ''ایک شخص نے رسول ﷺ کے دور میں میراث کی تقسیم سے پہلے اسلام قبول کیا تو اللہ کے رسول نے اسے اس کا حصہ دیا۔''

یہی حکم فقہا کے نزدیک اس شخص کے بارے میں ہے جس کے وارث موت کے بعد اور تقسیم سے پہلے آزاد کردیں۔ اس کتاب سے متعلق یہ مشہور مسائل تھے۔

القاضی ابن ارشد کہتے ہیں: چونکہ وراثت نسب، قرابت یا ولا کی بنا پر جاری ہوتی ہے اور نسب اور قرابت پر گفتگو ہو چکی ہے، اس لیے اب ولا کا تذکرہ ضروری ہے کہ یہ کس کے لیے واجب ہے اور کن لوگوں میں واجب ہے اور کن لوگوں میں واجب نہیں ہے اور پھر ولا کے احکام کیا ہیں؟

باب۔۲

وِلا کے بارے میں

ولا کس کے لیے واجب ہے؟ اس میں چند مشہور مسائل ہیں جو اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں:

پہلا مسئلہ:

علما کا اجماع ہے کہ جس نے از خود اپنا غلام آزاد کیا اُس کی ولا ثابت ہوگئی اور غلام کی میراث اسے ملے گی جبکہ اس کا کوئی وارث نہ ہو اور اگر دوسرے وارث ہوں مگر پورے ترکہ کا احاطہ نہ کرسکیں تو وہ آزاد کردہ غلام کا عصبہ ہوگا۔

آزاد کرنے والے شخص کے لیے ولا کا اثبات حدیث بریرہؓ کی روشنی میں ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

إنّما الوَلاءُ لِمَنْ أعْتَقَ

(ولا اس کے لیے ہے جس نے آزاد کیا ہے۔)

اگر کوئی اپنا غلام دوسرے کی طرف سے آزاد کرے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ولا آزادی دلانے والے کے لیے ہے نہ کہ آزادی دینے والے کے لیے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر آزادی دلانے والے کے علم سے اس نے آزادی عطا کی ہے تو ولا آزادی دلانے والے کے لیے ہے اور اگر اس کے علم کے بغیر آزادی دی ہے تو ولا آزادی دینے والے کے لیے ہے۔

احناف وشوافع کی دلیل حدیث الولاءُ لِمَنْ أعْتَقَ کا ظاہری مفہوم ہے۔ دوسری حدیث کے الفاظ ہیں

الولاءُ لُحمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسبِ

(ولا نسب ہی کی طرح کی قرابت ہے۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب مرد آزاد کے ساتھ اس کی اجازت کے بغیر نسب کا الحاق نہیں کیا جاسکتا تو یہی معاملہ ولا کا بھی ہے۔ معنوی اعتبار سے غلام کی گردن چھڑانا اسے آزاد کرنا ہے اور یہ آزادی آزاد کرنے والے فرد کی ملکیت تھی تو ولا بھی اسی کی ہونی چاہئے۔ اس کا اصول یہی ہے کہ وہ اپنی طرف سے آزادی دے۔

امام مالک کی دلیل ہے کہ جب اس نے دوسرے کی طرف سے آزادی عطا کی تو اس کا مالک اسے تسلیم کرلیا گیا اور وہ وکیل کے مشابہ ہوگیا۔ اسی لیے علما کا اتفاق ہے کہ آزادی دلانے والے نے اگر اجازت دی ہے تو ولا اُسی کی ہوگی۔

امام مالک کی رائے ہے کہ اگر کوئی غلام سے کہے: تو آزاد ہے اللہ کے لیے اور مسلمانوں کے لیے تو ولا مسلمانوں کے لیے ہوگی اور دوسرے فقہا کے نزدیک ولا آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی۔

دوسرا مسئلہ:

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ اگر ایک شخص کے ہاتھ پر کوئی مسلمان ہو جائے تو اس کی ولا ثابت ہوگی؟ امام مالک، امام شافعی، ثوری، داؤد اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہاں کوئی ولا نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ ولا ثابت ہے جبکہ دونوں میں موالات ہوئی ہو۔ ان کا یہ مسلک ہے کہ ہر شخص دوسرے سے موالات قائم کر سکتا ہے اس میں وہ دوسرے کا وارث ہوگا اور اس کا فدیہ بھی ادا کرے گا اور اسے حق ہوگا کہ ایک ولا کو ختم کر کے دوسرے سے موالات قائم کر لے بشرطیکہ اس کی طرف سے فدیہ نہ ادا کیا ہو۔ دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ خود اس کے ہاتھوں اسلام قبول کرنا اس سے ولا قائم کرنا ہے۔

پہلے گروہ کی دلیل حدیث إنما الولاء لمن أعتق ہے۔ فقہا کے نزدیک یہاں حصر کا مفہوم ہے اور الف لام یہاں حصر کا مفہوم پیدا کر رہے ہیں اور حصر کا مطلب ہے کہ حکم کسی شے کے ساتھ مخصوص ہے اس میں دوسرا شریک نہ ہوگا۔ یعنی ولا براہ راست آزادی دینے والے کے لیے مخصوص ہوگی۔

موالات کے ذریعہ ولا ثابت ہونے کی دلیل احناف کے نزدیک قرآن کریم کی یہ آیات ہیں:

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ (النسآء: ۳۳)

(اور ہم نے ہر اُس ترکے کے حق دار مقرر کر دیئے ہیں جو والدین اور قریبی رشتہ دار چھوڑیں۔)

وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ (النسآء: ۳۳)

(اور جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں تو اُن کا حصہ انہیں دو۔)

کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے سے اُس کے حق میں ولا کے اثبات کی دلیل تمیم الداریؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں: "میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے اُس مشرک کے بارے میں پوچھا جو کسی مسلمان کے ہاتھوں اسلام قبول کر لے۔" آپؐ نے فرمایا "هُوَ أَحَقُّ النَّاسِ وَأَوْلَاهُم بِحَيَاتِهِ وَمَمَاتِهِ (وہ اس کی زندگی اور موت میں سب سے زیادہ حق دار اور قریبی ہے۔) حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے اسی کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ آیت وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ آیت میراث منسوخ ہوگئی ہے صرف صدر اسلام میں یہ عمل موجود تھا۔

فقہا کا اجماع ہے کہ ولا کو بیچنا اور اس کو ہبہ کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ ممانعت رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ البتہ اس غلام کی ولا اس سے مختلف ہے جس کو آزادی اس شرط پر دی گئی ہو کہ آقا اس کا والی نہیں ہوگا یا تمام مسلمان اس کے والی ہوں گے۔

تیسرا مسئلہ:

علما نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے أنت سائبة (تو چھوڑ دیا گیا ہے۔) تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی ولا اور اس کی دیت مسلمانوں کے لیے ہوگی اور وہ مسلمانوں کی جانب سے آزاد کرنے والے کے مقام پر ہوگا الا یہ کہ وہ اس لفظ سے صرف آزادی مراد لے۔ اس صورت میں اُس کے لیے ولا ثابت ہوگی۔

امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اس کی ولا آزاد کرنے والے کے لیے ہر حال میں ہوگی۔ امام احمد، داؤد اور ابوثور کا یہی مسلک ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ اسے حق حاصل ہے کہ جس سے چاہے اپنی ولا قائم کرے اور اگر اس نے کسی سے موالات قائم نہیں کی ہے تو اس کی ولا مسلمانوں کے ساتھ ہوگی۔ لیث اور اوزاعی کا مسلک یہی ہے۔ ابراہیم اور شعبی کہتے تھے کہ سائبہ کو فروخت کرنے اور اسے ہبہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ان فقہا کی دلیلیں وہی ہیں جو اس سے پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اس کو فروخت کرنے کی اجازت دینے والوں کی کوئی دلیل مجھے اس وقت معلوم نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ:

علما نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ مسلمان غلام کی ولا کس کے لیے ہوگی جسے نصرانی نے آزاد کیا ہے اور ابھی اس کی فروختگی عمل میں نہیں آئی ہے؟

امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ اس کی ولا مسلمانوں کے لیے ہوگی۔ اگر اس کے بعد اس کا مولیٰ مسلمان ہو جائے تو اس کی ولا اور میراث اسے واپس نہیں جائے گی۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کی ولا آقا کے لیے ہوگی اگر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کی میراث کا حق دار بھی وہی ہوگا۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ولا کا معاملہ نسب کا ہے اور بیٹے کے مسلمان ہونے کے بعد اگر باپ بھی مسلمان ہو جائے تو وہ اس کا وارث ہوگا۔ یہی معاملہ غلام کے ساتھ بھی ہے۔

امام مالک کی دلیل آیت قرآنی کا عام ہونا ہے:

وَلَن يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً (النّساء: ١٤١)

(اللہ نے کافروں کے لیے مسلمانوں پر ہرگز کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔)

وہ کہتے ہیں کہ جب آزادی کے دن اس کے لیے ولا واجب نہیں ہوئی تو اس کے بعد کیسے واجب ہوگی۔ اور اگر آزادی کے دن اس کے لیے ولا واجب ہوگئی پھر کوئی مانع اس پر طاری ہو گیا تو اس مانع کے رفع ہو جانے کے بعد دوبارہ ولا کے اثبات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی لیے ان کا اتفاق ہے کہ اگر نصرانی ذمی اپنے نصرانی غلام کو آزاد کرے قبل اس کے کہ دونوں میں سے کوئی مسلمان ہو پھر غلام مسلمان ہو جائے تو ولا ختم ہو جائے گی اور اگر مولیٰ بھی اسلام قبول کر لے تو ولا واپس آ جائے گی۔

حربی کے معاملہ میں اختلاف ہے۔ دارالحرب کا کوئی شخص اپنے غلام کو اپنے دین پر قائم رہتے ہوئے آزاد کر دے پھر دونوں مسلمان ہو کر دارالاسلام چلے آئیں تو امام مالک کے نزدیک وہ غلام کا مولیٰ ہے اور اس کا وارث ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ دونوں میں ولا باقی نہیں ہے اور غلام جسے چاہے اپنے ہم مذہب کو مولیٰ بنا لے۔ اشہب نے امام مالک کی مخالفت میں کہا ہے کہ مولیٰ سے پہلے غلام اسلام قبول کر لے تو اس کی ولا مولیٰ کے پاس کبھی واپس نہ آئے گی۔ ابن القاسم امام مالک کی تائید میں کہتے ہیں کہ ولا واپس آ جائے گی امام مالک نے وقت آزادی کا اعتبار کیا ہے۔

یہ سب مفروضات ہیں جو کبھی پیش نہیں آئے کیوں کہ ہمسائیوں کے ہاں آپس میں غلام بنانے کا رواج نہیں ہے نہ یہودیوں کے ہاں اس کا چلن ہے وہ اپنی ملت میں اسے نافذ نہیں کرتے۔

پانچواں مسئلہ:

جمہور علما کا اجماع ہے کہ عورتوں کو ولا کی وراثت میں کوئی دخل نہیں ہے سوائے اُس عورت کے جس نے خود براہ راست آزاد کیا ہو یا اُس کے پاس ولا یا نسب کے ذریعہ وہ شخص پہونچا دیا گیا ہو جس کو اس نے خود آزاد کیا ہے۔ جیسے عورت کے آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام یا اس کے آزاد کردہ غلام کا بیٹا اور یہ کہ یہ اُس شخص کے آزاد کردہ غلام کی وارث نہیں ہوں گی جس کی یہ وارث بن رہی ہیں۔ اس اجماع سے شریح نے اختلاف کیا ہے۔

شریح کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے لیے اُس شخص کی ولا موجود ہے جس کو اس نے خود آزاد کیا ہے تو اُس شخص کی ولا بھی اسے حاصل ہوگی جس کو اس کے مورث نے آزاد کیا ہو۔ اسے فقہا معنوی قیاس کہتے ہیں اور یہ قیاس کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ بس شاذ و نادر ہونے کا پہلو اس رائے کو کمزور بنا دیتا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ولا اُس احسان کی وجہ سے واجب ہے جو آزاد کنندہ نے آزاد کردہ پر کیا ہے اور یہ احسان اُسی شخص کی جانب سے متصور ہوگا جس نے خود آزادی کا عمل کیا ہے یا اس کا ایک قوی سبب بنا ہے جیسے عصبہ کا معاملہ ہے۔

القاضی کہتے ہیں: جب یہ طے ہو گیا کہ ولا کس کے لیے واجب ہے اور کس کے لیے واجب نہیں ہے تو اب معاملہ ارباب ولا کی ترتیب قائم کرنے کا رہ جاتا ہے۔

اس باب کا ایک مشہور مسئلہ وہ ہے جسے لوگ سن رسیدگی کی ولا کہتے ہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام آزاد کیا پھر اُس شخص کی موت ہو گئی اور اس نے اپنے پیچھے دو بھائی یا دو بیٹے چھوڑے اس کے بعد ایک بھائی ایک لڑکا یا دو میں سے ایک لڑکا چھوڑ کر مر گیا تو اس کا حکم کیا ہے؟ جمہور کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مردہ بھائی کے حصہ ولا سے اس کے بیٹے کو وراثت میں کچھ نہ ملے گا وہ اس کے بھائی کی طرف لوٹ جائے گا کیوں کہ وہ اپنے بیٹے سے زیادہ حق دار ہے برخلاف میراث کے، کیوں کہ میراث میں محجوب ہونے کا اعتبار میت سے قربت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہاں براہ راست آزاد کرنے والے سے قربت پیش نظر ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ جیسے صحابہ کرام کی یہی رائے ہے۔

شریح اور فقہا بصرہ کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں میت بھائی کا حق اس کے بیٹوں کو ملے گا۔ ان حضرات نے ولا کو میراث سے مشابہ قرار دیا ہے۔

فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ ولا ایک نسبی رشتہ ہے جس کا آغاز براہ راست آزاد کرنے والے سے ہوتا ہے۔

اس باب کا دوسرا مشہور مسئلہ وہ ہے جو ولا کو کھینچ کر لانے کے عمل سے معروف ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی غلام ہو جس کے کئی بیٹے ایک لونڈی سے ہوں، لونڈی آزاد کر دی گئی اس کے بعد غلام بھی آزاد کر دیا گیا تو کیا حکم ہے؟

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ باپ آزاد کر دیا جائے تو بیٹوں کی ولا کس کے لیے ہوگی؟ وہ اس امر پر تو متفق ہیں کہ ماں

کی آزادی کے بعد جبکہ اس کے پیٹ میں مولود کو غلامی نے نہ چھوا ہو اور یہ اس طرح ہوگا کہ آزادی کے بعد غلام نے اس سے شادی کر لی ہو اور باپ آزاد نہ ہو تو بیٹوں کی ولا ماں کے موالی کے لیے ہوگی۔ مگر علما کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ باپ آزاد ہو جائے تو اس کے بیٹوں کو ولا کھینچ کر اس کے موالی تک آئے گی یا نہیں؟

جمہور فقہا، امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ ولا موالی تک کھنچ کر آئے گی۔ صحابہ میں سے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت عثمان بن عفانؓ کی یہی رائے ہے عطا عکرمہ، ابن شہاب اور ایک جماعت کہتی ہے کہ ولا کھنچ کر کہیں نہیں جائے گی۔ حضرت عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے عبدالملک بن مروان نے یہی فیصلہ دیا تھا جب قبیصہ بن ذویب نے ان سے حضرت عمر بن الخطابؓ کی یہ رائے نقل کی تھی اگر چہ حضرت عمرؓ سے جمہور جیسی رائے بھی منقول ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ولا نسب کے مشابہ ہے اور نسب ماں سے طے نہیں ہوتی باپ سے ہوتی ہے۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ بیٹے چونکہ آزادی میں ماں کے تابع ہیں تو حریت کے موجب میں بھی اور وہ ولا ہے ماں کے تابع ہوں گے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ دادا اپنے پوتوں کی ولا کھینچ لے گا جبکہ اُن کا باپ غلام ہو الا یہ کہ باپ آزاد کر دیا جائے۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔ فقہا کوفہ نے اس بارے میں ان سے اختلاف کیا ہے اور دلیل دی ہے کہ دادا کی ولا باپ کی جہت سے ہی ثابت ہے اگر باپ کے لیے ولا نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ دادا کے لیے ولا نہ ہوگی۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ باپ کی غلامی اس کی موت کی طرح ہے، اس لیے دادا کے لیے ولا کی منتقلی واجب ہے۔ اور عصبہ کے لیے ولا کے قائل فقہا کے ہاں میرے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیٹے باپ سے زیادہ حق دار ہیں اور اعلیٰ ستون تک منتقل اسی وقت ہوگی جبکہ نیچے کا ستون غائب ہو جبکہ میراث کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیوں کہ فقہا کے نزدیک بیٹا ہونا باپ ہونے سے زیادہ عصبہ قوی رشتہ ہے۔ اور باپ کا عصباتی رشتہ کمزور تر ہے اور بھائی اور ان کے بیٹے امام مالک کے نزدیک دادا کے مقابلہ میں زیادہ قریب النسب ہیں اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دادا زیادہ قریب النسب ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ زیادہ قریب النسب اور زیادہ قوی العصبہ کون ہے؟ ولا سے کتاب وسنت میں متعین حصہ وراثت میں نہیں ملتا بلکہ عصبہ کی وجہ سے یہ وراثت چلتی ہے۔ اگر نیچے کا مولیٰ مر جائے اور سرے سے اس کا کوئی وارث نہ ہو یا وارث ہوں مگر میراث کا احاطہ نہ کرتے ہوں تو اعلیٰ تر مولیٰ عصبہ ہوگا اسی طرح ہر اعلیٰ مولیٰ ہر اُس شخص کو عصبہ بنائے گا جس سے اسے نسبی ولادت کا رشتہ قائم ہو یعنی اس کی بیٹیاں، بیٹے اور پوتے۔

اس باب میں ایک مشہور مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ کسی عورت کی وفات ہو جائے اور اس کے پاس ولا اولاد اور عصبہ موجود ہوں تو ولا کس کو منتقل ہوگی؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ عصبہ کو منتقل ہوگی کیوں کہ وہی اس کی دیت ادا کریں گے اور ولا عصبہ کے لیے ہوتی ہے۔ یہ حضرت علی بن ابی طالبؓ کا قول ہے۔ ایک جماعت کے مطابق ولا اس کے بیٹے کو ملے گی۔ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے۔ فقہا کا عمل اسی پر ہے۔ یہ قول اصول کے خلاف ہے اس لیے کہ عورت کا بیٹا اس کے عصبہ میں شامل نہیں ہے۔

میراث اور ولا کی کتاب مکمل ہوئی والحمد للہ

کتابُ العتق

اس کتاب میں بحث اس پر ہوگی کہ کس شخص کا آزاد کرنا درست ہے اور کس شخص کا درست نہیں ہے؟ آزادی کا عمل شریعت میں کس پر لازم ہے اور کس پر لازم نہیں ہے؟ آزادی کے الفاظ کیا ہونگے اس میں قسم کھانے کے امور اور اس کے احکام و شرائط کیا ہیں؟ ہم ان تمام ابواب میں صرف مشہور مسائل کا تذکرہ کریں گے جن میں سے اکثر سماعی دلائل سے متعلق ہیں۔

علما کا اجماع ہے کہ اُس شخص کا آزاد کرنا درست ہے جو مکمل ملکیت رکھتا ہو، تندرست ہو، طاقتور، مالدار اور نیک ہو۔ اختلاف اُس شخص کے بارے میں ہے جس کا مال قرض کے احاطہ میں آتا ہو اور مریض کے فعل آزادی اور اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔

جس شخص کا مال قرض کے دائرہ میں آتا ہو اس کے آزادی دینے کے عمل کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور اکثر اہل مدینہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اوزاعی اور لیث کا یہی مسلک ہے۔ عراقی فقہا کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے تا آنکہ حاکم وقت اسے مجور قرار دے دے اور یہ انہی فقہا کی رائے ہے جو مجور قرار دینے کے حامل ہیں۔ امام مالک سے جواز کا قول بھی نقل کیا جاتا ہے اور رہن کے جائز ہونے کی اُن کی رائے پر قیاس کیا جاتا ہے اگرچہ قرض رہن کھوانے والے کی دولت کا احاطہ کر لے بشرطیکہ حاکم نے اسے مجور نہ قرار دیا ہو۔

مقروض کے عمل آزادی کو ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں اس کا مال قرض دینے والوں کا حق ہے اس لیے بغیر معاوضہ کے اس میں سے مال کا کوئی حصہ درست نہیں ہے۔ اور اسی سبب کی وجہ سے حاکم وقت اس میں تصرف پر پابندی لگا دیتا ہے۔ احکام کا وجود اسی وقت ہوگا جبکہ اُن کی علت موجود ہو۔ حاکم کا مجور قرار دینا علت نہیں ہے بلکہ یہ علت کو واجب کرنے والا ایک حکم ہے اور اس کے وقوع کا اعتبار نہیں ہوگا۔

فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ مقروض شخص اپنی لونڈی کو ہم بستری کر کے حاملہ بنا سکتا ہے اور اسے اختیار ہے کہ اس نے اپنے اوپر اور اہل وعیال پر جو صرفہ کیا ہے اسے واپس نہ کرے تا آنکہ حاکم وقت اسے روک دے اُس وقت مال میں تصرف کا یہی حکم ہوگا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

تمام فقہا کے ہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نابالغ کا غلام آزاد کرنا جائز نہیں ہے، جب تک کہ یہ اس کی وصیت نہ ہو۔ اسی طرح مجور شخص کا حکم بھی ہے۔ امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کے سوا علما کے نزدیک جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے غلاموں کو آزاد کرے۔ امام مالک نے ام ولد کو آزاد کرنا اس کے لیے جائز قرار دیا ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ مریض نے اگر آزاد کر دیا ہے تو اس کے صحت مند ہونے کے بعد وہ واقع ہو جائے گی اور اگر وہ مر گیا تو یہ آزادی ایک تہائی مال میں ہوگی۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ یہ صحت مند شخص کی آزادی کی طرح ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث عمران بن حصینؓ ہے کہ انہوں نے چھ غلام آزاد کر دیئے تھے۔ یہ حدیث اوپر آ چکی ہے۔ جن لوگوں پر آزادی دینا بادل نخواستہ واجب ہو جاتا ہے اُن کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جن لوگوں نے آزادی کے حصے لگائے اس پر علما کا اتفاق ہے۔ بقیہ دونوں قسموں کے بارے میں اختلاف ہے۔

۲۔ آزاد کردہ غلام کا جو پورا مالک ہو۔

۳۔ جس نے اپنے غلام کو عذاب میں مبتلا کیا ہو۔

آزادی کے حصے لگانے والوں کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ شخص ہے جس نے غلام کی آزادی کے حصے کیے اور اس کے حصے میں آزاد کردہ جز وہی آیا۔ دوسرا شخص وہ ہے جو پورے

غلام کا مالک ہے مگر اپنی پسند کے مطابق اس نے بعض حصوں کو ہی آزاد کیا ہے۔

دو افراد کے درمیان مشترک غلام جبکہ ایک فرد نے اپنا حصہ فروخت کر دیا ہو، مختلف فیہ ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے ہاں اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہے تو اپنے شریک فرد کے حصہ کی منصفانہ قیمت لگائے گا اور وہ قیمت شریک کے حوالہ کر دے گا اور پورے غلام کو آزاد کر دے گا اور اس کی ولا کا مستحق ہو گا۔ اور اگر آزاد کنندہ تنگ دست ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور بعض حصہ آزاد ہونے کے باوجود وہ غلام ہی رہے گا اور اُس پر غلام ہی کے احکام منطبق ہوں گے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اگر تنگ دست ہے تو غلام دوسرے آقا کو اپنی قیمت ادا کرے گا اور وہ اُس دن سے آزاد مانا جائے گا جبکہ پہلے آقا نے اسے آزاد کیا تھا اور اس کی ولا پہلے آقا ہی کو حاصل ہو گی۔ امام اوزاعی، امام ابن شبرمہ، امام ابن ابی لیلیٰ اور کوفیوں کی جماعت یہی رائے رکھتی ہے۔ البتہ امام ابن شبرمہ اور امام ابن ابی لیلیٰ نے غلام کو اختیار دیا ہے کہ جب وہ خوشحال ہو جائے تو اس نے جو کمائی کی ہے وہ آزاد کرنے والے کو واپس کر دے۔

آزاد کرنے والے کے شریک کو جمہور کے نزدیک اختیار ہے کہ وہ بھی آزاد کر دے یا اپنے حصہ کی قیمت آزاد کرنے والے سے وصول کر لے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک خوشحال شخص کے شریک کو تین اختیارات حاصل ہیں: ایک یہ کہ وہ بھی آزاد کر دے اور دونوں ولا میں شریک ہو جائیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرا اختیار یہ ہے کہ اس کے حصہ کی قیمت ادا کر دی جائے اور تیسرا اختیار یہ ہے کہ وہ غلام کو کمائی کا مکلف کر دے اور ولا میں دونوں شریک ہو جائیں۔ آزادی دینے والے آقا کو اختیار ہے کہ جب اس کا شریک اپنے حصہ کی قیمت لگائے تو وہ غلام کو واپس کر دے کہ وہ اس کے لیے کمائی کر دے اور ولا کا پورا حق آزادی دینے والے کو حاصل ہو جائے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ أَعْتَقَ شِرْكاً لَّهُ فِي عَبْدٍ وَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبلغُ ثمنَ الْعَبْدِ قُوِّمَ عليهِ قيمةَ العَدْلِ فأَعطىٰ شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُم وَعَتقَ عليهِ العَبْدُ وإلاّ فقدْ عتقَ منهُ ما عتقَ

(جس نے غلام مشترک میں اپنے حصہ کو آزاد کر دیا اور اس کے پاس اتنا مال ہے جو غلام کی قیمت کا احاطہ کر سکے تو منصفانہ طور پر اس کی قیمت لگائی جائے گی۔ وہ حصہ داروں کو ان کا حصہ ادا کر دے گا اور اس کی جانب سے غلام آزاد ہو جائے گا ورنہ اُس نے جس حصہ کو آزاد کیا ہے وہی آزاد ہو گا۔)

امام ابو حنیفہ کے دونوں فقہا امام محمد اور امام ابو یوسف کی اور ان کی تائید کرنے والوں کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

مَن أَعْتَقَ شِقْصًا لَهُ فِي عَبْدٍ فَخَلاصُهُ فِي مَالِهِ إِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فإِنْ لَّم يَكُنْ لَهُ مَالٌ إِستَسعىٰ العَبدُ غيرَ مشقُوقٍ عَليهِ

(اگر کسی نے غلام مشترک میں اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس کی گلو خلاصی اس کے مال میں ہے اگر وہ صاحب مال ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو غلام کو مشقت میں ڈالے بغیر اُس سے کمائی کرائے گا۔)

دونوں حدیثوں کی تخریج اصحاب صحاح امام بخاری اور امام مسلم وغیرہ نے کی ہے۔ ہر گروہ نے جس حدیث کو ترجیح دی ہے اس کے سبب بھی بتائے ہیں۔ علما کوفہ نے حدیث ابن عمرؓ کو کمزور قرار دیا ہے کہ حدیث ابو ہریرہؓ سے متصادم جو اضافہ اس حدیث میں ہے اس کے بعض راویوں کے بارے میں شک ہے کہ وَإلّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ (ورنہ اس نے جس حصہ کو آزاد کیا ہے وہی آزاد ہوگا) رسول اللہ ﷺ کا قول ہے یا حضرت نافع کا قول ہے؟ اس کے الفاظ میں بھی راویوں کے درمیان اضطراب ہے۔

مالکیہ نے حدیث ابو ہریرہؓ کی یہ کمزوری نکالی ہے کہ اصحاب قتادہ کے درمیان کمائی کے تذکرہ کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ معنوی اعتبار سے مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ آقا پر صاحب مال ہونے کی صورت میں قیمت کی ادائیگی اس نقصان کی وجہ سے لازم قرار دی گئی ہے جو اس کے شریک کو لاحق ہو گیا ہے مگر غلام کا کوئی نقصان نہیں ہوا ہے اس لیے اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔

معنوی اعتبار سے کوفی فقہا کی دلیل یہ ہے کہ حریت ایک شرعی و قانونی حق ہے اور اس کے حصے بخرے کرنا جائز نہیں ہے اگر آزاد کنندہ خوشحال ہے تو پوری آزادی اسی کی جانب سے ہوگی اور اگر وہ تنگ دست ہے تو غلام اس کی قیمت کی کمائی کرے گا اس میں شریک پر طاری نقصان کا خاتمہ ہوگا اور غلام کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ انہوں نے قیاس شبہ سے بھی کام لیا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ شریعت میں آزادی دو قسم کی ہوتی ہے ایک اختیاری ہے یعنی آقا رضائے الٰہی کے لیے غلام آزاد کرتا ہے دوسری قسم غیر اختیاری ہے وہ یہ کہ آقا پر اس شخص کو آزاد کرنا لازم ہو جائے جس کا مالک ہونا شریعت میں اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ اس لیے کمائی کے ذریعہ آزادی کو بھی اسی طرح لینا چاہئے۔ اختیاری آزادی مکاتبت ہے اور بغیر اختیار کے حاصل ہونے والی آزادی کمائی کے ذریعہ ہوتی ہے۔

امام مالک اور ایک قول کے مطابق امام شافعی کا اختلاف اس امر میں ہے کہ اگر آزاد کنندہ خوشحال ہے تو اس کے شریک کے حصہ کی آزادی اس پر حکومت وقت کے فیصلہ کے ذریعہ لازم ہوگی یا خود بخود لازم ہو جائے گی؟

شوافع کہتے ہیں کہ خود بخود لازم ہو جائے گی اور مالکیہ فیصلہ کے ذریعہ نافذ کرنے کے قائل ہیں۔ مالکیہ کا استدلال ہے کہ اگر وہ خود بخود لازم ہوتی تو مفلسی و خوشحالی کی دونوں صورتوں میں لازم ہوتی۔ شوافع لزوم کے حق میں استدلال حدیث کے الفاظ قُوِّمَ عَلَيهِ قِيمَةَ العَدْلِ (اس کی منصفانہ قیمت لگائی جائے گی) سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس چیز کی قیمت لگائی جاتی ہے وہ اس کی تلف ہونے کے بعد ہی لگائی جاتی ہے یہاں آزاد کر دینے سے ہی آقا کا حصہ تلف ہو گیا اور بربادی کے وقت اس کی قیمت کا اندازہ لگانا واجب ہو گیا اگرچہ حاکم وقت نے کوئی فیصلہ نہ کیا ہو۔ اس بنیاد پر شریک کو اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار نہیں رہا کیوں کہ آزادی نافذ ہو چکی۔ یہ بالکل واضح ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک دونوں حدیثوں کے ظاہری مفہوم سے متصادم ہے۔ اس میں ایک شاذ اختلاف بھی مروی ہے۔ امام ابن سیرین سے منقول ہے کہ انہوں نے شریک کا حصہ بیت المال میں جمع کرنے کا حکم دیا ہے۔ امام ربیعہؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی نے غلام مشترک میں اپنا حصہ آزاد کیا تو وہ باطل ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ تنگ دست پر پورے غلام کی قیمت لگانا درست نہیں ہے اور آزاد کردہ حصہ میں آزادی نافذ ہوگی۔ ایک گروہ کے نزدیک آزاد کنندہ پر خوشحال ہو یا تنگ دست قیمت کی ادائیگی واجب ہے اور شریک بھی یہی کرے گا۔ حدیث ابن عمرؓ کی بعض روایتوں میں تنگ دستی کا لفظ ساقط ہو گیا ہے۔ یہ سب احادیث کے برعکس ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان فقہا تک یہ حدیثیں نہ پہنچ سکی ہوں۔

ایک فروعی مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ملتے ہیں۔ وہ یہ کہ اگر وہ تنگ دست ہو اور اس کے خوشحال ہونے تک قیمت لگانے

کا فیصلہ موخر کر دیا جائے۔ اور ایک قول کے مطابق اس کی قیمت لگائی جائے گی اور دوسرے قول کے مطابق قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

ان احادیث کے قائل حضرات اس امر پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص مشترک غلام میں اپنے حصہ کا مختار مالک ہے اور اسے آزاد کرتا ہے تو خوشحال ہونے کی صورت میں باقی حصہ بھی اُس کی ذِمّہ داری پر آزاد ہوگا لیکن اگر اس ملکیت کی صورت ایسی ہے جس میں اس کے اختیار کو دخل نہیں ہے یعنی وراثت میں اس کا مالک ہوا ہے تو معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک خوشحالی کی حالت میں اس کی ذِمّہ داری پر آزاد ہوگا اور دوسرے گروہ کے نزدیک وہ آزاد نہیں کیا جائے گا۔ ایک گروہ کی رائے میں خوشحالی کی حالت میں کمائی کروا کے اسے آزاد کیا جائے گا اور دوسرے گروہ کے نزدیک ایسا درست نہیں ہے۔

آقا پورے غلام کا مالک ہے لیکن بعض حصہ کو ہی آزاد کر رہا ہے تو جمہور علما حجاز و عراق امام مالک، امام شافعی، امام ثوری، امام اوزاعی، امام احمد، امام ابن ابی لیلیٰ، امام محمد بن حسن اور امام ابو یوسف کے نزدیک پورا غلام اس کی ذِمّہ داری میں آزاد ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اتنا ہی مقدار آزاد ہوگا جو آزاد کیا گیا ہے اور باقی کے بارے میں غلام کمائی کرے گا۔ یہ طاؤس اور حماد کا قول ہے۔

جمہور کے استدلال کا انداز یہ ہے کہ آزادی کی حرمت مسلم ہونے کی وجہ سے صاحب قبر کے حصہ کو آزاد کرنا دوسرے پر واجب ہے تو ملکیت میں موجود شے کے بارے میں یہ بدرجۂ اولیٰ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آزادی کا حصہ کرنے والے پر آزادی کے واجب ہونے کی وجہ وہ ضرر ہے جو اس کے شریک کو لاحق ہو رہا ہے اور جب پورا غلام اس کی ملکیت ہوگا تو کوئی نقصان لاحق نہ ہوگا۔

معنوی اعتبار سے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اس حکم کی علّت آزادی کی حرمت ہے جس میں حصہ نہیں ہو سکتا یا اُس کی علّت شریک کا نقصان ہے؟

احناف نے استدلال اس روایت سے کیا ہے جسے اسماعیل بن امیّہ نے اپنے باپ کے واسطہ سے اپنے دادا سے بیان کی ہے کہ انہوں نے اپنا نصف غلام آزاد کیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے اس کو مسترد نہیں کیا۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت امام نسائی اور امام ابوداوٗد نے ابوالملیح سے ان کے والد کے واسطہ سے کی ہے کہ قبیلہ ہذیل کے ایک شخص نے مشترک غلام میں اپنا حصہ آزاد کیا تو نبی ﷺ نے اس کی آزادی کو مکمل کر دیا اور فرمایا:

لَيْسَ لِلّٰهِ شَرِيكٌ

(اللہ کا کوئی شریک نہیں ہے۔)

اس میں اس علّت کی صراحت کر دی ہے جسے جمہور نے پیش نظر رکھا ہے۔ ان کی علّت افضل ہے کیوں کہ منصوص علّت استنباط کردہ علّت سے افضل ہوتی ہے۔ اس طرح اختلاف کا سبب احادیث میں تعارض اور قیاس سے تصادم ہے۔

تعذیب کے ساتھ آزادی کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام لیث اور امام اوزاعی کہتے ہیں کہ جس نے اپنے غلام کو عذاب میں مبتلا کیا اس نے اپنے ذِمّہ میں سے آزاد کر دیا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اس پر آزادی واجب نہیں ہے۔ امام اوزاعی کی شاذ رائے ہے کہ جس نے دوسرے کے غلام کو عذاب دیا وہ اس کی ذِمّہ داری پر آزاد کر دیا جائے گا۔ جمہور کے مطابق غلام کی قیمت میں جو کمی آئی ہے اس کا وہ ضامن ہوگا۔

امام مالک اور اُن کے ہم مسلکوں نے حدیث عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ کو دلیل بنایا ہے کہ زنباع نے اپنے ایک غلام کو ایک باندی کے ساتھ نازیبا حالت میں پایا اور اس کا عضو تناسل کاٹ دیا اور اس کی ناک قطع کر دی۔ وہ نبی ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا اور سارا ماجرا بیان کیا۔ آپؐ نے پوچھا: تم کو اس کام پر کس چیز نے آمادہ کیا ہے؟ اس نے کہا: اس نے یہ حرکت کی تھی۔ نبی ﷺ نے فرمایا: جاؤ تم آزاد ہو۔

فریق دوم کی دلیل حدیث ابن عمرؓ کے یہ الفاظ ہیں:

مَنْ لَطَم مَملُوكَهُ أوْ ضرَبَهُ فكفَّارَتُهُ عِتقهُ

(جس نے اپنے غلام کو طمانچہ مارا یا اس کی پٹائی کی تو اس کا کفارہ اس غلام کو آزاد کرنا ہے۔)

فقہا کہتے ہیں کہ اس میں آزادی لازم نہیں ہے صرف مستحب ہے۔ معنوی اعتبار سے اُن کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اصول یہ ہے کہ آقا کو اس کے غلام کی آزادی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا الا یہ کہ دلیل اسے مخصوص کر دے۔ عمرو بن شعیب کی احادیث کی صحت میں اختلاف ہے اور وہ اتنی قوی نہیں ہیں کہ اس طرح کے اصولوں کی تخصیص کر دیں۔

کیا کسی انسان کی جانب سے اس کا رشتہ دار آزادی عطا کر سکتا ہے اگر جواب اثبات میں ہے تو وہ رشتہ دار کون ہیں؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور علما کی رائے ہے کہ قرابت دار یہ آزادی عطا کر سکتے ہیں مگر امام داؤد اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ قرابت داروں کو یہ حق نہیں دیا جا سکتا۔

جو فقہا قرابت داروں کی جانب سے آزادی عطا کرنے کے حق میں ہیں وہ والد اور اولاد کے حق میں متفق ہونے کے بعد دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ تین قسم کے لوگ فرد کی جانب سے آزادی عطا کر سکتے ہیں:

۱۔ فرد کے اصل رشتہ دار، باپ، دادا، دادیاں، مائیں اور ان کے باپ اور مائیں یعنی ہر وہ انسان جس سے اس کا رشتۂ ولادت ہے۔

۲۔ فروعی رشتہ دار، بیٹے، بیٹیاں اور بالکل نیچے تک ان کی اولادیں اور اس میں بیٹوں کی اولاد اور بیٹیوں کی اولاد یکساں ہے یعنی ہر وہ شخص جس سے اس کا رشتۂ ولادت ہے واسطہ سے یا براہ راست مرد ہو یا عورت۔

۳۔ اس کے اصل رشتہ دار میں شریک فروعی اقرباء یعنی بھائی خواہ حقیقی یا علاّتی ہوں یا اخیافی یہ قریبی سلسلہ تک محدود ہے چنانچہ بھتیجوں کے رشتے اس میں شامل نہیں ہیں۔

امام شافعی نے اعلیٰ و اسفل دونوں ستونوں کے بارے میں امام مالک ہی کا موقف اختیار کیا ہے مگر بھائیوں کے بارے میں ان کی مخالفت کی ہے اور ان کی آزادی کو واجب نہیں مانا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے تمام نسبی محرمات کی آزادی کو واجب مانا ہے جیسے چچا، پھوپھی، ماموں، خالہ اور بھتیجیاں اور ان کی طرح کے تمام محرم رشتہ دار۔

جمہور سے اہل ظاہر کے اختلاف کا سبب حدیث ذیل کے مفہوم میں ان کا اختلاف ہے:

وَلَايَجزِئ وَلدٌ عَن وَالِدِهِ إلّاأن يّجدَهُ مَملوكاً فَيَشتَريَهُ فَيُعتِقَه

(کسی اولاد کا کوئی عمل اپنے والد کے سلسلہ میں کافی نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اسے غلام کی حالت میں دیکھے اور خرید کر اسے آزاد کر دے۔)

اس کی تخریج امام مسلم، امام ترمذی اور امام ابوداؤد وغیرہ نے کی ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث سے سمجھ میں آتا ہے کہ جب اس نے باپ کو خرید لیا ہے تو اب اسے آزاد کرنا واجب ہے اس کو خریدنا واجب نہیں ہے۔ ظاہری فقہا کہتے ہیں کہ حدیث سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ اولاد پر نہ تو باپ کو خریدنا واجب ہے نہ خریدنے کے بعد اُسے آزاد کرنا۔ کیوں کہ حدیث میں آزاد کرنے کا اس کی جانب سے انتساب اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کا مالک ہے۔ اگر فقہا کا استدلال درست ہوتا تو حدیث کے الفاظ اس طرح ہوتے

إلاأن يَشتريه فيعتق عليه

احناف کی دلیل وہ روایت ہے جسے قتادہ نے حسن سے انہوں نے سمرہؓ سے بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ مَلكَ ذَارَحْمٍ مَحْرم فَهُوَحُرٌّ

(محرم رشتہ دار کا جو بھی مالک ہو وہ آزاد ہوگا۔)

یہ حدیث گویا امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ امام مالک نے بھائیوں کو بیٹوں اور باپوں پر قیاس کیا ہے مگر امام شافعی نے انہیں بیٹوں اور باپوں سے لاحق نہیں کیا ہے اور مذکور حدیث کو ہی دلیل بنائی ہے اور بیٹوں کو باپوں پر قیاس کیا ہے۔

مالکی فقہا نے اپنے مسلک کی حمایت میں استدلال کیا ہے کہ بیٹا ہونا غلام ہونے کی ضد صفت ہے اور دونوں صفات جمع نہیں ہوسکتیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمَا يَنبَغِيْ لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَداً ○ إِن كُلُّ مَن فِيْ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيْ الرَّحْمَنِ عَبْداً (مریم: ۹۲۔۹۳)

(رحمٰن کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ کسی کو بیٹا بنائے زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اُس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں۔)

یہاں عبد کا مفہوم اس مفہوم سے مختلف ہے جس سے یہ استدلال کرتے ہیں۔ یہ غلامی قابل عقل وفہم ہے اور بیٹا ہونا بھی قابل عقل وفہم ہے اور مخلوق کے درمیان غلامی طبعی غلامی نہیں قانون غلامی ہے یعنی اس میں عقل کا دخل نہیں ہے جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں۔ یہ کمزور استدلال ہے۔ اللہ کی مشیت یہ ہے کہ وجود کی جنس یا نوع میں بیٹا ہونا باپ ہونے کے مساوی ہو یعنی باپ اور بیٹے دونوں باہم قریبی رشتہ دار ہوں یہاں تک کہ دونوں ایک ہی نوع یا ایک ہی جنس کے ہوں اور اللہ کے سوا دوسری موجودات قریبی یا دور کی جنس میں اللہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں بلکہ دونوں میں غایت درجہ کا فرق وتفاوت موجود ہے اس لیے یہاں موجودات میں جتنی چیزیں ہیں ان کی خدا کے ساتھ نسبت باپ بیٹے جیسی نسبت نہیں ہوسکتی بلکہ اس کے مقابلہ میں اگر اُن کی نسبت غلام اور آقا جیسی قرار دی جائے تو شاید یہ اقرب الی الحقیقت ہو کیونکہ آقا اور غلام کے درمیان موجود فرق مرتبہ باپ بیٹے کے فرق مرتبہ سے بہت مختلف اور اعلیٰ ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ دونوں نسبتوں میں کوئی مشابہت ہی نہیں ہے لیکن چونکہ شرف ودناءت میں ان دونوں نسبتوں سے زیادہ مختلف اور بعید کوئی اور نسبت نہیں ہے اس لیے اس کی مثال بیان کر دی ہے۔ جن لوگوں نے باپ بیٹے کے درمیان محبت، شفقت اور نرمی کی رعایت کی ہے

انہوں نے شریعت عیسوی کے ظاہر کے مطابق انسانوں کو خدا کا بیٹا کہہ دیا ہے۔ یہ وہ مشہور مسائل تھے جو اس آزادی سے متعلق ہیں جو انسان پر بغیر اختیار کے طاری ہوتی ہے۔

احکام آزادی سے متعلق ایک اور مشہور مسئلہ میں جس کا تعلق سماعی دلیل سے ہے، علما نے اختلاف کیا ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے مرض کی حالت میں یا موت کے بعد غلاموں کی آزادی کا اعلان کیا ہے اور غلاموں کے سوا اس کے پاس کوئی مال نہیں ہے تو امام مالک، امام شافعی ان دونوں کے اصحاب، امام احمد اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر حالت مرض میں اس نے آزادی کا اعلان کیا ہے اور غلاموں کے سوا اس کے پاس کوئی مال نہیں ہے تو اس کے مرنے کے بعد غلاموں کو تین حصوں میں تقسیم کر کے قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک حصہ کو آزاد کر دیا جائے گا۔ اسی طرح غلاموں کی آزادی کی وصیت کا معاملہ بھی ہے۔

امام اشہب اور امام اصبغ نے مرض میں مبتلا غلاموں کو آزادی کے بارے میں امام مالک سے اختلاف کیا ہے۔ یہ دونوں صرف وصیت میں قرعہ اندازی کو درست مانتے ہیں۔ ایسے غلام کا حکم جسے مکمل آزادی دی گئی ہے تو اس کا حکم مدبر جیسا ہے مسلک مالکی میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک ہی کلمہ میں مدبر بنائے گئے غلاموں کے سیاق میں اگر ایک تہائی مال کم پڑ جائے تو ان میں سے ہر ایک کی آزادی ایک تہائی مال میں اس کے حصہ کے بقدر ہوگی۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب مکمل آزادی کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر ایک تہائی کم پڑ جائے تو ان میں سے ہر ایک کا تہائی حصہ آزاد کر دیا جائے گا۔ دوسرے کہتے ہیں کہ تمام غلاموں کو ثلث سے آزادی دلائی جائے گی۔ ان میں سے ایک گروہ نے پورے ترکے کے ثلث میں قیمت کا اعتبار کیا ہے۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ نے عدد کا اعتبار کیا ہے۔

امام مالک کے نزدیک اگر مثال کے طور پر چھ غلام ہیں تو قیمت لگا کر ان میں سے ایک تہائی کو آزاد کر دیا جائے گا اور وہ ان میں سے دو غلام یا ان سے کم یا زیادہ ہوں گے اور یہ بھی تین حصے لگانے پر انہیں تیار کرنے کے بعد قرعہ اندازی کے ذریعہ ہوگا۔ دوسرے گروہ کے نزدیک ان میں قابل اعتبار تعداد ہے۔ مثال کے طور پر چھ غلاموں کی صورت میں دو غلام آزاد ہوں گے اور سات غلاموں کی صورت میں دو غلام اور ایک تہائی کی آزادی عمل میں آئے گی۔

اہل حجاز کی دلیل وہ روایت ہے جسے اہل بصرہ نے عمران بن الحصین سے بیان کیا ہے کہ ''ایک شخص نے اپنی موت کے وقت چھ غلاموں کو آزاد کیا اور اس کے پاس غلاموں کے سوا کوئی مال نہ تھا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے انہیں بلایا اور تین حصوں میں تقسیم کر دیا پھر اُن کے درمیان قرعہ اندازی کر کے دو کو آزاد کر دیا اور چار کو غلامی کی حالت میں باقی رکھا'' امام بخاری اور امام مسلم نے بطور مسند اس کی تخریج کی ہے اور امام مالک نے اس کی مرسل روایت کی ہے۔

احناف کی دلیل اُن کا یہ طریقہ کار ہے کہ وہ اخبار آحاد کو مسترد کر دیتے ہیں جبکہ تواتر سے ثابت اصول ان کے خلاف ہوں۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ آقا نے تمام غلاموں کی مکمل آزادی کو واجب کیا ہے اگر اس کے پاس مال ہوتا تو اجماعی طور پر یہ آزادی نافذ ہو جاتی۔ اب جبکہ اس کے پاس مال نہیں ہے تو واجب ہے کہ اُن میں سے ہر ایک کے لیے آزادی کو ثلث کی جائز مقدار کے بقدر نافذ کیا جائے۔ یہ اصول شریعت کے قواعد کی روشنی میں یہاں بہت واضح نہیں ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب ان میں سے ہر ایک کی طرف سے ثلث آزاد کر دیا جائے تو وارثوں پر اور آزاد کردہ غلاموں پر ضرر لاحق ہوگا اور شریعت نے بعض حصہ کو آزاد کرنے والے پر لازم قرار

دیا ہے کہ وہ آزادی کو مکمل کرے لیکن جب یہاں تکمیل کا امکان نہیں رہا تو متعین اشخاص کے اندر آزادی جمع کر دی گئی مگر جب عدد کے بجائے قیمت کا اعتبار کیا گیا تو اصل کی طرف یعنی آزادی کے حصہ کرنے کی طرف معاملہ پلٹ گیا۔ اس لیے عدد کا اعتبار کرنا افضل ہے اور حدیث کا ظاہر مفہوم یہی ہے اور ہر غلام کے حق میں آزاد کردہ حصہ حق خداوندی ہے اس لیے اسے متعین اشخاص میں جمع کرنا واجب ہے اس کی اصل حقوق انسانی ہے۔

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ غلام کا مال جبکہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو کس کی ملکیت میں ہوگا؟ ایک گروہ آقا کو اس کا مالک قرار دیتا ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اس کا مال اس کے تابع ہوگا۔ پہلی رائے حضرت ابن مسعودؓ کی اور فقہا میں امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام احمد اور امام اسحٰق کی ہے۔ دوسری رائے کے حامل حضرت ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، امام حسن، امام عطاء، امام مالک اور اہل مدینہ ہیں۔ ان کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ أَعْتَقَ عَبْدًا فَمالُه' لَهُ إلاَّ أَن يشْتَرِطَ السَّيِّدمالَهُ

(جس نے کوئی غلام آزاد کیا اس کا مال اسی کو ملے گا الا یہ کہ آقا نے اس کے مال کی شرط لگا دی ہو۔)

آزادی کے الفاظ بعض صریح ہوتے ہیں اور بعض کنایہ ہوتے ہیں۔ اکثر فقہا اسی تقسیم کے قائل ہیں۔ صریح الفاظ اس طرح ہیں: أنــت حــرّ (تم آزاد ہو) یا أنــت عتيـق'' (تم آزاد کر دیئے گئے) یا ان کے مشتقات۔ ان الفاظ سے بحیثیت اجماع آقا پر آزادی کا عمل لازم آ جاتا ہے۔ کنایہ کے الفاظ اس طرح ہیں: تجھ پر میرا کوئی حق نہیں تجھ پر میری کوئی ملکیت نہیں۔ اس طرح کے الفاظ میں آقا کی نیت دیکھی جائے گی کہ اس کی مراد آزاد کرنا تھی یا نہیں جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے۔

اس باب میں اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آقا غلام سے کہے: اے بیٹے یا لونڈی کو بیٹی کہہ کر پکارے یا اسے اے باپ، اے ماں کہہ کر آواز دے تو جمہور کے نزدیک اس سے آزادی لازم نہیں آتی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزادی لازم ہو جاتی ہے۔ امام زفر کا شاذ قول ہے کہ اگر آقا نے غلام سے کہہ دیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا اگر چہ غلام بیس سال کا اور آقا تیس سال کا ہو۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے مـا أنتَ إلاّ حُرٌ'' (تم آزاد کے سوا کچھ نہیں) اکثر فقہا اسے محض غلام کی تعریف قرار دیتے ہیں اور ایک گروہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہ امام حسن بصری کا قول ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آقا نے اپنے ایک غلام کو آواز دی مگر جواب دوسرے غلام نے دیا۔ آقا نے کہا: تو آزاد ہے اور صراحت کر دی کہ میری مراد پہلے غلام سے ہے۔ ایک قول کے مطابق دونوں غلام اس کی ذِمّہ داری پر آزاد ہو جائیں گے۔ دوسرا قول ہے کہ اس کی نیت دیکھی جائے گی۔

علما کا اتفاق ہے کہ اگر آقا نے اپنی لونڈی کے پیٹ میں موجود بچے کو آزاد کیا تو وہ آزاد ہوگا ماں نہیں۔ لیکن اگر آقا نے لونڈی کو آزاد کر دیا اور پیٹ کے بچے کو مستثنیٰ کر دیا تو ایک گروہ کے نزدیک یہ استثنا باقی رہے گا اور دوسرے گروہ دونوں آزاد ہو جائیں گے۔

لفظ مشیت کے استعمال سے غلامی کے ساقط ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک طلاق کی طرح اس میں استثنا نہیں ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک طلاق ہی کی طرح اس میں بھی استثناء موثر ہے یعنی آقا اپنے غلام سے کہے أنتَ حُرٌّ إنْ شاء اللّٰه' (اللہ نے چاہا تو تم آزاد ہو۔)

اسی طرح فقہا نے ملکیت کی شرط پر آزادی واقع ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک آزادی واقع ہو جائے گی اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک آزادی واقع نہیں ہوگی۔ ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے:

لاَعِتقَ فِيماَ لاَيملكُ إبنُ آدم

(جن چیزوں کا انسان مالک نہیں ان میں آزادی نہیں ہے۔)

دوسرے گروہ کی دلیل اس کو قسم کھانے سے تشبیہ دینا ہے۔ اس باب کے الفاظ طلاق سے ملتے جلتے ہیں اور اس کی شرائط بھی طلاق کی شرطوں کی طرح ہیں اسی طرح اس میں قسم کھانا بھی طلاق میں قسم کھانے کی طرح ہے۔

آزادی کے احکام بہت ہیں۔ ایک حکم یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک بیٹے آزادی وغلامی میں ماں کے تابع ہیں۔ ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کی ہے کہ الا یہ کہ باپ عربی ہو۔

متعین مدت تک آزادی دینے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر ان الفاظ کا استعمال آقا نے کیا ہے تو لونڈی ہونے کی صورت میں وہ اس سے ہم بستری نہ کرے نہ اسے فروخت کرے نہ ہبہ میں اسے کسی کو دے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اسے یہ تمام حقوق حاصل ہیں۔ یہ امام اوزاعی اور امام شافعی کی رائے ہے۔

آزادی سے پہلے اور آزادی کے بعد ایک متعین مدت تک خدمت لینے کی شرط کے جائز ہونے پر فقہا کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر آقا اپنے غلام سے کہے "اگر میں نے تجھے فروخت کیا تو آزاد ہونے کا حق تجھے حاصل ہے" تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک آزادی واقع نہیں ہوگی کیوں کہ فروخت کرنے کے بعد اسے آزاد کرنے کا وہ مالک نہیں رہا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ فروخت ہونے کے بعد وہ آزاد ہو گیا۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا نظریہ ہے اور پہلا نظریہ امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور امام ثوری کا ہے۔

اس باب کے فروعی مسائل بہت ہیں۔ اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

کتابُ الکتابۃ

مکاتبت (آزادی کے لیے غلام کی جانب سے معاوضہ کی پیش کش پر کاغذات کی تیاری اور لکھائی) پر جامع بحث اس کے ارکان شرائط اور احکام میں محدود ہیں۔ ارکان کتابت تین ہیں: عقد، شرائط اور صفت عقد کرنے والا جس سے عقد کیا جائے اور دونوں کی صفات۔ ہم ان تمام اجناس کے مشہور مسائل الگ الگ بیان کریں گے۔

عقدِ مکاتبت کے مسائل

اس کا ایک مشہور مسئلہ عقد مکاتبت کے واجب یا مستحب ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ عام فقہا اسے مستحب قرار دیتے ہیں جبکہ اہل ظاہر اسے واجب مانتے ہیں۔ وہ آیت قرآن کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً (النور: ۳۳)

(تو اُن سے مکاتبت کرلو اگر تمہیں معلوم ہو کہ ان کے اندر بھلائی ہے۔)

یہاں امر کا صیغہ وجوب کے معنیٰ کے لیے ہے جبکہ جمہور فقہا جب اصول یہ مانتے ہیں کہ کسی شخص کو غلام آزاد کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تو وہ اس آیت کو استحباب پر محمول کرتے ہیں تاکہ اس اصول سے تعارض نہ ہو۔ پھر یہ پہلو بھی ہے کہ چونکہ غلام کو غلط طریقے سے فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا یعنی معاوضہ کے بدلے میں غلام آقا کے قبضہ سے بجبر نہیں نکل سکتا اس لیے بغیر معاوضہ کے وہ بدرجہ اولیٰ آقا کی ملکیت سے باہر نہیں جاسکتا کیوں کہ غلام کی کمائی آقا ہی کے لیے ہے۔ یہ مسئلہ مکاتبت کے ارکان سے زیادہ اس کے احکام سے متعلق ہے۔

مکاتبت کے اس عقد کا مطلب ہے کہ غلام اپنے آپ کو اور اپنے مال کو آقا سے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ وہ کما کر معاوضہ اسے ادا کردے گا۔ اس معاہدہ کے ارکان قیمت، قیمت میں ادا کردہ چیز، مدت ادائیگی اور الفاظ ہیں۔

قیمت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ جائز ہے جبکہ اُس علم کی روشنی میں وہ معلوم ومعروف ہو جو بیع میں مشروط ہے۔ لیکن اگر اس کے الفاظ میں کوئی ابہام ہے تو یہ مختلف فیہ ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک آقا اپنے غلام سے کسی باندی یا غلام کے بدلے میں بغیر ان کی صفت متعین ہوئے مکاتبت کرسکتا ہے، اس صورت میں اوسط درجہ کا غلام اسے ملے گا۔ امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے تا آنکہ وہ غلام کی صفت بیان کردے۔ جن فقہا نے اس میں مشاہدہ کا اعتبار کیا ہے انہوں نے اسے بیع کے مشابہ مانا ہے اور جن کی رائے یہ ہوئی کہ اس معاہدہ کا مقصد باہم تکریم کرنا اور خود غرضی وہوس کا خاتمہ کرنا ہے انہوں نے اس میں معمولی فریب کی گنجائش نکالی ہے۔ مہر کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ امام مالک نے آقا وغلام میں اُس طرح کا ربا جائز قرار دیا ہے جو ایک اجنبی اور دوسرے اجنبی کے درمیان جائز نہیں ہے جیسے قبضہ سے پہلے طعام کی فروخت، قرض میں قرض کو فسخ کرنا، گھٹانا اور جلد بازی کرنا، امام شافعی اور امام احمد نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہ سے دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آقا اور اس کے غلام کے درمیان کوئی مالک نہیں ہے کیوں کہ وہ اور اس کا مال دونوں آقا کا ہے، مکاتبت تو الگ سے ایک طریقہ ہے۔

جہاں تک مدت کا معاملہ ہے تو علما کا اتفاق ہے کہ یہ مکاتبت مؤجّل ہوسکتی ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا یہ مکاتبت جائز ہے؟ جس کی فوری ادائیگی کردی جائے جبکہ اس امر پر اتفاق ہے کہ غلام کے پاس موجود مال پر ادائیگی کی صورت میں جائز ہے اس صورت کو فقہا مکاتبت نہیں 'قطاعہ' (اجرت پر کام طے کرنا) کہتے ہیں۔ مکاتبت تو یہ ہے کہ غلام آقا سے اس شرط پر آزادی کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ کمائی کرکے پوری قیمت ادا کردے گا۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا کسی ایسے مال کے بدلے خریداری جائز ہے جبکہ وہ

مال قبضہ میں نہیں ہے؟ امام شافعی اس طرح کی بات کو لغو قرار دیتے ہیں اور آقا پر کچھ لازم نہیں مانتے۔ متاخر مالکیہ کے نزدیک مکاتبت آقا پر لازم ہوگئی۔ غلام یہ مقدمہ حاکم کے پاس لے جائے گا اور غلام کی حالت کے لحاظ سے قسطوں میں ادائیگی کا فیصلہ ہوگا۔ مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ آقا نے اپنے غلام کے لیے مکاتبت کو لازم کیا ہے مگر اس نے ایسی شرط رکھی ہے جو عام حالات میں بہت مشکل ہے۔ اس لیے معاہدہ تو صحیح ہوگا مگر شرط باطل ہوگی۔

شوافع کی دلیل یہ ہے کہ فاسد شرط اصل معاہدہ باطل ہونے کی وجہ سے باطل ہو جائے گی جیسے کوئی باندی فروخت کرے اور اس سے ہم بستری نہ کرنے کی شرط رکھ دے۔ جب اس کے پاس مال موجود نہیں ہے تو اس سے اس کی مجبوری ظاہر ہوتی ہے اور یہ مکاتبت کے مقصد کی ضد ہے۔ مالکیہ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ مکاتبت کے قسط وار ہونے کا عمل اس کے ارکان میں شامل ہے۔ اور جب اس رکن کی ضد کی شرط رکھی جائے تو شرط باطل مگر معاہدہ صحیح ہوگا۔

علما کا اتفاق ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے۔ ''میں نے ایک ہزار درہم کے عوض تجھ سے مکاتبت کی۔ جب تو ادا کرے گا آزاد ہو جائے گا'' پھر غلام وہ رقم ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر وہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم کے عوض مکاتبت کی، اور اگلہ جملہ ادا نہ کرے کہ 'جب تو ادا کر دے گا آزاد ہو جائے گا' ایسی صورت میں اس کے آزاد ہونے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا کیوں کہ مکاتبت ایک شرعی لفظ ہے اور تمام احکام اس میں شامل ہیں۔ دوسرے گروہ کے نزدیک جب تک وہ ادائیگی کے لفظ کی صراحت نہیں کرے گا آزاد نہیں مانا جائے گا۔ امام شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔

اس باب میں امام مالک اور امام ابن القاسم کا باہمی اختلاف اس امر میں ہے کہ آقا غلام سے کہے: تو آزاد ہے اور تجھ پر ایک ہزار دینار کا بار ہے، اس کے حکم میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک یہ لازم ہے اور غلام آزاد ہے۔ امام ابن القاسم کے نزدیک وہ آزاد ہے اور اس پر لازم نہیں ہے۔

لیکن اگر آقا نے کہا: تو آزاد ہے اس شرط کے ساتھ کہ تجھ پر ایک ہزار دینار ہے۔ اس میں مسلک مالکی میں مختلف اقوال ہیں۔ امام مالک کے نزدیک غلام آزاد ہے اور مال اس پر قرض ہے۔ ایک قول کے مطابق غلام کو اختیار ہے۔ اگر اس نے آزادی پسند کی تو مال اس پر لازم ہوگا اور آزادی نافذ ہوگی ورنہ وہ غلام رہے گا۔ دوسرا قول ہے کہ اگر اس نے قبول کر لیا تو یہ مکاتبت مانی جائے گی اور ادائیگی کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہ دونوں اقوال امام ابن القاسم کے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک ایک متعین عمل کے بدلے مکاتبت جائز ہے اور مطلق مکاتبت بھی ان کے نزدیک جائز ہے۔ ان کے نزدیک مثل کی مکاتبت نکاح کی طرح ہے۔ غلام کی قیمت پر مکاتبت بھی اُن کے ہاں جائز ہے یعنی زمانہ اور قیمت میں اس کا مثل درست ہے ایک قول فوری مکاتبت کے جواز کا بھی ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اس معاہدہ کی شرط میں یہ بھی ہے کہ آقا رقم کی آخری قسطوں میں کچھ وضع کر دے؟ کیوں کہ فرمان الٰہی کے مفہوم میں بھی ان کے ہاں اختلاف ہے:

وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ (النور: ۳۳)

(اور اُن کو اُس مال میں سے دو جو اللہ نے تمہیں دیا ہے۔)

بعض علما کے نزدیک یہاں مخاطب سادات ہیں اور بعض کے نزدیک عام مسلمان مراد ہیں جنہیں مکاتب غلاموں کی مدد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ عام مسلمان مراد لینے والے بعض فقہا کے ہاں یہ حکم وجوب کا ہے اور بعض کے ہاں استحباب کا حکم ہے۔ وجوب کے قائل مقدار واجب کے بارے میں مختلف رائیں رکھتے ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ معمولی مقدار بھی مراد ہو سکتی ہے جس پر چیز کا اطلاق ہو سکے اور بعض فقہا نے اس کی تحدید کی ہے۔

مکاتبت کرنے والے کے تعلق سے متعدد مسائل زیر بحث آ سکتے ہیں۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ کیا قریب البلوغ نوجوان شخص کی مکاتبت جائز ہے؟ اور کیا ایک ہی مکاتبت میں ایک سے زیادہ غلام شریک ہو سکتے ہیں؟ اور کیا غلام مشترک میں شریک شخص کی مکاتبت اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر درست ہے؟ کیا اس غلام کی مکاتبت درست ہے جو کمانے پر قادر نہ ہو؟ اور کیا اُس شخص کی مکاتبت جائز ہے جس میں غلامی کا بچا کچھا اثر موجود ہے؟

کمانے پر قادر نوجوان جو ابھی بالغ نہیں ہوا ہے، اس کی مکاتبت کو امام ابوحنیفہ نے جائز قرار دیا ہے اور امام شافعی نے بالغ ہونے کی شرط رکھی ہے۔ امام مالک سے دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

بلوغت کی شرط رکھنے والوں نے اسے تمام معاہدوں کے مشابہ قرار دیا ہے اور اسے شرط نہ ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آقا وغلام کے درمیان وہ چیزیں جائز ہیں جو عام اجنبیوں کے درمیان جائز نہیں ہیں اور اس سے مقصد کمانے کی قدرت وطاقت ہے اور یہ نابالغ کے اندر بھی موجود ہوتی ہے۔

کیا ایک مکاتبت میں کئی غلام جمع ہو سکتے ہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے پھر جب ہم جمع کے قائل ہیں تو کیا اُسی مکاتبت کے ذریعہ وہ سب ایک دوسرے کے ضامن ہوں گے کہ بغیر سب کی آزادی کے کوئی آزاد نہ ہو سکے؟ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے۔

کیا جمع جائز ہے؟ جمہور فقہا اسے جائز کہتے ہیں۔ ایک گروہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔ کیا وہ ایک دوسرے کے ضامن ہیں؟ جمع کو جائز ماننے والوں کے ہاں اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: ایک گروہ کے نزدیک مکاتبت کے معاہدہ ہی سے یہ ضامن ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ یہ امام مالک اور امام سفیان ثوری کا قول ہے۔ دوسرے کہتے ہیں محض معاہدہ سے یہ لازم نہیں ہوتا اس کے لیے شرط لازم ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مطلق معاہدہ یا شرط کسی سے لازم نہیں آتا۔ ان میں سے ہر ایک آزاد ہوگا جبکہ اپنے حصہ کی مقدار کا اسے علم ہو جائے۔

اشتراک کو ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل اس میں فریب کا شبہ ہے کیوں کہ ہر ایک غلام پر کیا مقدار لازم آتی ہے یہ نامعلوم ہے۔ اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ معمولی فریب مکاتبت میں ناقابل اعتنا ہے کیوں کہ یہ آقا اور غلام کے درمیان ہے اور غلام اور اس کا مال سب آقا کا ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت چونکہ ایک ہے، اس کا حکم بھی ایک ہونا چاہیے۔ ایک شخص کے حکم کی طرح شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ایک دوسرے ضامن افراد کے درمیان مکاتبت اور اجنبیوں کے درمیان مکاتبت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جو کہتے ہیں کہ مکاتبت کے معاملہ میں اجنبیوں کے درمیان ضامن ہونا جائز نہیں ہے وہ اس مقام پر بھی اسے جائز نہیں مانتے۔ انہوں نے مکاتبت میں ضامن ہونے کو اس لیے ممنوع قرار دیا کہ جب مکاتبت کرنے والا عاجز ہوگا تو ضامن پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ غلاموں کے

باہم ضامن ہونے سے ظاہر نہیں ہوتا۔ اس سے بس یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شرط اس بات کے لیے سبب بن جائے گی کہ جو شخص کمائی پر قادر ہے وہ اس شخص کو عاجز کر دے جو اس کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہ مکاتبت سے مخصوص فریب ہے الا یہ کہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جمع اس بات کا سبب بن جائے گا کہ آزاد وہ شخص نکلے جو بغیر آزاد ہوئے کمائی پر قادر نہیں ہوتا اور کمانے کی قدرت رکھنے والے فرد کی غلامی اسی طرح واپس آ جائے گی جس طرح کمائی کی قدرت نہ رکھنے والا فرد آزاد ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے اسے اُن حقوق میں اجنبی کے ساتھ اجنبی کے ضامن ہونے سے تشبیہ دی ہے جن میں ضامن ہونا جائز ہے۔ اور شرط کے ساتھ اسے لازم قرار دیا ہے اور بغیر شرط کے اسے لازم نہیں قرار دیا ہے مگر اس کے ساتھ وہ بھی مکاتبت میں ضامن ہونے کو جائز نہیں مانتے۔

دو شرکاء کے غلام کے معاملہ میں علمانے اختلاف کیا ہے کہ اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر آیا وہ اپنے حصہ میں مکاتبت کر سکتا ہے؟ بعض فقہا کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور مکاتبت منسوخ ہو جائے گی اور اس معاہدہ سے اس کے قبضہ میں جو کچھ آیا ہے وہ ان کے حصوں کے مطابق ان کے درمیان تقسیم ہو جائے گا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دوسرے ساتھی کے حصہ کے بغیر محض اپنے حصہ میں وہ مکاتبت نہیں کر سکتا۔ تیسرے گروہ نے تفریق کی ہے کہ اپنے ساتھی کی اجازت لے لے تو یہ مکاتبت جائز ہے اور اس کی اجازت کے بغیر ناجائز ہے۔

پہلا قول امام مالک کا ہے۔ دوسرا قول امام ابن ابی لیلیٰ اور امام احمد کا ہے اور تیسری رائے امام ابوحنیفہ کی اور اپنے ایک قول کے مطابق امام شافعی کی ہے۔ امام شافعی کا ایک قول امام مالک کی تائید میں ہے۔

امام مالک کی دلیل ہے کہ اگر یہ جائز ہو جائے تو غلام مکاتبت کرنے والے کے حصہ میں ہی قیمت لگا کر مکمل آزادی حاصل کر لے گا اور یہ جائز نہیں ہے الا یہ کہ آزادی کے حصے لگا دیئے گئے ہوں۔

جن فقہا نے اس طرح کی مکاتبت کی رائے دی ہے اُن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر وہ خوشحال ہے تو وہ آزادی کو مکمل کرے۔ یہاں امام مالک کا استدلال ایسے اصول سے ہے جس پر فریق مخالف راضی نہیں ہے مگر اصول کی صحت پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ فریق مخالف اس سے متفق نہیں ہے۔ اجازت کی شرط لگانا کمزور بات ہے۔ امام ابوحنیفہ شریک کی اجازت سے مکاتبت کے معاہدہ میں ادائے مال کی کیفیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ مکاتبت کرنے والے شریک نے جو معاہدہ کیا ہے اس میں سے دوسرا شریک اپنا حصہ لے لے اور بقیہ کی ذِمّہ داری غلام پر ڈال دی جائے کہ وہ کمائی کر کے معاہدہ کے مطابق معاوضہ کی تکمیل کر دے۔ یہ اصول سے دور بات ہے۔

جو شخص کمائی پر قادر نہ ہو، اس سے مکاتبت کے جواز کا جہاں تک معاملہ ہے تو میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکاتبت کی شرط یہ ہے کہ غلام کمائی پر قادر ہو کیونکہ ارشاد ہوتا ہے:

إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً (النور: ۳۳)

(اگر تمہیں معلوم ہو کہ اُن کے اندر بھلائی ہے۔)

علما کے درمیان اختلاف ہے کہ اس خیر سے کیا مراد ہے مکاتبت کے سلسلہ میں جس کی شرط اللہ نے لگائی ہے؟

امام شافعی کے نزدیک 'خیر' سے مراد کمائی اور امانت داری ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک مال اور امانت داری مراد ہے۔ دوسروں کے نزدیک صلاح اور دینداری مراد ہے۔ بعض علما نے اُس غلام سے مکاتبت کو ناپسند کیا ہے جو کوئی حرفت نہ جانتا ہوتا کہ وہ گداگری نہ کرنے لگے اور بعض فقہانے حدیث بریرہؓ کی وجہ سے اسے جائز کہا ہے کہ "اُن سے مکاتبت اس بنیاد پر کی گئی تھی کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا کر ادائیگی پوری کریں گی۔"

امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے کہ وہ لونڈی جو کوئی ہنر نہ جانتی ہو مکاتبت کرے مبادا وہ زنا کا ذریعہ بن جائے۔ امام مالک نے مدبر لونڈی سے یا اُس شخص سے جس میں غلامی کا اثر باقی ہو مکاتبت کی اجازت دی ہے سوائے اُم ولد کے۔ کیوں کہ امام مالک کے نزدیک اُم ولد سے خدمت لینے کا اسے حق حاصل نہیں ہے۔

مکاتبت کرنے والے پر گفتگو

علما کا اتفاق ہے کہ شرط مکاتبت یہ ہے کہ آقا ملک صحیح کا مالک ہو، مجبور نہ ہو اور جسمانی طور پر تندرست ہو۔ اس میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا مکاتب اپنے غلام سے مکاتبت کر سکتا ہے یا نہیں؟ یہ بحث مکاتب کے جائز اور ناجائز افعال میں آئے گی۔ امام مالک نے اُس غلام کے لیے مکاتبت کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو کیوں کہ مکاتبت آزادی کا عمل ہے اور وہ آزاد نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اُس شخص کی مکاتبت بھی ناجائز ہے جس کی دولت کا احاطہ قرض نے کر لیا ہو الا یہ کہ قرض دینے والے اس کی اجازت دے دیں اور مکاتبت کی قیمت غلام کی قیمت کے مثل ہو۔

بیمار شخص کی مکاتبت امام مالک کے نزدیک ایک تہائی میں ہے۔ یہ معاہدہ توقف میں رہے گا تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے اور معاہدہ پر عمل جائز ہو جائے یا اس کی موت ہو جائے اور آزادی کی طرح اس میں بھی ایک تہائی مال سے آزادی عمل میں آئے۔ ایک قول ہے کہ اگر وہ سہولت دے تو عمل ہو جائے ورنہ وہ کما کر ادا کر دے۔ اگر حالت مرض ہی میں ادائیگی کر دے تو آزاد ہو جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک ایک عیسائی مسلمان سے مکاتبت کر سکتا ہے اور اس کی ذِمّہ داری میں بیع کی جا سکتی ہے جس طرح مسلمان غلام کی بیع اس کی ذِمّہ داری میں ہو سکتی ہے۔

ارکان مکاتبت یعنی مکاتبت کرنے والا جس سے مکاتبت کی جائے اور فعل مکاتبت سے متعلق یہ مشہور مسائل ہیں۔ اور احکام تو بہت ہیں۔ اسی طرح جائز اور ناجائز شرائط کا معاملہ بھی ہے۔ اس معاہدہ میں احکام کی اولین اجناس یہ ہو سکتی ہیں کہ مکاتب کب آزاد ہوگا؟ اور کب وہ عاجز ہوگا اور غلام باقی رہے گا؟ اور آزاد ہونے سے پہلے یا غلام رہنے سے پہلے موت ہو جائے تو اس کی حالت کیا ہوگی؟ اور مکاتبت کی حالت اس کے ساتھ کون شریک ہوگا اور کون نہیں ہوگا؟ اور غلامی کی مجبوری کس پر باقی رہے گی اور کس پر باقی نہیں رہے گی؟ ان پانچ اجناس میں سے ہر جنس کے علیحدہ علیحدہ احکام کے مشہور مسائل سے ہم آغاز کرتے ہیں۔

جنس اوّل

وہ غلامی سے کب نکلے گا؟

علما کا اتفاق ہے کہ وہ غلامی سے نکلے گا جب وہ مکاتبت کا معاوضہ ادا کر دے گا۔ علما کا اختلاف ہے کہ اگر وہ بعض معاوضہ ادا

کر دے اور بعض ادا نہ کر پائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ جمہور کی رائے ہے کہ جب تک مکاتبت کی کوئی رقم باقی ہے، وہ غلام ہے۔ اور اگر بعض حصہ ادا نہیں کر پاتا تو وہ غلامی کرتا رہے گا۔ جمہور کے قول کے سوا اسلاف کے چار اقوال ہیں:

۱۔ اسی مکاتبت کے ذریعہ وہ آزاد ہو جائے گا۔

۲۔ جس قدر معاوضہ ادا کرے گا اُس قدر وہ آزاد مانا جائے گا۔

۳۔ نصف یا اس سے زائد معاوضہ ادا کر دیا ہے تو آزاد ہو جائے گا۔

۴۔ ایک تہائی ادا کر دیا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ غلام رہے گا۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے بواسطہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أَيُّما عَبْدٍ كَاتَبَ عَلىٰ مِائَةِ أُوقِيَةٍ فَأَدَّاهَا إِلَّا عَشَرَةَ أَوَاقٍ فَهُوَ عَبْدٌ'' وَأَيُّما عَبْدٍ كَاتَبَ عَلىٰ مِائَةِ دِينَارٍ فَأَدَّهَا إِلَّا عَشَرَةً فَهُوَ عَبْدٌ"

(جس غلام نے سو اوقیہ کے معاوضہ پر مکاتبت کی اور ساری رقم ادا کر دی بجز دس اوقیہ کے تو وہ غلام ہی رہے گا اور جس غلام نے سو دینار کے معاوضہ پر مکاتبت کی اور ساری رقم ادا کر دی بجز دس دینار کے تو وہ غلام ہی رہے گا۔)

اس مکاتبت سے آزادی حاصل کرنے کی رائے رکھنے والے علما نے دلیل یہ دی ہے کہ یہ بیع کے مشابہ ہے۔ گویا مکاتب نے آقا سے اپنے آپ کو خرید لیا ہے۔ اگر وہ عاجز ہو گیا ہے تو اس کے لیے یہی صورت ہے کہ مال سے اسے فروخت کر دے جیسے وہ شخص مفلس ہو جائے جس سے ایک مدت کے لیے خریداری کی ہو اور وہ مر چکا ہو۔

بقدر ادائیگی آزادی حاصل کرنے کی حمایت کرنے والے فقہا کی دلیل وہ روایت ہے جسے یحییٰ بن کثیر نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

يُؤَدِّيَ الْمُكَاتَبُ بِقَدْرِ مَا أَدَّىٰ دِيَةَ حُرٍّ وَبِقَدْرِ مَارُقَّ مِنْهُ دِيَةَ عَبْدٍ

(مکاتب نے جس قدر آزادی کی دیت ادا کی ہے اور جس قدر معاہدہ کی دیت بحالت غلامی باقی رہ گئی ہے، اسی قدر اسے آزادی عطا کی جائے گی۔)

امام نسائی نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ اس میں اختلاف عکرمہؒ کی جہت سے ہے جس طرح کہ احادیث عمرو بن شعیب میں اختلاف کی جہت یہ ہے کہ وہ صحیفہ سے روایت کردہ ہیں۔ حدیث ابن عباسؓ کو حضرت علیؓ نے اختیار کیا ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ اگر آدھا معاوضہ ادا کر دے تو وہ آزاد ہوگا۔ حضرت ابن مسعودؓ ایک تہائی حصہ کی ادائیگی کی حمایت کرتے تھے۔ اقوال صحابہ اگرچہ حجت نہیں ہیں مگر بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اگر ان کا کوئی قول مروی ہے تو اس کی بنیاد کوئی سنت ہوگی۔

اس مسئلہ میں ایک پانچواں قول بھی ہے کہ اگر تین چوتھائی ادا کر دے تو آزاد ہے اور بقیہ بیت المال میں جمع ہوگا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر قیمت ادا کر دے تو وہ قرض دار ہے۔ یہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ام سلمہؓ کا مشہور قول جمہور کی حمایت میں ہے۔ اسی قول پر فقہا نے اعتماد کیا ہے کیوں کہ حضرات صحابہ سے اگر کوئی صحیح روایت وارد ہے تو اس کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ امام مالک نے الموطا میں اس کی روایت کی ہے۔ یہ رائے آقا کے مال کے بارے

میں زیادہ احتیاط کو ملحوظ رکھنے والی ہے۔ اور پھر فروخت کردہ اشیا میں معاملہ یہ ہے کہ خریدار اگر مفلس ہو جائے تو سامان واپس کردیا جاتا ہے۔

جنس ثانی

وہ کب غلام تصور کیا جائے گا؟

علما کا اتفاق ہے کہ مکاتب اس وقت غلام ہو جائے گا جبکہ وہ بعض معاوضہ ادا نہ کرسکے یا کل معاوضہ ادا نہ کرسکے جیسا کہ ان کا اختلافی موقف گزر چکا ہے۔ اختلاف علما نے اس امر میں کیا ہے کہ کیا غلام کو اختیار ہے کہ جب چاہے بغیر سبب کے اپنے آپ کو عاجز اور بے بس ظاہر کردے یا بغیر سبب کے اسے یہ اختیار نہیں ہے؟

امام شافعی کی رائے ہے کہ مکاتبت ایک معاہدہ ہے جو غلام کو حق میں لازم ہے مگر آقا کے تئیں لازم نہیں ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مکاتبت کا معاہدہ دونوں اطراف سے لازم ہے۔ اس میں مسلک مالکی کا حاصل یہ ہے کہ آقا اور غلام دونوں یا تو عاجز قرار دینے پر متفق ہوں گے یا دونوں میں اختلاف ہوگا۔ اگر دونوں میں اختلاف ہے تو یا آقا عاجزی و بے بسی کا ارادہ ظاہر کرے گا اور غلام اس سے انکار کرے گا یا اس کے برعکس صورت ہوگی یعنی آقا مکاتبت کو باقی رکھنا چاہے گا اور غلام عاجزی اور مجبوری ظاہر کرے گا۔ اگر دونوں عاجزی پر متفق ہوں تو دو صورتیں ہوں گی یا تو مکاتبت میں کسی اولاد کی مداخلت ہوگی یا نہیں ہوگی۔ اگر اولاد کی مداخلت ہے تو امام مالک کے نزدیک اس مجبوری و عاجزی کو تسلیم کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اولاد نہیں ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق یہ جائز نہیں ہے کہ جبکہ اس کے پاس مال موجود ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے اور دوسری روایت کے مطابق یہ جائز ہے۔ اگر غلام عاجزی کا مطالبہ کرے اور آقا انکار کرے تو غلام کے لیے یہ جائز نہ ہوگا جبکہ اس کے پاس مال ہو یا اسے کمائی پر قدرت حاصل ہو۔ اور اگر آقا عاجزی کا ارادہ ظاہر کرے اور غلام اس کا انکار کرے تو حاکم وقت کے فیصلہ کے بغیر وہ عاجز متصور نہ ہوگا اور حاکم وقت بھی اس کے حق میں فیصلہ اُسی وقت کرے گا جبکہ آقا ثابت کردے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے اور وہ ادائیگی پر قادر نہیں ہے۔

ہم اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد اور فقہا کے دلائل پر آتے ہیں۔ امام شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ ''بریرہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں یہ درخواست لے کر آئیں کہ آپ مجھے خرید کر آزاد کردیں۔ آپ نے فرمایا: بشرطیکہ تمہارے گھر والے چاہیں وہ اپنے گھر والوں کے پاس آئیں۔ انہوں نے بریرہ سے مکاتبت کر کے انہیں فروخت کردیا'' اس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت لازم معاہدوں کے مشابہ ہے اور یہ کہ اس مفہوم میں غلام کا حکم آقا کے حکم کی مانند ہونا چاہئے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ معاہدوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ اُن میں لازم ہونے یا اختیاری ہونے کی بات طرفین کی طرف سے یکساں ہوتی ہے یا ایک طرف لازم اور دوسری طرف غیر لازم ہو کر اصول سے باہر ہو جاتی ہے۔ حدیث بریرہ کی علّت انہوں نے یہ بتائی ہے کہ ان کے گھر والوں نے ان کی مکاتبت فروخت کی تھی، ان کی غلامی فروخت نہیں کی تھی۔

احناف کہتے ہیں: چونکہ مکاتبت میں غلام کا حق ہی غالب ہوتا ہے اس لیے معاہدوں کا لازم ہونا مغلوب یعنی آقا کے حق میں ثابت ہونا چاہئے۔ اس کی اصل نکاح ہے کیوں کہ یہ شوہر کے حق میں لازم نہیں ہے اس لیے کہ طلاق کا اختیار اسے ہمیشہ حاصل

رہتا ہے البتہ بیوی کے حق میں یہ لازم ہے۔ مالکیہ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ معاوضہ کی وجہ سے یہ لازمی معاہدہ بن جاتا ہے کیوں کہ مہر سے واپسی کا حق شوہر کو بہر حال حاصل نہیں ہے۔

جنس ثالث

مکاتبت کی ادائیگی سے پہلے اگر موت ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

علما کا اتفاق ہے کہ مکاتبت کی کسی رقم کی ادائیگی سے پہلے اگر وہ لاولد مر جائے تو اسے غلام سمجھا جائے گا۔ اور اگر اولاد موجود ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے میں اولاد کا حکم باپ کے حکم کی طرح ہے۔ اگر اس نے اتنا مال ترکہ میں چھوڑا ہے جس سے مکاتبت کی رقم ادا ہو سکے تو وہ لوگ اس رقم کو ادا کر دیں گے اور آزاد ہو جائیں گے اور اگر اس نے مال نہیں چھوڑا ہے اور وہ لوگ کمانے کی قدرت رکھتے ہیں تو وہ اپنے باپ کی قسطوں پر باقی رہیں گے تا آنکہ وہ عاجز و مجبور ہو جائیں یا آزاد کر دیئے جائیں۔ اور اگر اولاد کے پاس نہ مال ہے نہ کمانے کی طاقت تو وہ غلام متصور ہوں گے۔ اور اگر مکاتبت سے زائد کچھ مال ترکہ میں ملے تو اولاد اس کی وارث ہوگی اور اس پر آزاد وارثوں کا حکم نافذ ہوگا۔ اور اس کا وارث مکاتبت میں دوسرے شرکا کے ساتھ اس کی اولاد ہوگی اور مکاتبت میں شریک اولاد کے سوا دوسرے وارث اس میں شریک نہ ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے میں ترکہ کی دولت سے مکاتبت کا معاوضہ ادا کرنے کے بعد اس کی وہ تمام اولاد جن کی موجودگی میں اس نے مکاتبت کی ہے یا جو مکاتبت کے دورانیہ میں پیدا ہوئی ہے اور اس کی تمام آزاد اولاد اور تمام ورثا اس کے وارث ہوں گے۔

امام شافعی کے مطابق اس کی وارث نہ اس کی آزاد اولاد ہوگی نہ وہ اولاد ہوگی جن کی موجودگی میں اس نے مکاتبت کی ہے یا جو مکاتبت کے عرصہ میں پیدا ہوئی ہے۔ مال آقا کی ملکیت ہوگا اور جس اولاد کی موجودگی میں باپ نے مکاتبت کی ہے، اُس کی ذِمّہ داری ہوگی کہ اپنے حصوں کے حساب سے مکاتبت کے معاوضہ کے لیے کمائی کرے اور باپ کا حصہ ان سے ساقط ہو جائے گا۔ باپ کے حصہ کے ساقط ہونے کی رائے امام ابوحنیفہ اور تمام کوفی فقہا نے دی ہے۔ باپ کے حصہ کے قائل بعض فقہا نے قیمت کا اعتبار کیا ہے جیسے امام شافعی کا یہی نظریہ ہے۔ ایک قول کے مطابق قیمت میں دی گئی چیز قابل اعتبار ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ باپ کا حصہ سروں کی مقدار پر ہے۔

وہ اولاد جو مکاتبت کے وقت موجود تھی اُن سے باپ کا حصہ ساقط ہونے اور مکاتبت کے عرصہ میں پیدا ہونے والی اولاد سے ساقط نہ ہونے کی رائے ان فقہا نے اس لیے اختیار کی ہے کہ مکاتبت کے دورانیہ میں جو اولاد پیدا ہوگی وہ اپنے باپ کی تابع ہوگی۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی مکاتبت کے کارفرما ایک دوسرے کے ضامن ہیں اسی لیے اگر اُن میں سے کوئی آزاد ہو جائے یا مر جائے تو باقی سے اُس کا حصہ ساقط نہ ہوگا۔

فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت میں ضمانت نہیں ہوتی۔ امام مالک نے اپنی الموطا میں عبدالملک بن مروان سے کوفی فقہا جیسا قول نقل کیا ہے۔

ان حضرات کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مکاتبت کرنے والا کس حال میں مرا ہے؟ امام مالک کے نزدیک اس کی موت

مکاتبت کی حالت میں ہوئی ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ آزاد مرا ہے۔ امام شافعی کی رائے میں وہ غلام مرا ہے۔ انہی بنیادوں پر ان فقہانے حکم لگائے ہیں۔

شوافع کا استدلال ہے کہ غلامی اور آزادی کے درمیان کوئی چیز نہیں ہے اور اگر مکاتب مر جائے تو وہ بعد میں آزاد نہ ہوگا کیوں کہ اس کی آزادی معاوضہ کی ادائیگی کے ساتھ ہے اور اس نے ادائیگی کی نہیں ہے اس لیے غلامی کی حالت میں اس کی موت ہوئی ہے کیوں کہ میت کو آزادی دینا درست نہیں ہے۔

احناف کا استدلال ہے کہ مال مکاتبت کی موجودگی میں موت ہوگئی تو آزادی واقع ہوگئی۔ اب اپنے کو غلامی میں دینا اس کے لیے درست نہیں ہے اور آزادی کا حصول محض مال کی موجودگی سے ہے اسے آقا کے حوالہ کرنے سے مشروط نہیں ہے۔

امام مالک اس کی موت کو غلامی اور آزادی کے درمیان کی چیز یعنی مکاتبت کی حالت میں مانتے ہیں۔ چونکہ وہ آزاد اولاد کو وارث نہیں بنا سکتا اس لیے اسے غلام کے حکم میں رکھا اور چونکہ اُس کا آقا اس کے مال کا وارث نہیں ہوسکتا اس لیے اسے آزاد کے حکم میں رکھا۔ یہ مسئلہ اجتہاد کے دائرہ میں آتا ہے۔

اس جنس سے متعلق مکاتب کے اُم ولد کے بارے میں علما کا اختلاف ہے جبکہ مکاتب مر جائے اور ایسے بیٹے چھوڑے جو کمائی پر قدرت نہ رکھتے ہوں اور اُمّ ولد کمائی کرنے پر تیار ہو تو امام مالک کے نزدیک اُمّ ولد کو یہ اختیار حاصل ہے اور امام شافعی اور کوفی فقہا کے نزدیک اُسے یہ اختیار حاصل نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے مرنے کی صورت میں امّ ولد کو آقا کے مال سے حصہ ملتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک آقا سے طے شدہ مکاتبت کی حرمت ام ولد اور اس کی اولاد کو بھی حاصل ہے۔

اس مسئلہ میں مسلک مالکی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مکاتب کی اولاد چھوٹی اور کمانے کے قابل نہ ہو اور اس کی ام ولد بھی کمائی کی قدرت نہ رکھتی ہو تو ام ولد فروخت کردی جائے گی اور اس سے مکاتبت کی رقم ادا کردی جائے گی۔ امام ابویوسف اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک ام ولد کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

مسلک مالکی میں اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مکاتب مر جائے اور اپنے پیچھے بیٹے چھوڑ جائے اور معاوضہ کی رقم پوری ادا کر چکا ہو تو اس کی ام ولد آزاد ہوگی یا نہیں؟ امام ابن القاسم کے نزدیک اگر اس کی اولاد ہے تو آزاد ہوگی ورنہ غلام رہے گی۔ امام اشہب کے نزدیک ہر حال میں وہ آزاد مانی جائے گی۔

امام شافعی کے اصول کے مطابق مکاتب جو مال ترکہ میں چھوڑے گا وہ آقا کا مال ہوگا اور اس کے بیٹے معاہدہ مکاتبت کی رقم ادا کرنے میں اس سے استفادہ نہ کرسکیں گے۔ خواہ بیٹے معاہدہ میں موجود ہوں یا بعد میں پیدا ہوئے ہوں۔ وہ کمائی کر کے رقم ادا کریں گے۔ امام ابوحنیفہ کے اصول کی روشنی میں وہ ہر حال میں آزاد رہیں گے۔ امام ابن القاسم نے گویا استحسان پر عمل کیا ہے۔

جنس رابع

معاہدہ مکاتبت میں کس کو دخل حاصل ہوگا اور کس کو دخل حاصل نہیں ہوگا؟

اس باب میں فقہا کا اتفاق ہے کہ مکاتبت کی اولاد کو مکاتبت میں دخل حاصل نہ ہوگا مگر یہ کہ شرط موجود ہو کیوں کہ وہ اپنے آقا کا

دوسرا غلام ہے۔اسی طرح اس اولاد کی مداخلت پر علما کا اتفاق ہے جو مکاتبت کے دوران میں پیدا ہوئی ہو البتہ اُمّ ولد کے بارے میں اختلاف ہے جو اوپر آ چکا ہے۔اسی طرح محض معاہدہ سے اس کے مال کی شمولیت میں بھی اختلاف ہے۔

امام مالک کے نزدیک اس کا مالک مکاتبت میں شامل ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے شامل نہیں مانتے۔امام اوزاعی کے نزدیک شرط کے ساتھ شامل ہوسکتا ہے۔ان مسائل کی بنیاد یہ سوال ہے کہ غلام مالک ہوتا ہے یا نہیں؟ اور کیا آزادی میں اس کا مال شامل ہے یا نہیں؟ یہ بحث گزر چکی ہے۔

جنس خامس

اس میں بحث کا موضوع یہ ہے کہ مکاتب پر کس چیز کی پابندی ہے اور کس چیز کی پابندی نہیں ہے اور کچھ دوسرے احکام بھی اس میں شامل ہیں۔

اس باب میں علما کا اجماع ہے کہ مکاتب اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنے مال میں سے کچھ نہ ہبہ کرسکتا ہے نہ آزاد کرسکتا ہے اور نہ صدقہ کرسکتا ہے۔ان تمام امور میں وہ مجبور ہے۔یعنی بغیر اجازت وہ اپنے قبضہ سے کچھ نہیں نکال سکتا۔

اس باب میں متعدد فروعی معاملات میں علمانے اختلاف کیا ہے جیسے آقا کو اس کی نیت کا یا اس کی آزادی کا علم اسی وقت ہو جبکہ اس نے مکاتبت کا معاوضہ ادا کردیا ہو تو امام مالک اور علما کی ایک جماعت کے نزدیک یہ نافذ ہوگا اور کچھ دوسرے فقہا کے نزدیک یہ ممنوع ہے۔

ممنوع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی حالت میں واقع ہوئی ہے جس میں اس کا واقع ہونا جائز نہیں ہے، اس لیے یہ فاسد ہے۔اور جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ مانع سبب ختم ہو چکا ہے یعنی غلام کی عاجزی کا اندیشہ نہیں رہا۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آقا کی اجازت معاہدہ کے لیے شرط لازم ہے یا شرط صحت؟ جن فقہا نے اسے شرط صحت مانا ہے انہوں نے اسے ناجائز قرار دیا ہے اگرچہ وہ آزاد ہو جائے۔اور جن فقہا کے نزدیک یہ شرط لزوم ہے انہوں نے اسے جائز مانا ہے جبکہ وہ آزاد ہو کیوں کہ یہ عقد صحیح ہے۔جب متوقع اجازت رفع ہوگئی تو عقد صحیح ہوگیا جیسے کہ گویا اجازت مل گئی ہے یہ پوری بحث ان حضرات کے نزدیک ہے جو آقا کی اجازت ملنے پر اسے آزاد قرار دیتے ہیں۔آقا کی اجازت نہ ملنے پر اسے آزاد نہ قرار دینے پر اتفاق کرنے کے بعد اس میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ایک گروہ کے نزدیک جائز ہے اور دوسرے گروہ کے نزدیک ناجائز ہے۔یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔جواز کا مسلک امام مالک کا ہے۔امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں۔

اسے جائز قرار دینے والے اس امر میں مختلف فیہ ہیں کہ آزاد کردہ کی ولا کس کے لیے ہے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ مکاتب آزاد ہونے سے پہلے مرجائے تو اس کی ولا اسی کے لیے ہوگی۔انہی میں سے ایک گروہ کی رائے ہے کہ غلام کی ولا ہر حال میں آقا کے لیے ہے۔

مکاتب کی آزادی کو جائز نہ قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ ولا آزاد کرنے والے کے لیے ہے کیوں کہ حدیث میں صراحت ہے کہ

إنّمَا الولاءُ لِمَنْ أعْتَقَ

(ولا اس کے لیے ہے جس نے آزاد کیا ہے۔)

اور مکاتبت کے وقت اس معاہدہ کی انجام دہی کرنے والے کے لیے ولا نہیں ہے اس لیے اس کا آزاد ہو جانا درست نہیں ہے۔

ولا کو آقا کے لیے ثابت کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ غلام کا غلام اس کے غلام کا قائم مقام ہے۔ اور جن حضرات نے فرق کیا ہے انہوں نے استحسان پر عمل کیا ہے۔

اسی باب میں فقہا کا یہ اختلاف بھی ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر مکاتب نکاح کر سکتا یا کہیں سفر کر سکتا ہے؟ جمہور علما کی رائے ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر وہ نکاح نہیں کر سکتا۔ بعض نے نکاح کو مباح قرار دیا ہے۔ سفر کو بھی جمہور فقہا نے مباح قرار دیا ہے اور بعض فقہا نے اسے ممنوع کہا ہے۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔ امام سحنون مالکی نے اسے مباح مانا ہے اور آقا کے لیے یہ جائز قرار نہیں دیا ہے کہ اس کی شرط وہ مکاتبت پر لگائے۔ امام ابن القاسم نے قریبی سفر میں اس کی اجازت دی ہے۔

نکاح کو ممنوع قرار دینے کی علّت یہ اندیشہ ہے کہ اس سے وہ مجبور اور عاجز ہو جائے گا اور سفر کے جواز کی علّت یہ ہے کہ وہ کمائی کر کے ادائے معاوضہ کے زیادہ قابل ہو سکے گا۔

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں علما کے تین اقوال ہیں:

۱۔ مکاتب کو حق ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر سفر کر سکے۔ اور سفر نہ کرنے کی شرط مکاتبت میں رکھنا درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

۲۔ آقا کی اجازت کے بغیر وہ سفر نہیں کر سکتا۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

۳۔ محض مکاتبت کی روشنی میں اسے سفر کرنے کی اجازت ہے الا یہ کو آقا سفر نہ کرنے کی شرط مکاتبت میں لگا دے، یہ امام احمد اور امام ثوری وغیرہ کا مسلک ہے۔

اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ آیا مکاتب اپنے غلام سے مکاتبت کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک نے اسے جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ اس کی نیت ظلم کرنے کی نہ ہو۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا بھی مسلک ہے۔ امام شافعی کے دو اقوال ہیں، ایک مکاتبت کے ثابت ہونے کا اور دوسرا اس کے باطل ہو جانے کا۔ پہلے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاوضہ کا معاہدہ ہے جس کا مقصود نفع کمانا ہے۔ اس گروہ نے اسے خرید و فروخت کے دوسرے مباح معاہدوں کے مشابہ قرار دیا۔

شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ولا آزادی دینے والے کے لیے ہے اور مکاتب کے لیے ولا نہیں ہے کیوں کہ وہ آزاد نہیں ہے۔ علما کا اتفاق ہے کہ آقا کے لیے اس کا مال چھیننا یا اس سے استفادہ کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ مکاتب لونڈی سے آقا کی ہم بستری کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور امام احمد، امام داؤد اور امام سعید بن المسیب تابعی علما نے اسے جائز مانا ہے جبکہ اس نے مکاتبت میں اس کی شرط رکھ دی ہو۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ہم بستری ہے جس میں تفریق آئندہ مدت تک کے لیے ہوگی اور یہ مدت معینہ کے لیے نکاح کے مشابہ ہو جائے گی۔ دوسرے فریق کی دلیل اسے مدبرہ کے مشابہ قرار دینا ہے۔

فقہا کا اجماع ہے کہ اگر مکاتب لونڈی ادائے معاوضہ سے عاجز رہ جائے تو اس سے ہم بستری جائز ہے۔ اسے ممنوع قرار دینے والے فقہا کے درمیان اختلاف ہو گیا کہ اگر آقا ہم بستری کر لے تو اس پر حد نافذ ہوگی یا نہیں؟ جمہور اس پر کوئی حد نہیں مانتے کیوں کہ شبہ کی بنا پر اس نے ہم بستری کی ہے اور بعض فقہا نے اس پر حد ثابت کی ہے۔

مکاتب لونڈی سے ہم بستری کرنے کے بعد اس کے لیے مہر کے واجب ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ میری معلومات کی حد تک علما کا موقف ہے کہ طلاق، گواہی، حدود وغیرہ تمام شرعی معاملات کے احکام اس پر وہی نافذ ہوں گے جو غلاموں کے لیے مخصوص ہیں۔

مکاتب کی بیع کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے مکاتب کی فروخت اسی شرط کے ساتھ ہوسکتی ہے کہ وہ مکاتب باقی رہے گا۔ بعض فقہا کے نزدیک مکاتب کو بیچنا جائز ہے جبکہ اس نے مکاتبت کی کوئی رقم ادا نہ کی ہو کیوں کہ بریرہ فروخت کردی گئی تھیں جبکہ انہوں نے مکاتبت کی کوئی رقم ادا نہ کی تھی۔ بعض کے نزدیک مکاتب اگر بکنے پر تیار ہے تو یہ جائز ہے یہ امام شافعی کا قول ہے کیوں کہ مکاتبت اُن کے نزدیک غلام کے حق میں لازم معاہدہ نہیں ہے۔ انہوں نے استدلال حدیث بریرہ سے کی ہے کہ وہ مکاتبت کی حالت میں فروخت کردی گئی تھیں۔ مکاتب کی فروخت کو ناجائز کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس سے معاہدہ کی خلاف ورزی لازم آتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے معاہدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ مکاتبت ایک لازمی معاہدہ ہے یا نہیں۔

اسی طرح مکاتبت کی فروخت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اسے ناجائز مانتے ہیں اور امام مالک اسے جائز کہتے ہیں اور اس میں حق شفعہ مکاتب کے لیے قرار دیتے ہیں۔ جن فقہا نے اسے جائز قرار دیا ہے انہوں نے اسے قرض کی فروخت سے تشبیہ دی ہے اور ناجائز کہنے والوں نے اسے فریب کے باب میں رکھا ہے۔ اسی طرح امام مالک نے اس میں حق شفعہ کو قرض کے شفعہ سے تشبیہ دی ہے اور قرض کے شفعہ کے بارے میں حدیث نبوی موجود ہے۔

مکاتبت کی فروخت کے بارے میں مسلک مالکی یہ ہے کہ اگر یہ سونے کے بدلے میں ہے تو عرض معجّل (فوری سامان) میں جائز ہے۔ البتہ عرض مؤجّل جائز نہیں ہے کیوں کہ قرض کے بدلے قرض کا الزام عائد ہوگا۔ اور جب مکاتبت سامان کی ہوئی ہو تو فوری سونے یا چاندی سے اس کی خریداری ہوگی یا مخالف سامان سے ہوگی۔ اور جب وہ آزاد ہو جائے گا تو اس کی ولا خریدار کے لیے نہیں بلکہ مکاتبت کے لیے ہوگی۔ اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ آیا آقا اپنے غلام کو مکاتبت پر مجبور کرسکتا ہے یا نہیں؟

مکاتبت کی شرائط بعض شرعی ہیں جن کا تعلق صحت معاہدہ سے ہے، ان کا تذکرہ ارکان مکاتبت میں ہو چکا ہے۔ اور بعض شرائط باہمی رضامندی کے حساب سے ہیں۔ ان میں بعض شرائط وہ ہیں جو عقد ہی کو فاسد کردیتی ہیں۔ اور بعض شرائط کی نوعیت ایسی ہے جنہیں اختیار کرلیا جائے تو وہ معاہدہ کو فاسد کردیتی ہیں اور اگر انہیں چھوڑ دیا جائے تو معاہدہ صحیح ہو جاتا ہے۔ بعض شرطیں جائز ہیں لازم نہیں ہیں اور بعض شرط لازم ہیں۔ یہ سب تفصیل سے فروعی مسائل کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ہماری یہ کتاب فروعی مسائل پر نہیں بلکہ اصولی مسائل پر ہے۔

معاہدہ مکاتبت کو بالکل فاسد کرنے والی شرطیں وہ ہیں جو صحت معاہدہ کی شرعی شرطوں کی عین ضد ہیں۔ اور جائز شرطیں وہ ہیں جو معاہدۂ مکاتبت کی شرائط صحت میں نہ تو خلل ڈالتی ہیں نہ انہیں لازم بناتی ہیں۔ فی الجملہ ان شرطوں میں علما نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اُن کے اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ فلاں چیز شرط صحت ہے یا نہیں؟ اور یہ بھی شرائط صحت میں خلل اندازی سے قربت یا دوری کے حساب سے بدلتا رہا ہے، اسی لیے امام مالک نے شرائط کی ایک تیسری جنس بھی بنائی ہے یعنی وہ شرائط جنہیں اختیار کرلیا جائے تو معاہدہ فاسد ہو جائے اور نہ اختیار کیا جائے تو جائز ہو جائے۔ تمام شرعی معاہدوں میں اسے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

اس باب میں ان کا ایک مشہور مسئلہ یہ ہے کہ اگر آقا نے خدمت سفر وغیرہ کی کوئی شرط مکاتبت میں لگادی اور مدت کی تکمیل سے

پہلے مکاتب قسطوں کی ادائیگی پر قادر ہو گیا تو کیا وہ آزاد ہو جائے گا یا نہیں؟ امام مالک اور ایک جماعت اس طرح کی شرط کو باطل قرار دیتی ہے اور ان کے نزدیک پورے معاوضہ کی ادائیگی کر کے وہ آزاد ہو جائے گا۔ ایک گروہ کے نزدیک وہ آزاد نہیں ہوگا تا آنکہ وہ پوری رقم ادا کر دے اور وہ شرط بھی پوری کر دے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آپ نے امارت کے غلاموں کو آزاد کر دیا اور یہ شرط لگا دی کہ وہ تین سال تک خلیفہ کی خدمت کریں گے۔

علما کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلام کو آقا اس شرط پر آزاد کرے کہ وہ کچھ سالوں تک اس کی خدمت کرے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کی آزادی اسی وقت مکمل ہوگی جبکہ اتنے سال وہ خدمت کرے۔ اسی قیاس پر بعض علما نے شرط کو لازمی قرار دیا ہے۔ اس کتاب کے اصولی مباحث میں یہ مشہور مسائل ہیں۔

کچھ اور مسائل بھی ہیں جو دوسری کتابوں میں ہیں۔ ان مسائل کا تذکرہ جب اس کتاب میں کیا گیا تو انہیں اصولی مباحث کا تابع فروعی مسئلہ بتایا گیا جبکہ دوسری کتابوں میں انہیں اصولی مسائل کی فہرست میں رکھا گیا ہے، اس لیے اس کتاب میں ان کا تذکرہ ضروری ہے۔

اس طرح کے مسائل میں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آقا اپنی بیٹی کی شادی اپنے مکاتب سے کر دے پھر آقا کا انتقال ہو جائے اور بیٹی وارث بنے تو کیا حکم ہوگا؟ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ نکاح فسخ ہو جائے گا کیوں کہ بیٹی اس کے ایک حصہ کی مالک ہو گئی ہے۔ اور عورت کا غلام اس کے لیے حرام ہے اس پر اجماع ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح درست ہے کیوں کہ بیٹی مکاتب کی گردن کی مالک نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کے ذِمّہ کی مالک ہوئی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح سے زیادہ متعلق ہے۔

اسی باب میں یہ اختلافی مسئلہ بھی ہے کہ مکاتب کی موت ہو جائے اور اس پر قرض اور مکاتبت کی کچھ رقم باقی ہو تو کیا اس کا آقا قرض دینے والوں کے حصے ترکہ میں لگائے گا یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک قرض دینے والوں کے حصے نہیں لگیں گے اور قاضی شریح، امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک گروہ کے نزدیک آقا اور قرض والوں کے درمیان ترکہ تقسیم ہوگا۔

یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے کہ مکاتب مفلس ہو جائے اور اس پر اتنا قرض ہو جو پورے ترکہ پر قبضہ کے بعد بھی رہ جائے تو کیا یہ قرض اس کی گردن میں غلامی کا طوق ڈال دے گا؟ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے ہاں جواب نفی میں ہے جبکہ امام ثوری اور امام احمد کے نزدیک قرض والے اسے پکڑ لیں گے الا یہ کہ آقا اس کا خون کر دے۔

علما کا اتفاق ہے کہ مکاتب اگر جرائم میں تاوان یا فدیہ دینے سے قاصر ہو تو وہ اس میں حوالہ کر دیا جائے گا الا یہ کہ اس کا تاوان آقا ادا کر دے۔ قرض والوں کے حصے لگانے یا نہ لگانے کا تعلق کتاب التفلیس سے ہے اور تاوان کی ادائیگی کا تعلق کتاب الجنایات سے ہے۔

قضا کے اُن مسائل میں جو اس باب میں سے فروعی ہیں اور باب الأقضیۃ میں اصولی ہیں، علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ مال مکاتبت میں آقا اور غلام کے درمیان اختلاف ہونے کی صورت میں کیا حکم ہو۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک بات مکاتب کی معتبر ہوگی اور امام شافعی، امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک دو بیع کرنے والوں پر قیاس کرتے ہوئے آقا اور غلام حلف اٹھائیں گے اور معاہدہ فسخ ہو جائے گا۔

اس باب میں فروعی مسائل بہت ہیں مگر جو مسائل ذہن میں آئے وہ یہاں بیان کر دیے گئے۔ جس شخص کے سامنے فقہا کرام

کے درمیان مشہور اختلافی مسائل جو سماعی دلائل سے قریب ہوں، آئیں وہ اس مقام پر ضرور لائے کیوں کہ مقصد فقہا کے درمیان مشہور اختلافی مسائل کو شریعت کے صراحت کردہ مسائل کے ساتھ ثابت کرنا ہے۔

ہم اس کتاب میں متعدد مقامات پر وضاحت کر چکے ہیں کہ ہمارا مقصد شریعت کے صراحت کردہ متفقہ اور اختلافی مسائل کو بیان کرنا ہے اور شریعت میں نظر انداز کئے گئے انہی مسائل کو زیر بحث لانا ہے جن میں فقہا کے درمیان اختلاف مشہور ہے کیوں کہ انہی دونوں اصناف مسائل کی پہچان مجتہد کے لیے اصول کا کام کریں گے، ان مسائل میں جن میں شریعت خاموش ہے اور اُن واقعات اور پیش آمدہ حالات میں جن میں فقہا کا اختلاف معروف نہیں ہے خواہ کسی مسلک نے کسی فقیہ کا قول نقل کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ان مسائل میں تربیت اور مشق حاصل کرنے والا اور فقہا کے اسباب اختلاف کو سمجھ لینے والا ہر پیش آمدہ مسئلہ میں ہر فقیہ کے مسلک کے مطابق جواب دے سکتا ہے اور اسے یہ علم حاصل ہو سکتا ہے کہ کہاں اس فقیہ نے اپنے اصول کے خلاف ورزی کی ہے اور کہاں نہیں کی ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ اس فقیہ کا فتویٰ منقول ہو لیکن اگر اس سے کوئی فتویٰ نقل نہیں کیا گیا ہے یا بحث ونظر کرنے والے کو ان اصولوں میں درک نہیں ہے تو وہ اس فقیہ کے اصول کے مطابق جواب دے سکتا ہے جس کے مسلک کی روشنی میں وہ فتویٰ دے رہا ہے۔ اور اس حق وراستی کو اختیار کرتا ہے جو اس کے اجتہاد کے نتیجے میں سامنے آتا ہے۔

ہمارا ارادہ ہے کہ اس کتاب سے فراغت کے بعد امام مالک کے مسلک پر ایک جامع کتاب لکھیں جس میں اُن اصول ومبادی اور وہ مشہور مسائل سب آجائیں جن کی بنیاد پر تفریع احکام کا کام کیا جا سکے۔ المدونۃ میں امام ابن القاسم نے یہی کام کیا ہے۔ انہوں نے اُس میں اُن مسائل کا جواب اقوال مالک کی روشنی میں دینے کی کوشش کی ہے جن میں امام مالک کا کوئی قول نہیں ہے اور احکام وفتویٰ میں عوام الناس جن چیزوں پر عمل کر رہے ہیں اُن کے لیے اصول وضوابط متعین کئے ہیں۔ مگر ہماری اس کتاب کی خوبی جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، یہ ہے کہ اس سے انسان اجتہاد کے مقام پر پہنچ سکتا ہے بس عربی زبان سے واقفیت اور اصول فقہ سے شناسی مزید درکار ہوگی اور یہ کافی ہوگا اجتہاد کے لیے۔ اسی لیے ہم نے بطور خاص اس کتاب کا نام ''بدایۃ المجتہد وکفایۃ المقتصد'' رکھا ہے۔

کتابُ التّدبیر

تدبیر (مدبر بنانا) پر بحث اس کے ارکان اور احکام پر ہوگی۔

ارکان تدبیر چار ہیں:

۱۔ معنی

۲۔ تدبیر کے الفاظ

۳۔ تدبیر کرنے والا

۴۔ جس کے ساتھ تدبیر کا معاملہ کیا جائے۔

احکام کی اصناف دو ہیں:

۱۔ احکام معاہدہ

۲۔ احکام مدبر

رکن اول وثانی

تمام مسلمان تدبیر کے جائز ہونے پر متفق ہیں۔تدبیر یہ ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے أنت حرٌّ عن دُبرِ منّيْ (میرے پیچھے تو، آزاد ہوگا) یا مطلق الفاظ استعمال کرے کہ أنتَ مدبَّرٌ (تیرے ساتھ تدبیر یعنی پیچھے کی آزادی کا معاملہ کیا گیا ہے) متفقہ طور پر یہی دو الفاظ مدبر بنانے کے ہیں۔تدبیر اور وصیت کے بارے میں لوگوں کے دو گروہ ہیں: ایک گروہ نے دونوں میں تفریق نہیں کی ہے دوسرے گروہ نے تفریق اس طرح کی ہے کہ تدبیر کو لازم اور وصیت کو غیر لازم قرار دیا ہے۔تفریق کے قائل فقہا نے ''موت کے بعد آزادی'' کے مطلق الفاظ میں اختلاف کیا ہے کہ اس کے معنی وصیت کے ہیں یا اس پر تدبیر کا حکم لگے گا؟ امام مالک کہتے ہیں: اگر صحت کی حالت میں اس نے کہا ''تو میری موت کے بعد آزاد ہے''، تو بظاہر یہ وصیت ہے اور اس کی بات معتبر ہوگی اور اسے رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگ الا یہ کہ اس نے تدبیر کا ارادہ کیا ہو۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس جملہ سے بظاہر تدبیر مراد ہے اور اسے رجوع کا حق نہیں ہوگا۔

امام ابن القاسم نے امام مالک کی اور امام اشہب نے امام ابوحنیفہ کی حمایت کی ہے۔امام اشہب مزید کہتے ہیں الا یہ کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جس سے وصیت کے مفہوم کی تائید ہو۔جیسے وہ سفر میں ہو یا بیمار ہو یا اُس طرح کے حالات ہوں جن میں وصیت لکھوانے کا معمول ہو۔

وصیت اور تدبیر میں فرق نہ کرنے والے فقہا جیسے امام شافعی اور ان کے حامیان کے نزدیک مذکورہ الفاظ صراحۃً تدبیر کے الفاظ ہیں اور فرق کرنے والوں کے مطابق یا تو یہ الفاظ تدبیر کے لیے کنایہ ہیں یا نہ کنایہ ہیں نہ صراحت۔جو فقہا ان الفاظ کو وصیت پر محمول کرتے ہیں اُن کے نزدیک یہ کنایہ ہیں نہ صریح الفاظ ہیں۔جو فقہا ان الفاظ کو تدبیر پر محمول کرتے ہیں اور وصیت میں اس کی نیت کرتے ہیں، ان کے نزدیک یہ کنایہ ہیں۔

رکن ثالث

علما کا اتفاق ہے کہ معاہدہ کو قبول کرنے والا مدبر وہ غلام ہے جس کی غلامی قانونی طور پر صحیح ہو۔وہ اپنے آقا کے ذِمّہ پر آزاد نہیں کیا جائے گا خواہ کل کا مالک ہو یا بعض کا اختلاف اس کے بارے میں ہے جو بعض کا مالک ہو اور پھر تدبیر کا معاملہ کرے۔امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے۔جس شخص نے اپنے حصہ میں تدبیر نہیں کی ہے وہ دو اختیار رکھتا ہے:

۱۔ دونوں غلام کی قیمت لگائیں اور تدبیر کرنے والا اگر دوسرا حصہ خرید لے تو وہ پورے غلام کا مدبر ہوگا اور اگر وہ نہ خریدے تو تدبیر ختم ہو جائے گی۔

۲۔ شریک اس کی قیمت لگا دے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک تدبیر نہ کرنے والے شریک کو تین اختیارات حاصل ہیں:

۱۔ اگر چاہے تو اپنے حصہ کو پکڑے رہے

۲۔ چاہے تو اس کے حصہ کو غلام کمائی کر کے ادا کرے

۳۔ اور چاہے تو اپنے شریک پر اس کی قیمت لگا دے جبکہ وہ خوشحال ہو اور اگر تنگ دست ہو تو غلام سے کمائی کروائے۔
امام شافعی کے نزدیک تدبیر جائز ہے اور ان میں سے کچھ بھی لازم نہیں ہے اور مدبر غلام کا نصف یا ثلث (جیسی بھی صورت ہو) باقی رہے گا۔ جب تدبیر کرنے والا فوت ہو جائے تو اس سے وہ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ کی قیمت آقا پر نہیں لگائی جائے گی جیسا کہ آزادی کے سال میں کیا جاتا ہے کیوں کہ مال دوسروں کا یعنی وارثوں کا ہو گیا۔ اس مسئلہ کا تعلق ارکان سے نہیں احکام سے ہے، اس لیے اسے احکام تدبیر ہی میں ہونا چاہئے۔

رکن رابع

مدبر (تدبیر کرنے والا) کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کے لیے شرط ہے کہ وہ مکمل ملکیت کا مالک ہو، مجور نہ ہو خواہ تندرست ہو یا بیمار۔ یہ شرط بھی ہے کہ اتنا مقروض نہ ہو کہ قرض اُس کے پورے مال کو محیط ہو۔ کیوں کہ علما کا اتفاق ہے کہ قرض تدبیر کو باطل کر دیتا ہے۔ کم عقل شخص کی تدبیر کے بارے میں اختلاف ہے۔
یہ تدبیر کے ارکان ہیں۔

احکام تدبیر

تدبیر کے احکام کے اصولی مباحث پانچ جنسوں سے متعلق ہیں:
پہلی جنس: کس مقدار سے مدبر نکل سکے گا، راس المال سے یا ایک تہائی سے؟
دوسری جنس: کن حالات میں غلامی کے احکام باقی رہتے ہیں اور کن میں نہیں؟
تیسری جنس: آزادی میں تابع کون ہے اور کون نہیں ہے؟
چوتھی جنس: تدبیر کو باطل کرنے والی عارضی چیزیں
پانچویں جنس: تدبیر کا حصہ بخرہ کرنے کے احکام

پہلی جنس

تدبیر کرنے والے کی موت کے بعد مدبر غلام کس مقدار کے ذریعہ غلامی سے نکل سکے گا؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ وہ ثلث سے نکل جائے گا۔ دوسرے گروہ کے نزدیک جن میں اکثریت اہل ظاہر کی ہے، وہ راس المال سے نکلے گا۔ ثلث کے حق میں رائے رکھنے والے فقہا اسے وصیت کے مشابہ تصور کرتے ہیں کیوں کہ یہ حکم موت کے بعد واقع ہوا ہے نبی ﷺ سے حدیث مروی ہے کہ:

الْمُدَبَّرُ مِنَ الثُّلُثِ

(مدبر ایک تہائی سے ہوگا۔)

مگر اہل حدیث علما کے نزدیک یہ ایک کمزور روایت ہے کیوں کہ اسے علی بن ظبیان نے بواسطہ نافع بواسطہ عبداللہ بن عمرؓ بیان کیا ہے اور

علی بن طیبان متروک الحدیث ہے۔
راس المال کے حق میں رائے رکھنے والے فقہا اسے اُس چیز سے تشبیہ دیتے ہیں جسے انسان اپنی زندگی میں اپنے مال سے نکال دیتا ہے اس لیے یہ ہبہ کے مشابہ ہو گیا۔
ایک تہائی کے قائل فقہا فروعیات میں اختلاف رکھتے ہیں جیسے حالت صحت میں ایک شخص اپنے غلام سے تدبیر کا معاملہ کرے اور مرض الموت میں ایک دوسرا غلام آزاد کر دے اور ثلث میں دونوں نہ جمع ہو سکیں تو کیا حکم ہو گا؟ امام مالک کے نزدیک مدبر کو پہلے آزاد کیا جائے گا کیونکہ یہ معاملہ حالت صحت میں طے ہوا تھا۔ امام شافعی کے نزدیک قطعی طور پر آزاد کردہ غلام کو مقدم رکھا جائے گا کیوں کہ اسے مسترد کرنا جائز نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک اصول کے مطابق مدبر کو مسترد کیا جا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الوصایا سے زیادہ متعلق ہے۔

دوسری جنس

اس میں مشہور ترین مسئلہ یہ ہے کہ کیا صاحب تدبیر مدبر کو فروخت کر سکتا ہے؟ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور کوفی علما کی ایک جماعت کے نزدیک آقا کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام مدبر کو فروخت کرے جبکہ امام شافعی، امام احمد، اہل ظاہر اور امام ابوثور کہتے ہیں کہ وہ رجوع کر کے مدبر کو فروخت کر سکتا ہے۔ امام اوزاعی کے نزدیک اُسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا جا سکتا ہے جو اسے آزاد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔
اس کے بعض فروعی مسائل میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے درمیان اختلاف ہے جیسے مدبر فروخت کر دیا گیا اور خریدنے والے نے اسے آزاد کر دیا تو امام مالک کے نزدیک آزادی نافذ ہو گی اور امام ابوحنیفہ اور فقہائے کوفہ کے نزدیک بیع فسخ ہو جائے گی خواہ خریدار نے آزاد کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ عبادت کے طور پر اسے ممنوع قرار دینے کی جہت سے زیادہ قرین قیاس یہی ہے۔
مدبر کی بیع کو جائز کہنے والوں کی دلیل حضرت جابرؓ کی ثابت حدیث ہے کہ "نبی ﷺ نے ایک مدبر کو فروخت کیا" کبھی یہ اسے وصیت سے تشبیہ دیتے ہیں۔
مالکیہ کی دلیل آیت قرآنی کا عام ہونا ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المآئدہ: ۱)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو معاہدوں کی پوری پابندی کرو۔)

کیونکہ یہ ایک مدت تک آزاد کرنے کے مشابہ ہوا یا امُّ الولد یا مطلق آزادی کے مشابہ ٹھہرا۔
یہاں اختلاف کا سبب قیاس اور نص میں تصادم یا عموم وخصوص میں تعارض ہے۔
اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حدود، طلاق، شہادت اور دوسرے تمام احکام میں مدبر پر غلام ہی کا حکم نافذ ہو گا۔ البتہ مدبر لونڈی سے ہم بستری کے جواز میں فقہا کے ہاں اختلاف ہے۔ جمہور علما اسے جائز مانتے ہیں۔ حضرت ابن شہاب سے ممانعت منقول ہے۔ امام اوزاعی اسے مکروہ قرار دیتے ہیں جبکہ تدبیر سے پہلے اس کی ہم بستری عمل میں نہ آئی ہو۔ جمہور کی دلیل اسے اُمُّ الولد کے مشابہ قرار

دینا ہے اوراسے ناجائز کہنے والوں نے مدت معینہ تک آزاد کردہ عورت سے اسے تشبیہ دی ہے۔جن فقہا نے مدت متعینہ تک ہم بستری کو ممنوع کہا ہے انہوں نے اسے مدت متعینہ تک نکاح شدہ عورت کے مشابہ قرار دیا ہے یعنی متعہ ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ مدبر سے آقا خدمت لے سکتا ہے اور آقا جب چاہے اس کا مال چھین سکتا ہے جیسے غلام ہونے کی صورت میں ہے۔امام مالک کہتے ہیں کہ الا یہ کہ وہ خطرناک مرض میں مبتلا ہو تو یہ مکروہ ہے۔

تیسری جنس

معاہدہ تدبیر میں کون تابع ہوگا اور کون نہیں ہوگا؟ اس باب میں فقہا کا ایک مشہور اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اس مدبر عورت کی اولاد کا کیا حکم ہوگا جو اپنے آقا سے تدبیر کا معاملہ کرنے کے بعد نکاح یا زنا کے ذریعہ انہیں پیدا کرتی ہے؟ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ یہ اولاد اس کے مدبر ہونے کے بعد اُسی کے مقام پر ہوگی۔اس کے ساتھ آزاد ہوگی یا غلام بنائی جائے گی۔امام شافعی کے اصحاب کے نزدیک امام کا پسند کردہ مسلک یہ ہے کہ اولاد عورت کی آزادی سے آزاد نہیں ہوگی۔فقہا کا اجماع ہے کہ اگر آقا اپنی زندگی میں اس عورت کو آزاد کردے تو اس کی اولاد بھی آزاد شمار ہوگی۔

شوافع کی دلیل یہ ہے کہ جب اولاد وفائے عہد کے طور پر دی گئی آزادی میں شامل نہیں ہوتی تو شرط متعین آزادی میں وہ بدرجۂ اولیٰ شامل نہیں ہوگی۔انہوں نے فقہا کے اس اجماع سے بھی استدلال کیا ہے کہ آزادی کی وصیت میں غلام کی اولاد داخل نہیں ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ تدبیر کا معاہدہ ایک طرح کی حرمت ہے اس لیے فقہا نے مکاتبت کے مشابہ قرار دے کر اولاد کے تابع ہونے کی رائے قائم کی۔جمہور کا یہ قول حضرت عثمانؓ،حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے جبکہ امام شافعی کا قول حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ،عطاء بن ابی رباحؒ اور مکحولؒ سے منقول ہے۔

اس میں امام مالک کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ ہر عورت کی اولاد اُس کی تابع ہوگی اگر وہ آزاد ہے تو اولاد آزاد ہوگی،اگر وہ مکاتب ہے تو اس کی اولاد مکاتب ہوگی،اگر وہ مدبر ہے تو اس کی اولاد مدبر ہوگی اور اگر وہ مدت معینہ کے لیے آزاد ہے تو اس کی اولاد بھی اسی طرح آزاد ہوگی۔اسی طرح امُّ الولد کی اولاد کا معاملہ بھی ہے وہ اپنی ماں کی منزلت میں ہوگی۔اہل ظاہر نے اس معاملہ میں مخالفت کی ہے۔اسی طرح امام مالک کے نزدیک بعض حصہ کی آزادی حاصل کرنے والا غلام بھی ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ شادی کے بعد پیدا ہونے والی اولاد اپنی ماں کی تابع ہوگی خواہ غلامی ہو یا آزادی یا آزادی کی طرف پیش رفت کرنے والے معاملات ہوں سوائے اُن اختلافات کے جو تدبیر کے بارے میں ہیں اور اس لونڈی کی اولاد کے ماسوا جس کا شوہر عربی ہو۔

علما اس پر بھی متفق ہیں کہ ملک یمین کی اولاد اپنے باپ کی تابع ہوگی۔اگر وہ آزاد ہے تو اولاد آزاد ہوگی،اگر وہ غلام ہے تو اولاد غلام ہوگی اور اگر وہ مکاتب ہے تو اولاد مکاتب ہوگی۔

مدبر جبکہ وہ لونڈی سے ہم بستری کرے اور اس سے اولاد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔امام مالک کے نزدیک اس کا حکم باپ جیسا ہوگا یعنی وہ مدبر ہوگی۔امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اولاد تدبیر میں باپ کی تابع نہ ہوگی۔

امام مالک کی دلیل یہ اجماع ہے کہ ملک یمین کی اولاد باپ کی تابع ہوگی سوائے مدبر کے۔ اس کا تعلق مقام اختلاف کو مقام اجماع پر قیاس کرنے سے ہے۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ مدبر کی اولاد اس کی دولت ہے اور مدبر کی دولت کا مالک اس کا آقا ہوتا ہے وہ اس سے چھین سکتا ہے اور یہ قابل تسلیم نہیں ہے کہ وہ اس کی دولت کا حصہ ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کا مال آزادی میں اس کے تابع ہے۔

چوتھی جنس

تدبیر میں حصہ لگانے پر بحث کا جہاں تک سوال ہے تو ہم اس شخص کے بارے میں گفتگو کر چکے ہیں جو اپنے غلام میں اپنے حصہ کے ساتھ تدبیر کا معاملہ کرے اور اس کا شریک تدبیر پر آمادہ نہ ہو۔ یہاں اُس کو منتقل کرنا بہتر ہے۔ لیکن اگر وہ غلام کا پورا مالک ہے اور صرف ایک حصہ میں تدبیر کا معاہدہ کر رہا ہے تو امام مالک کے نزدیک آزادی میں حصہ کرنے والے مسئلہ پر قیاس کرتے پورے حصہ کے مدبر ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔

پانچویں جنس

اس باب میں قرض کے ذریعہ تدبیر کو باطل کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک قرض تدبیر کو باطل کر دے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرض تدبیر کو باطل نہیں کرے گا اور مدبر قرض کے لیے کمائی کرے گا خواہ قرض پوری قیمت کا احاطہ کرے یا بعض حصہ کا احاطہ کرے۔

اسی باب میں علما کا یہ اختلاف بھی ہے کہ کوئی عیسائی اپنے عیسائی غلام کو مدبر بنائے اور آقا کی موت سے پہلے غلام اسلام قبول کرے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام شافعی کے نزدیک جس گھڑی اس نے اسلام قبول کیا ہے اسی وقت اُسے فروخت کر دیا جائے گا اور تدبیر باطل ہو جائے گی۔ امام مالک کے نزدیک آقا غلام کے درمیان دوری کرادی جائے گی اور عیسائی آقا کو ہر ماہ معین رقم کی ادائیگی کی جائے گی اور اسے فروخت نہیں کیا جائے گا تا آنکہ آقا کا معاملہ واضح ہو جائے۔ اگر وہ مر گیا تو مدبر آزاد ہوگا بشرطیکہ اس پر اتنا قرض نہ ہو جو اس کے مال کا احاطہ کرے۔ فقہا کوفہ کی رائے ہے کہ عیسائی کا مدبر مسلمان ہو جائے تو اس کی قیمت لگائی جائے گی اور غلام کمائی کر کے اس کی قیمت ادا کر دے گا۔ امام مالک کے نزدیک حالت تندرستی کے مدبر کو حالت مرض کے مدبر پر مقدم رکھا جائے گا جبکہ ایک تہائی ترکہ کم پڑ رہا ہو۔

کتاب اُمّ الولد

اس باب کے اصولی مسائل پر گفتگو ان موضوعات میں محدود ہے کہ

امُّ الولد کو فروخت کیا جائے گا یا نہیں؟

اگر وہ فروخت نہیں کی جاسکتی تو کب وہ ام ولد ہوگی؟

کس بنیاد پر وہ امُّ ولد ہوگی؟

آقا کے لیے اس میں احکام کیا ہیں؟

وہ کب آزاد ہوگی؟

پہلا مسئلہ:

اس میں سلف وخلف کے تمام علما نے اختلاف کیا ہے حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ آپ نے فیصلہ دیا تھا کہ امُّ الولد بیچی نہیں جائے گی اور آقا کی وفات کے بعد اس کے راس المال سے وہ آزاد ہوگی۔ حضرت عثمانؓ سے اسی طرح کا قول مروی ہے۔ اکثر تابعین اور جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن زبیرؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ امُّ الولد کی فروخت کو جائز قرار دیتے تھے۔ فقہا ظاہر یہ کا بھی یہی مسلک تھا۔ حضرت جابرؓ اور حضرت ابوسعیدؓ فرماتے ہیں کہ "ہم امُّ الولد فروخت کرتے تھے اور نبی ﷺ اس میں کوئی حرج محسوس نہ کرتے تھے"۔ انہوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ "ہم رسول ﷺ کے زمانہ میں اور حضرت ابوبکرؓ کے دور میں خلافت عمرؓ کے آغاز میں امُّ الولد کو فروخت کر دیا کرتے تھے پھر عمرؓ نے ہمیں اُن کی فروخت سے منع کر دیا"

اہل ظاہر نے اس مسئلہ میں جو دلیل دی ہے اسے استصحاب سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: چونکہ ولادت سے پہلے اس کے غلام ہونے پر اجماع ہے، اس لیے ولادت کے بعد بھی وہی صورت باقی رہنی چاہئے تا آنکہ دلیل سے کچھ اور ثابت ہو۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اس طرز استدلال کی قوت واضح ہے اور قیاس کے معترف فقہا کے ہاں یہ صحیح نہیں ہے۔ قیاس کے منکرین کی رائے میں یہ دلیل بن سکتا ہے۔ جمہور بسا اوقات یہی طرز استدلال اختیار کرتے ہیں اور وہ اسے دعویٰ کے ذریعہ دعویٰ کا مقابلہ کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: کیا تمہیں علم نہیں کہ حالت حمل میں اُم الولد کو فروخت کرنے کی ممانعت پر اجماع ہو چکا ہے۔ جب یہ صورت ہے تو وضع حمل کے بعد اس اجماعی حکم کو ساتھ لگائے رکھنا واجب ہے مگر متاخر ظاہری علما نے اس اصول میں اختلاف پیدا کر دیا۔ وہ حالت حمل میں اُمّ الولد کو فروخت کرنے کی ممانعت کو تسلیم نہیں کرتے۔

جمہور نے اس باب میں اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے اپنی باندی ماریہ کے بارے میں جب انہوں نے ابراہیم کو پیدا کیا، فرمایا:

أَعْتَقَهَا وَلَدُهَا

(اُن کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا۔)

اسی میں حدیث ابن عباسؓ بھی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

أَيُّما امْرَأَةٍ وَلَدَتْ مِن سَيِّدِ هَا فَإِنَّهاحُرَّةٌ إِذَامَاتَ

(جس عورت نے بھی اپنے آقا سے بچہ پیدا کیا وہ آقا کی موت کے بعد آزاد ہے۔)

یہ دونوں حدیثیں علما حدیث کے نزدیک ثابت نہیں ہیں۔ ابوعمر بن عبدالبرّ نے یہ بات کہی ہے۔ وہ خود اسی طبقہ میں شامل تھے۔

فقہا نے معنوی استدلال بھی کیا ہے کہ اُم ولد کی حرمت محض اولاد کے تعلق اور ماں کا حصہ ہونے کی وجہ سے ہے فقہا نے یہ علّت حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے کہ جب آپ نے انہیں فروخت کرنے پر پابندی لگائی تو فرمایا کہ: ہمارے گوشت اُن کے گوشت میں اور ہمارے خون ان کے خون میں گھل مل گئے ہیں۔

دوسرا مسئلہ:

وہ عورت امِّ ولد کب ہوگی؟ علما کا اتفاق ہے کہ حاملہ ہونے سے پہلے اگر اس کی ملکیت میں آ گئی ہے تو وہ ام ولد ہوگی۔ اور اگر ملکیت میں آتے وقت مرد سے عورت کا حمل قرار پا چکا تھا یا وہ بچہ پیدا کر چکی تھی تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک وہ عورت اس صورت میں امِّ ولد نہ ہوگی جبکہ مرد کی ملکیت میں آنے سے پہلے اس نے بچہ دیا ہو یعنی مرد حالات کے بعد اس کا اور اس کے بچہ کا مالک ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ عورت امِّ ولد سمجھی جائے گی۔

حالت حمل میں اگر عورت ملکیت میں آئی ہے تو امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ وہ تمام حالات میں امِّ ولد ہو کیوں کہ اخلاق سے یہ فروتر ہے کہ آدمی اپنی اولاد کی ماں کو فروخت کرے اور رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

بُعِثْتُ لِأُ تَمِمّ مَكَارِمَ الأَخْلَاقَ

(میری بعثت اس لیے ہوئی ہے کہ مکارم اخلاق کی تکمیل کروں۔)

تیسرا مسئلہ:

کس چیز سے وہ اُمّ ولد قرار پائے گی؟ امام مالک کے مطابق ہر وہ چیز جو اس کے بطن سے تولد ہو اور جسے ولادت سے جانا جاتا ہو خواہ بوٹی ہو یا لوتھڑا ہو اُسے ام ولد بنا دے گی۔ امام شافعی کے نزدیک اُس چیز کا موثر ہونا ضروری ہے جیسے تخلیق اور منصوبہ بندی کا اظہار ہو۔

اختلاف کا سبب ولادت یا مولود کے الفاظ کا انطباق ہے۔

چوتھا مسئلہ:

اس میں غلامی کے احکام کیا ہیں: علما کا اتفاق ہے کہ شہادت، حدود، دیت اور زخم کاری کے تاوان میں وہ لونڈی کی طرح ہے۔

جمہور فقہا جو اُمّ ولد کی فروخت کو ممنوع قرار دیتے ہیں یہاں کوئی ایسا عارضی سبب تصور نہیں کرتے جو اس کی فروخت کو واجب کر دے سوائے حضرت عمر بن الخطابؓ کی اس روایت کے کہ جب امّ ولد زنا کرے تو وہ غلام بنا لی جائے گی۔

امام مالک اور امام شافعی کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آقا کو کیا یہ حق حاصل ہے کہ وہ زندگی بھر اس سے خدمت لے اور اس کا استعمال کرے؟ امام مالک کے نزدیک آقا کو یہ حق حاصل نہیں ہے، اسے فقط ہم بستری کا حق حاصل ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ تمام حقوق آقا کو حاصل ہیں۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ جب ام ولد کو فروخت کرنے کی ملکیت اسے حاصل نہیں ہے تو اس سے مزدوری کروانے کا حق بھی اسے حاصل نہیں ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کے بیٹے دوسروں کے ہاں اس سے مزدوری کروا سکتے ہیں کیوں کہ امام مالک کے نزدیک اُن کی حرمت کم زور تر ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ اُمّ ولد سے ہم بستری جائز ہے۔

سبب اختلاف ام ولد سے دو چیزوں میں کام لینے کا مسئلہ ہے ایک ہم بستری اور دوسری اس کی فروخت ان دونوں میں جو قوی تر مشابہت رکھتی ہے اس کو ترجیح دینا واجب ہے۔

پانچواں مسئلہ:

اُمّ ولد کب آزاد ہوگی؟ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آقا کی موت کے بعد وہ وقت آجاتا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے ایک تہائی ترکہ میں اسے آزاد کرنے کی بات کہی ہو۔ جو لوگ مدبر کو ایک تہائی ترکہ سے آزاد کرنے کے قائل ہیں انہوں نے اسی پر ام الولد کو بھی قیاس کیا ہے مگر یہ ضعیف ہے۔

کتاب الجنایات

وہ جرائم جن کی شرعی حدود متعین ہیں چار قسم کے ہیں:

جسم، جان وراعضا سے متعلق جرائم، اسے قتل وجرح (زخم کاری) کہا جاتا ہے

شرم گاہوں کے جرائم جو زنا اور بدکاری کے نام سے معروف ہیں

مال و دولت کے جرائم اگر جنگ میں ایسا شخص گرفتار ہو تو اس عمل کو حرابت کہیں گے جبکہ اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ اور اگر تاویل کے ساتھ ہے تو اسے سرکشی اور بغاوت کہتے ہیں اور مجرم مسابقت کے طور پر گرفتار ہوتا ہے جسے سرقہ (چوری) کہا جاتا ہے اور اس میں جو جرائم بلندی رتبہ اور قوت سلطانی کے ذریعہ انجام پاتے ہیں وہ غصب کی فہرست میں آتے ہیں۔

عزت وآبرو کے جرائم، اسے قذف (بہتان تراشی) کہا جاتا ہے

شریعت کے حرام کردہ ماکولات ومشروبات کو مباح کرنے کے جرائم، اس قبیل کے جرائم میں صرف شراب نوشی میں حد مقرر ہے، اس حد پر فقہا کا اتفاق ہے کیوں کہ صاحب شرع ﷺ نے اسے نافذ کیا تھا۔

ہم پہلے خون کی حدود پر گفتگو کریں گے۔

جان کی بربادی اور جراحت کاری میں واجب یا تو قصاص ہے یا مالی معاوضہ جسے دیت کہا جاتا ہے۔ اس کتاب کے مباحث اولین مرحلہ میں دو اقسام میں منقسم ہیں: قصاص پر بحث اور دیت پر بحث

قصاص پر بحث بھی یا تو جان کے قصاص پر ہوگی یا جراحت کے قصاص پر۔ دیت پر بحث بھی یا تو جان کی دیت پر ہوگی یا اعضا وجوارح کو کاٹنے اور جراحت (زخم) کی دیت پر ہوگی۔

یہ کتاب اولین مرحلہ میں دو کتابوں میں منقسم ہے ایک کا نام ہے کتاب القصاص اور دوسری کتاب الدیات

کتابُ القصاص

یہ کتاب دو قسموں میں منقسم ہے:

۱۔ جان کی قصاص

۲۔ جوارح کی قصاص

ابتدا ہم جان کے قصاص سے کرتے ہیں۔

جان لینے کی قصاص

یہ بحث بھی دو حصوں میں منقسم ہے:۱۔ قصاص کو واجب کرنے والی چیزیں ۔۲۔ واجبات یعنی قصاص اور بدل ہونے کی صورت میں اس کی متبادل چیزیں۔

آغاز ہم موجب (واجب کرنے والی چیزوں) سے کرتے ہیں۔موجب پر بحث کا تعلق قاتل اور مقتول کی صفت سے ہے جس کی وجہ سے قصاص واجب ہوتا ہے۔یعنی ہر قسم کے قتل میں، ہر قاتل پر اور ہر نوع کے مقتول کے معاملہ میں قصاص واجب ہو، یہ ضروری نہیں ہے۔اس کے لیے متعین قاتل، متعین قتل اور متعین مقتول کی ضرورت ہے کیوں کہ اس باب میں اصل مطلوب عدل ہے،ہم پہلے قاتل پر اس کے بعد بالترتیب قتل اور مقتول پر گفتگو کریں گے۔

قاتل

فقہا کا اتفاق ہے کہ جس قاتل سے قصاص لیا جائے گا اس کے لیے شرط ہے کہ وہ عاقل ہو، بالغ ہو،قتل کے لیے آزاد ہو، براہ راست مجرم ہو،کوئی دوسرا اس میں شریک نہ ہو۔مجبور قاتل کے بارے میں اور جبر کرنے والے کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک ،امام شافعی، امام ثوری، امام احمد،امام ابوثور اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ قتل کی ذِمّہ داری قتل کرنے والے پر ہے نہ کہ حکم دینے والے پر، البتہ حکم دینے والے کو سزا ملے گی۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ دونوں قتل کئے جائیں گے۔یہ اس صورت میں سے جبکہ کوئی زبردستی نہ ہو اور آمر کو مامور پر کوئی اقتدار حاصل نہ ہو۔لیکن اگر براہ راست قتل کرنے والے پر آمر کو اقتدار حاصل ہو تو علما نے تین اقوال کے مطابق اس میں اختلاف کیا ہے:

ایک گروہ کی رائے ہے کہ حکم دینے والا قتل کیا جائے گا اور مامور (جس کو حکم دیا گیا ہے) کو سزا ملے گی یہ امام داؤد اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ دونوں قتل کئے جائیں گے۔یہ امام مالک کا خیال ہے

تیسرے گروہ کی رائے کہ مامور قتل ہوگا حکم دینے والا نہیں۔یہ امام شافعی کا دوسرا قول ہے۔

جن فقہا نے مامور پر حد جاری نہیں کی انہوں نے شریعت کے بہت سے واجبات کو ساقط کرنے میں جبر کی اثر اندازی کا اعتبار کیا ہے کیوں کہ مجبور شخص گویا بے اختیار ہے۔اور جن فقہا نے قتل کی ذِمّہ داری اس پر ڈالی ہے، انہوں نے اس پر اختیار و ارادہ کو غالب مانا ہے کیوں کہ مجبور شخص مختار صاحب ارادہ جیسا بھی معلوم ہوتا ہے اور مغلوب و مقہور جیسا بھی لگتا ہے جیسے کوئی بلندی سے گرا دیا جائے یا جیسے کسی شخص کو آندھی ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ پھینک دے۔جن فقہا نے دونوں کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے انہوں نے جبر و اکراہ کو کوئی جرم قاتل کے حق میں نہیں بتایا ہے نہ آمر کے حق میں براہ راست جرم نہ کرنے کو معذوری تسلیم کیا ہے۔جن فقہا نے صرف حکم دینے والے کو ذِمّہ دار ٹھہرایا ہے انہوں نے مامور کو اس آلہ سے مشابہ قرار دیا ہے جس پر لفظ قاتل کا اطلاق نہیں ہوتا اور جن فقہا نے قتل کرنے والے کے سوا پر حد نافذ کی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر لفظ قاتل کا اطلاق استعارہ ہی کو ذریعہ ہوتا ہے۔

مالکیہ نے قتل پر مجبور کردہ شخص کو قاتل کے برابر ماننے میں دلیل یہ دی ہے کہ علما کا اجماع ہے کہ اگر کوئی بھوک سے مرنے لگے تو

اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کس انسان کو مار کر کھا جائے۔

قتل عمد (جان بوجھ کر قتل کرنا) میں شریک شخص کا معاملہ یہ ہے کہ قتل کبھی جان بوجھ کر ہوتا ہے اور کبھی غلطی سے ہوتا ہے۔ قاتل کبھی مکلف ہوتا ہے اور کبھی مکلف نہیں ہوتا۔ فرد واحد کے ذریعہ قتل جماعت کے باب میں ہم قتل عمد کے موضوع کے تحت گفتگو کریں گے۔

قتل میں اگر کوئی شریک ہے خواہ جان بوجھ کر خواہ غلطی سے، مکلف ہے یا غیر مکلف جیسے شعوری قاتل ہو، بچہ یا مجنوں ہو، آزاد ہو یا غلام ہو، اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ قتل عمد کے مجرم پر قصاص واجب ہے اور قتل خطا کے مجرم اور بچے پر نصف دیت (خوں بہا) ہے۔ امام مالک اسے باپ کی طرف کے رشتہ داروں پر واجب قرار دیتے ہیں اور امام شافعی اس کے مال میں واجب سمجھتے ہیں جیسا کہ آگے آئے گا۔ دونوں فقہا کہتے ہیں کہ آزاد اور غلام مل کر ایک غلام کو جان بوجھ کر قتل کر دیں تو غلام بدلے میں قتل کیا جائے گا اور آزاد پر نصف قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی یہی حال مسلمان اور ذمی کے قتل کے بارے میں ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ شخص جس پر قصاص واجب ہے اگر اس شخص کا شریک ہے جس پر قصاص واجب نہیں ہے تو ان میں سے کسی پر قصاص واجب نہ ہوگی بلکہ دونوں دیت (خوں بہا) ادا کریں گے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ مشتبہ معاملہ ہے کیوں کہ قتل کے حصے نہیں ہوتے۔ اس کا خدشہ ہے کہ جس شخص پر قصاص نہیں ہے اس کے فعل سے نفس کا ضیاع ہو جائے جس طرح یہ امکان اُس شخص کے بارے میں ہے جس پر قصاص واجب ہے جبکہ نبی ﷺ کا فرمان ہے:

إِدْرَءُ والالحدُودَ بِالشُّبُهَاتِ

(شبہ کی بنا پر حدود کو ٹال دو۔)

جب خون واجب نہیں ہے تو اس کا بدل یعنی دیت واجب ہوگی۔

فریق دوم کی دلیل وہ مفاد و مصلحت ہے جس کا تقاضا ہے کہ خون کے مجرموں سے سختی کی جائے گویا ان میں سے ہر ایک نے قتل کیا ہے اور اس کا حکم نافذ ہو رہا ہے۔ اس قیاس میں کمزوری ہے۔

قصاص کو واجب کرنے والی صفت کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ یہ قتل عمد ہے کیوں کہ علما کا اجماع ہے کہ قتل کی دو قسمیں ہیں: قتل عمد (جان بوجھ کر قتل کرنا) اور قتل خطا (غلطی سے قتل کرنا) کیا ان دونوں کے درمیان کوئی شکل ہے؟ اس میں اختلاف ہے، اسی کو شبہ العمد (جان بوجھ کر قتل کے مشابہ) کہتے ہیں۔ جمہور فقہا اس کے قائل ہیں۔ البتہ امام مالک سے اس کی ممانعت مشہور ہے سوائے اس صورت کے کہ بیٹا باپ کو قتل کرے۔ ایک قول کے مطابق ان سے ایک دوسری روایت بھی نکلتی ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوموسی اشعریؓ اور حضرت مغیرہؓ اس کے قائل ہیں اور صحابہ کرام میں ان کا کوئی مخالف نہیں ہے۔

شبہ عمد کے قائل حضرات نے اس میں اور عمد میں تفریق کی ہے۔ اور ان مباحث کا تعلق عام طور سے اُن آلات سے ہے جن سے قتل کیا جاتا ہے اور اُن حالات سے ہے جن کی بنا پر پٹائی ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ لوہے کے سوا جو ہتھیار ہیں جیسے لاٹھی آگ وغیرہ ان سے حملہ کرنا شبہ عمد ہے۔امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ شبہ عمد سے مراد وہ اقدام ہے جس سے عام طور پر قتل نہیں ہوتا۔امام شافعی کے نزدیک شبہ عمد وہ اقدام ہے جو مار پیٹ میں شعوری اور قتل میں بھول چوک کا اقدام شمار ہو۔یعنی وہ مار پیٹ کا اقدام ہو، اس سے قتل مقصود نہ ہو مگر اس کا نتیجہ قتل کی شکل میں نکلے۔خطا سے مراد وہ اقدام ہے جو دونوں میں بھول چوک شمار ہو اور عمد سے مراد وہ اقدام ہے جو دونوں میں شعوری سمجھا جائے، یہ ایک اچھی رائے ہے۔

شبہ عمد کی نفی کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ خطا اور عمد کے درمیان کوئی بیچ کی چیز نہیں ہوتی یعنی یا تو وہ قتل کا ارادہ کرے گا یا نہیں کرے گا۔اور درمیانی اقدام کی تائید کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ نیتوں کا حال صرف اللہ کو معلوم ہے۔حکم تو ظاہر پر لگتا ہے۔جو شخص کسی کی پٹائی ایسے آلہ سے کرے جس سے عام طور پر قتل کیا جاتا ہے تو اس کا حکم بغیر کسی اختلاف کے اقدام قتل کا لگے گا اور جس شخص نے کسی آدمی کو ایسے آلہ سے مارا جس سے عام طور پر قتل نہیں ہوتا، اس کا حکم قتل عمد اور قتل خطا کے درمیان ہے۔یہ معاملہ ہمارے اپنے ہاں ہے اس کا خدا کے ہاں نفس امر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔اسے عمد کے مشابہ اس لیے قرار دیا ہے اس نے مارنے کا ارادہ کیا ہے اور خطا کے مشابہ اس لیے ہے کہ اس نے ایسے آلہ سے مارا ہے جس سے قتل نہیں کیا جاتا۔حدیث مرفوع کے الفاظ ہیں:

أَلاَ إِنَّ قَتْلَ الخَطَأِ شِبْهُ العَمْدِ مَا كَانَ بِالسَّوطِ وَالعَصَا وَالحَجَرِ دِيَتُهُ مُغَلَّظَةٌ" مِائَةٌ مِنَ الإِبِلِ مِنْهَا أَرْبَعُونَ فِي بُطُونِهَا أَوْلاَدُهَا

(قتل خطا، قتل عمد کے مشابہ ہے جبکہ کوڑا لاٹھی اور پتھر استعمال کیا جائے۔اس کا خوں بہا سو اونٹ ہیں جن میں چالیس کے پیٹ میں بچے ہوں۔)

علما حدیث کے نزدیک اس میں اضطراب ہے۔یہ سند کی رو سے ثابت نہیں ہے جیسا کہ ابوعمر بن عبدالبرؒ نے لکھا ہے۔حالانکہ امام ابوداؤد وغیرہ نے اس کی تخریج کی ہے۔

اس قسم کے قتل میں ان فقہا کے نزدیک جو اسے ثابت نہیں مانتے، قصاص واجب ہے۔اور جو اسے ثابت مانتے ہیں اُن کے نزدیک دیت واجب ہے۔

مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پٹائی غصہ اور انتقام کے طور پر ہوتی ہے اور اس میں قصاص واجب ہے۔البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جو کھیل کے طور پر یا تادیب کی غرض سے (جس کی تادیت اُس کے لیے جائز ہو) عمداً ایسا کرے۔

قصاص کو واجب کرنے والی شرط یہ ہے کہ وہ قاتل کے خون کے ہم پلہ ہو۔لوگوں میں اختلاف کی بنیاد اسلام و کفر، آزادی و غلامی ، مذکر و مونث اور واحد جمع کا ہونا ہے۔علما کا اتفاق ہے کہ اگر مقتول ان چاروں چیزوں میں قاتل کے ہم پلہ ہے تو قصاص واجب ہے اور اگر یہ چاروں صفات ہم پلہ نہ ہوں تو علما مختلف الرائے ہیں۔

آزاد کسی غلام کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو علما نے اختلاف کیا ہے۔امام مالک، امام شافعی، امام لیث، امام احمد اور امام ابوثور کی رائے ہے کہ غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا۔امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ آزاد غلام کے بدلے میں

قتل ہوگا سوائے اپنے غلام کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ آزاد غلام کے بدلے میں قتل ہوگا سوائے اپنے غلام کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ آزادغلام کے بدلے میں قتل ہوگا خواہ غلام قاتل کا ہو یا کسی اور کا۔ امام نخعی کی یہی رائے ہے۔

جو فقہا نے غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل نہ کرنے کی وکالت کی ہے انہوں نے آیت قرآنی سے دلیل خطاب کی روشنی میں استدلال کیا ہے:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ (البقرہ:۱۷۸)

(تمہارے لیے قتل کے مقدموں میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے آزاد کے بدلے وہی آزاد اور غلام کے بدلے وہی غلام قتل کیا جائے گا۔)

اور جن فقہا نے غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل کرنے سے اتفاق کیا ہے اُن کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے:

الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُم وَيَسْعىٰ بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُم وَهُم يَدٌ عَلىٰ مَن سِوَاهُم

(تمام مسلمانوں کا خون برابر ہے۔ اُن کا کم ترین شخص بھی اپنی پناہ میں لے سکتا ہے اور وہ دوسروں کے مقابلے میں متحد ہیں۔)

اختلاف کا سبب دلیل خطاب سے عموم کا تصادم ہے۔ جن فقہا نے تفریق کی ہے اُن کی رائے کمزور ہے۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلام آزاد کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اعلیٰ کے بدلے میں ادنیٰ قتل کیا جائے گا۔ غلام کے بدلے میں آزاد کو قتل کرنے کی حمایت اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حسن نے سمرہؓ سے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ قَتَل عَبْدَهُ قَتلنَاهُ بِهٖ

(جس نے اپنے غلام کو قتل کیا ہم نے اس کے بدلے میں اسے قتل کیا۔)

معنوی اعتبار سے ان کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کی طرح غلام کا قتل بھی حرام ہے اس لیے اس کا قصاص بھی آزاد کے قصاص جیسا ہونا چاہئے۔

کافر ذمی کے بدلے میں مسلمان کے قتل کے بارے میں علما کے تین مختلف اقوال ہیں:

۱۔ مومن کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس کے قائل امام شافعی، امام ثوری، امام احمد، امام داؤد اور متعدد لوگ ہیں۔

۲۔ مومن قتل کیا جائے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ ان کے اصحاب اور امام ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے۔

۳۔ امام مالک اور امام لیث کی رائے ہے کہ مسلمان قتل نہیں کیا جائے گا الّا یہ کہ وہ کافر ذمی کو بطور غیلہ قتل کر دے۔ غلیہ کا مطلب ہے کہ وہ کافر کو پہلو کے بل لٹا کر اسے ذبح کر دے، خاص طور سے اس کے مال کے لیے۔

فریق اوّل کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے کہ ان سے قیس بن عبادہ اور اشتر نے سوال کیا کہ کیا اُن کو اللہ کے رسول ﷺ نے کوئی ایسی وصیت کی ہے جو دوسروں کو نہ کی ہو؟ آپ نے فرمایا: نہیں سوائے میری اس کتاب کے۔ پھر آپ نے اپنی تلوار کی نیام سے ایک تحریر نکالی جس میں درج تھا:

الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاءُ هُم وَيَسْعىٰ بِذِمَّتِهِم أَدْنَاهُمْ وَهُم يَدٌ عَلىٰ مَن سِوَاهُم أَلا لَايُقْتَلُ مُؤمِنٌ

بِكَافِرٍ وَلَا ذُوعَهْدٍ فِي عَهْدِهِ مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا أَو آوىٰ مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعنةُ اللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ.

(سارے مسلمانوں کا خون برابر ہے۔ان کا ادنیٰ شخص اپنی پناہ میں لے سکتا ہے اور وہ دوسرے کے مقابلے میں متحد ہیں۔سن لو کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ کوئی معاہد عہد کے ہوتے ہوئے قتل کیا جائے گا جس نے کوئی جرم کیا یا مجرم کو پناہ دی اس پر اللہ کی فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہے۔)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد کی ہے۔عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَا يُقْتَلُ مُؤمِنٌ بِكَافِرٍ

(کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔)

انھوں نے علما کے اجماع سے بھی استدلال کیا ہے کہ کوئی مسلمان دارالحرب کے اس قاتل کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے گا، جسے امان دی گئی ہو۔

اصحاب ابوحنیفہ نے متعدد احادیث کا سہارا لیا ہے۔ایک حدیث کی روایت ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن نے عبدالرحمٰن السلمانی سے کی ہے: وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اہلِ قبیلہ کے ایک شخص کو ذمی کے قتل میں سزا دی اور فرمایا: أنا احقُّ من وفیّٰ بعہدہ.
(میں اس شخص کا زیادہ مستحق ہوں جس نے اپنا عہد پورا کیا۔)

یہ حدیث لوگوں نے حضرت عمرؓ سے بھی بیان کی ہے۔فقہا کہتے ہیں کہ درج بالا حدیث نبوی لَا يُقْتَلُ مُؤمِنٌ بِكَافِرٍ (کوئی مسلمان کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا) کے عموم کی تخصیص کر دی ہے یعنی اُس حدیث میں کافر سے مراد معاہد کافر نہیں بلکہ دارالحرب کا کافر ہے۔علمائے حدیث نے عبدالرحمٰن السلمانی کی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور حضرت عمر کی روایت کو بھی ضعیف مانا ہے۔

قیاس کی رو سے فقہا نے مسلمانوں کے اس اجماع کو دلیل بنایا ہے کہ مسلمان اگر ذمی کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔وہ کہتے ہیں کہ جب ذمی کا مال مسلمان کے مال کی طرح حرام ہے تو اس کا خون بھی مسلمان کے خون کے طرح حرام ہونا چاہئے۔اختلاف کا سبب آثار اور قیاس میں تصادم ہے۔

فرد واحد کے مقابلہ میں جماعت کا قتل بھی اختلافی مسئلہ ہے۔عام فقہا کی رائے ہے کہ فرد واحد کے بدلے میں جماعت کا قتل ہوگا، اس کی حمایت امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، امام ثوری اور امام ابوثور وغیرہ نے کی ہے خواہ جماعت کثیر افراد پر مشتمل ہو یا قلیل افراد پر۔حضرت عمرؓ کا موقف یہی تھا۔یہاں تک کہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "اگر تمام اہل صنعاء نے اس قتل میں مدد کی ہوتی تو میں ان سب کو قتل کرا دیتا۔

امام داؤد اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ جماعت فرد واحد کے بدلے میں قتل نہیں ہوگی۔یہ حضرت ابن زبیرؓ کا بھی قول ہے۔یہی موقف امام زہری کا ہے۔حضرت جابرؓ سے بھی یہی مروی ہے۔اس گروہ کے نزدیک اسی طرح ایک ہاتھ کے بدلے میں کئی ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے یعنی جبکہ ایک ہاتھ کاٹنے میں دو یا زائد افراد شریک ہوں۔

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ایک ہاتھ کے بدلے میں کئی ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ احناف نے جان اور اطراف واعضاء میں فرق کیا ہے۔ اُن کے مطابق جان کے بدلے جانیں لی جائیں گی اور طرف (کنارہ) کے بدلے میں ایک ہی کنارہ قطع کیا جائے گا۔ یہ بحث اعضاء وجوارح کے قصاص میں آ جائے گی۔

فرد واحد کے مقابلہ میں جماعت کے قتل کی حمایت کرنے والوں کی دلیل مصلحت اور مفاد ہے کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ قصاص کا حکم اسی لیے ہے کہ قتل جیسی واردت نہ ہو جیسا کہ اللہ نے خود ارشاد فرمایا ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (البقرہ: ۱۷۹)

(عقل وخرد رکھنے والو، تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔)

جب صورت حال یہ ہے کہ فرد واحد کے بدلے میں اگر جماعت کو قتل نہ کیا گیا تو لوگ فرد واحد کو قتل کرنے کے لیے گروپ بنا کر قتل عام کا سلسلہ شروع کر دیں گے۔ البتہ کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ یہ صورت اُس وقت لازم آئے گی جبکہ جماعت میں سے کسی کو قتل نہ کیا جائے۔ اگر کسی ایک کو قتل کر دیا جائے یعنی براہ راست قتل کرنے والے سے جو عام طور پر جانوں کی بربادی کا سبب بنتا ہے، قصاص لے لیا جائے تو اس سے حد کے باطل ہونے کا الزام نہ آئے گا اور انسانی جانوں کے خاتمہ کا وہ سبب نہ بن سکے گا۔

فرد واحد کے بدلے میں فرد واحد کے قتل کی حمایت کرنے والوں کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ (المائدہ: ۴۵)

(ہم نے اُن پر یہ لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ۔)

عورت کے بدلے میں مرد کو قتل کے بارے میں ابن المنذر وغیرہ جو اختلاف کا تذکرہ کرتے ہیں، یہ بتاتے ہیں کہ اس پر اجماع ہے البتہ صحابہ کرام میں حضرت علیؓ سے اختلاف منقول ہے۔ عثمان البتی سے مروی ہے کہ جب عورت کے بدلے میں مرد کو قتل کیا جائے تو عورت کے اولیا پر نصف دیت کی ادائیگی بھی واجب ہے۔ قاضی ابو الولید الباجی نے المنتقیٰ میں حضرت حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ عورت کے بدلے میں مرد کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ الخطابی نے معالم السنن میں اسے نقل کیا ہے۔ یہ شاذ قول ہے مگر دلیل قوی ہے کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے:

وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ (البقرہ: ۱۷۸)

(اور عورت کے بدلے میں عورت کو قتل کیا جائے۔)

گرچہ اس آیت میں دلیل خطاب آیت قرآنی وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ (المائدہ: ۴۵) کے عموم سے متصادم ہے مگر ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ یہ خطاب دوسری شریعت میں تھا اور یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے یعنی یہ کہ ماقبل اسلام کی شریعت ہمارے لیے شریعت کا درجہ رکھتی ہے یا نہیں؟ عورت کے بدلے میں مرد کے قتل میں مفاد عامہ کی رعایت بھی پیش نظر ہے۔

باپ بیٹے کے باہمی قتل کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بیٹے کے بدلے میں باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا اِلّا یہ کہ وہ اسے پہلو کے بل لٹا کر ذبح کر دے۔ اگر اس نے تلوار یا لاٹھی سے گرا کر قتل کیا ہے تو باپ قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہی حال امام مالک کے نزدیک دادا اور پوتے کا ہے۔

امام بوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری کی رائے ہے کہ باپ سے اس کے بیٹے کے بدلے میں قصاص میں نہیں لیا جائے گا نہ دادا سے اس کے پوتے کے بدلے میں قصاص لیا جائے گا خواہ قتل عمد کی کوئی بھی صورت اختیار کی گئی ہو۔ جمہور علما کا یہی مسلک ہے۔ اُن کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَا تُقَامُ الحدُودُ فِي الْمَسَاجِدِ وَلَا يُقَادُ بِالْوَلَدِ الْوَالِدُ

(مسجدوں میں حدود نافذ نہ کی جائیں اور بیٹے کے بدلے میں باپ سے قصاص نہ لیا جائے۔)

امام مالک کی دلیل مسلمانوں میں قصاص کا عام ہونا ہے۔

سبب اختلاف وہ روایت ہے جو یحییٰ بن سعید سے بواسطہ عمرو بن شعیب مروی ہے کہ بنو مدلج کے ایک آدمی نے جسے قتادہ کہا جاتا تھا۔ اپنے بیٹے کو تلوار ماری اور اس کی پنڈلی کٹ گئی۔ ہم اس کا زخم دیکھ رہے تھے۔ پھر وہ مر گیا۔ چنانچہ سراقہ بن جعشمؓ حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس آئے اور ان سے سارا ماجرا بیان کیا۔ حضرت عمرؓ نے اُن سے کہا: قدید کے چشمہ پر ایک سو بیس اونٹوں کو گن رکھو میں ابھی آتا ہوں۔ جب حضرت عمرؓ وہاں تشریف لائے تو ان میں سے تیس چار سالہ، تیس پانچویں سال میں داخل اونٹ اور چالیس حاملہ اونٹنیاں چھانٹ لیں اور پوچھا مقتول کا بھائی کہاں ہے؟ اس نے آگے بڑھ کر کہا، میں یہاں ہوں۔ آپ نے فرمایا: تم ان اونٹوں کو لے جاؤ کیوں کہ اللہ کے رسول نے فرمایا ہے:

لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْئٌ

(قاتل کے لیے کچھ نہیں ہے۔)

امام مالک نے اس حدیث کو محض عمد پر محمول نہیں کیا بلکہ اس سے باپ بیٹے کے درمیان قتل کے معاملہ میں شبہ عمد، کا مفہوم نکالا جمہور فقہا نے اس حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا یعنی یہ قتل عمد کا بیان ہے کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو تلوار ماری اور وہ مر گیا تو یہ قتل عمد کا ارتکاب ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ بیٹے کو ادب سکھانے کے لیے اس پر سختی کرے۔ اسے بیٹے سے جو محبت ہوتی ہے اس کے پیش نظر اس طرح کے قتل کو قتل عمد نہیں کہا جا سکتا۔ اسے متہم بھی قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس نے قتل غیلہ (پہلو کے بل لٹا کر ذبح کرنا) نہیں کیا ہے۔ اس فعل کے مرتکب کے بارے میں گمان کیا جائے گا کہ غلبہ ظن اور قوت تہمت کی بنا پر ارادہ قتل سمجھ میں آتا ہے کیوں کہ نیتوں کا حال صرف اللہ کو معلوم ہے۔ امام مالک جہاں اجنبی کو متہم قرار دیتے ہیں، باپ کو متہم نہیں سمجھتے کیوں کہ باپ بیٹے کے درمیان زبردست محبت موجود ہوتی ہے جمہور فقہا نے باپ پر حد نافذ نہیں کی ہے کہ اسے بیٹے پر پورا حق حاصل ہے۔ اہل ظاہر کا اصول تو یہی کہتا ہے کہ باپ سے قصاص لیا جائے۔

یہ گفتگو موجب قصاص پر تھی۔ اب واجب پر گفتگو ہوگی۔

واجب پر گفتگو

علما کا اتفاق ہے کہ خون کے ولی کو دو حقوق میں سے ایک حق حاصل ہے:

۱۔ قصاص

۲۔ معافی یا تو خوں بہا کے ساتھ یا بغیر خوں بہا کے

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ قصاص سے دیت کے ساتھ معافی کی طرف منتقلی خون کے ولی کا واجب حق ہے جس میں قصاص ادا کرنے والا کوئی اختیار نہیں رکھتا یا فریقین کی باہمی رضامندی سے ہی دیت ثابت ہوتی ہے اور اگر صاحب معاملہ دیت ادا کرنے پر تیار نہ ہو تو خون کے ولی کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ قصاص لے یا معاف کر دے؟

امام مالک کہتے ہیں کہ ولی کے لیے صرف یہ واجب ہے کہ قصاص لے یا بغیر دیت کے معاف کر دے الّا یہ کہ دیت کی ادائیگی پر قاتل آمادہ ہو۔ یہ امام ابن القاسم کا امام مالک سے مروی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور ایک گروہ کا مسلک بھی یہی ہے۔

امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور، امام داؤد اور اصحاب مالک کے اکثر مدنی فقہا کہتے ہیں کہ خون کے ولی کو اختیار ہے چاہے تو قصاص لے اور چاہے تو دیت وصول کرے خواہ قاتل راضی ہو یا نہ ہو۔ امام اشہب نے امام مالک سے یہی قول نقل کیا ہے مگر مشہور اُن کی پہلی روایت ہے۔

مشہور روایت میں امام مالک کی دلیل حدیث انس بن مالکؓ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

كِتَابُ اللهِ الْقِصَاصُ

(اللہ کے کا فیصلہ قصاص ہے۔)

دلیل خطاب کی رو سے معلوم ہوا کہ ولی کو صرف قصاص کا حق حاصل ہے۔

فریق دوم کی دلیل حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ:

مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَيْنَ أَنْ يَّأْخُذَ الدِّيَةَ وَبَيْنَ أَنْ يَّعْفُوَ

(جس کا کوئی آدمی قتل کر دیا جائے اسے دو میں سے ایک اختیار حاصل ہے یا وہ دیت وصول کر لے یا معاف کر دے۔)

یہ دونوں حدیثیں متفق علیہ ہیں مگر پہلی حدیث سے یہ استدلال کمزور ہے کہ ولی کو صرف قصاص کا حق حاصل ہے اور دوسری حدیث ولی کو اختیار حاصل ہونے میں نص ہے۔ دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے جبکہ دلیل خطاب کو ہٹا دیا جائے۔ اگر جمع و تطبیق واجب و ممکن ہے تو دوسری حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ جمہور جمع و تطبیق کو ممکن ہونے کی صورت میں واجب مانتے ہیں اور ترجیح سے افضل قرار دیتے ہیں۔

یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (النّساء: ٢٩)

(اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔)

جب مکلّف شخص کو جان کے فدیہ کی پیش کش کی گئی ہے تو اس پر فدیہ کی ادائیگی واجب ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ بھوک کا شکار ہونے کے بعد جب قیمت کے بدلے کھانا موجود ہے اور وہ اسے خرید سکتا ہے یعنی اس کی خریداری کا فیصلہ ہو سکتا ہے تو وہ کیسے اس کی جان کی خریداری کرے گا؟ اس روایت کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ مقتول کے چھوٹے بڑے ولی موجود ہیں تو وہ قتل کو موخر کریں تا آنکہ چھوٹے بڑے ہو جائیں اور انہیں اختیار حاصل ہو جائے خاص طور سے جبکہ چھوٹے بڑوں کو مجوب بنا دیں جیسے بیٹے بھائیوں کے ساتھ ہوں۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ قرطبہ میں میرے دادا کی زندگی میں یہ مسئلہ پیش آیا تھا تو اہل زمانہ نے مشہور روایت ہی کے مطابق

فتویٰ دیا تھا وہ یہ کہ کم سن انتظار نہیں کرے گا مگر انہوں نے خود انتظار کرنے کا فتویٰ دیا تھا۔ اُس دور کے لوگوں نے اُن پر شدید لعنت ملامت کی کیوں کہ ان میں تقلید کی شدت پائی جاتی تھی چنانچہ مجبور ہو کر انہوں نے ایسا قول نکالا جس سے اس مسلک کی تائید ہو سکے۔ لوگوں میں اس وقت یہی مسلک مروج تھا۔

اس باب گفتگو دو اقسام میں پھیلی ہوئی ہے: معافی اور قصاص

معافی پر گفتگو دو چیزوں میں ہے:

۱۔ معافی کا حق کسے حاصل ہے اور کسے حاصل نہیں ہے اور اس میں ارباب خون کی ترتیب کیا ہے؟

۲۔ کیا دیت کے ساتھ معاف کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ اس پر گفتگو ہم کر چکے ہیں۔

معافی کا حق کن لوگوں کو حاصل ہے؟ فی الجملہ یہ وہ لوگ ہیں جو خون کا معاملہ نمٹائیں گے اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک یہ وہ عصبہ کے رشتہ دار ہیں جو وارث بنتے ہیں۔ علما کا اجماع ہے کہ قتل عمد کا شکار مقتول اگر بالغ بیٹے چھوڑتا ہے اور ان میں سے کوئی معاف کرتا ہے تو قصاص باطل اور دیت واجب ہوگی۔

معافی یا قصاص کے معاملہ میں بیٹوں کے ساتھ بیٹیاں ہوں تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح بیوی یا شوہر اور بہنوں کا معاملہ بھی ہو تو مختلف فیہ ہے۔ امام مالک کے نزدیک قصاص اور اس کی ضد کے معاملہ مین بیٹوں اور بھائیوں کے ساتھ بیٹیوں اور بہنوں کو کچھ کہنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ مردوں کے ساتھ ان کا قول معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح بیوی اور شوہر کے معاملہ میں بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک قصاص کو ساقط کرنے، حصہ دیت کو لینے اور چھوڑ دینے میں ہر وارث کی بات معتبر ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ وارث غائب ہوں یا موجود، چھوٹے ہوں یا بڑے، سب برابر ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خون اور دیت دونوں یکساں ہے۔ فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ ولایت مردوں کے لیے ہے عورتوں کے لیے نہیں۔

علما نے قتل عمد کے شکار اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو مرنے سے پہلے اپنا خون معاف کر دے کہ یہ اولیا کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ اسی طرح غلطی سے قتل ہونے والا شخص اگر دیت معاف کر دے تو کیا یہ درست ہے؟

ایک گروہ کی رائے ہے کہ قتل عمد میں اگر مقتول اپنا خون معاف کر دے تو یہ درست ہے۔ یہ رائے امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی کی ہے۔ امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اس کی معافی لازمی نہیں ہے۔ اولیا کو معاف کرنے یا قصاص لینے کا اختیار باقی ہے۔ یہ امام ابوثور اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ عراق میں امام شافعی نے بھی یہی بات کہی تھی۔ اس گروہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ نے ولی کو تین باتوں کا اختیار دیا ہے: معافی، قصاص یا دیت کی ادائیگی۔ یہ سارے مقتولین میں عام ہے خواہ اس نے موت سے پہلے معاف کر دیا ہو یا معاف نہ کیا ہو۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ولی کو جو حق دیا گیا ہے وہ اصل میں مقتول کا حق ہے مگر اس کی نیابت اور قائم مقامی ولی کو سونپی گئی ہے گویا موت کے بعد جس شخص کو قائم مقام بنایا گیا ہے اس سے زیادہ حق دار خود مقتول ہے۔ اور اس پر علما کا اجماع ہے کہ آیت قرآنی

فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ (المائدۃ: ۴۵)

(پھر جو قصاص کا صدقہ کر دے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے۔)

میں صدقہ سے مراد یہ ہے کہ مقتول اپنے خون کو معاف کر دے۔ اختلاف اس میں ہے کہ فَھُوَ کَفَّارَۃٌ لَّہٗ میں ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ ایک قول کے مطابق مرجع قاتل ہے جو توبہ کر سکتا ہے اور دوسرے قول کے مطابق مقتول مرجع ہے جس کے گناہ اور غلطیاں ختم ہو جائیں۔

قتل خطا کا شکار دیت معاف کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کی یہ معافی ترکہ کے تہائی حصہ کے اصول پر ہوگی سوائے اس کے کہ ورثا اس کی اجازت دے دیں۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اس کی معافی اس کے پورے ترکہ میں ہے۔ یہ امام طاؤس اور امام حسن کی رائے ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وہ موت کے بعد اپنا مال ہبہ کر رہا ہے اس لیے ایک تہائی کے اندر ہی جائز ہے اس کی اصل وصیت ہے دوسرے گروہ کی دلیل یہ کہ جب اسے خون معاف کرنے کا حق ہے تو معاف کرنے کا حق بدرجۂ اولیٰ ہونا چاہئے۔ یہ مسئلہ تو کتاب الدیات کے ساتھ مخصوص ہے۔

علما نے اختلاف کیا ہے کہ مجروح اگر جراحت کاری کو معاف کر دے اور مر جائے تو اولیا کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کے خون کا مطالبہ کریں؟ امام مالک کے نزدیک انہیں اس کا حق حاصل ہے اِلّا یہ کہ مجروح یہ کہے کہ میں نے جراحت اور اس کے انجام کو معاف کیا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ جب جراحت کو معاف کر کے وہ مرا ہے تو اولیا کو اب کوئی حق نہیں ہے۔ جراحت کی معافی خون کی معافی ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر جراحت کو مطلقاً معاف کیا ہے تو دیت لازم ہوگی۔ اس گروہ کے اندر مزید اختلافات ہوئے بعض لوگوں نے جراحت کار پر پوری دیت لازم کی۔ امام مزنی نے امام شافعی کے اسی قول کو ترجیح دی۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاف کردہ جراحت کی دیت ساقط کرنے کے بعد جو بچ گئی وہ دیت لازم ہے۔ یہ امام ثوری کا قول ہے۔

جو فقہا یہ رائے رکھتے ہیں کہ خون معاف نہیں کر سکتا۔ اُن کے ہاں اس میں کسی اختلاف کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے ولی کا مطالبۂ دیت ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ خون کو معافی جب ولی کا حق ساقط نہیں کر سکتی تو جراحت کی معافی بدرجۂ اولیٰ دیت کو ساقط نہیں کرے گی۔

علما کا اختلاف ہے کہ قتل عمد کا ارتکاب کرنے والا اگر معاف کر دیا جائے تو اس میں سلطان وقت کو کوئی اختیار باقی رہتا ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام لیث کی رائے ہے کہ اسے سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال قید میں رکھا جائے گا۔ اہل مدینہ کا یہی مسلک ہے۔ حضرت عمرؓ سے یہی قول مروی ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یہ امام شافعی، امام احمد، امام اسحٰق اور امام ابوثور کی رائے ہے۔ موخر الذکر کہتے ہیں اِلّا یہ کہ شر کا اندیشہ ہو اور امام کوئی فیصلہ لینے پر مجبور ہو جائے۔ پہلے گروہ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے سوائے ایک کمزور حدیث کے دوسرے گروہ کی دلیل شریعت کا ظاہری مفہوم ہے اور یہ کہ اس میں کوئی تعیین توقیفی ہی ہو سکتی ہے اور اس میں کوئی توقیفی حکم ثابت نہیں ہے۔

قصاص پر گفتگو

قصاص پر گفتگو دراصل ان امور پر مرکوز ہوگی کہ قصاص کی صفت کیا ہے؟ قصاص کس سے لیا جائے گا؟ اور قصاص کب لیا جائے گا؟

جان کے بدلے میں قصاص کی صفت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ قاتل سے قصاص اسی صفت کے ساتھ لیا جائے گا جس کے ساتھ قتل ہوا ہے۔ جس شخص کو پانی میں ڈبو کر مارا گیا ہے اس کا قصاص غرقابی کے ذریعہ قتل ہے جسے پتھر مار کر

ہلاک کیا گیا ہے اس کا قصاص پتھر سے مار کر ہلاک کرنا ہے۔ یہ امام شافعی اور امام مالک کا مسلک ہے۔ وہ کہتے ہیں اِلّا یہ کہ اس سے تعذیب کا سلسلہ دراز ہو جائے اور تلوار کا استعمال اس کے لیے زیادہ باعث راحت ہو۔

آگ میں جلا کر ہلاک کرنے والے کے بارے میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں اگرچہ قتل کی شکل کی پیروی کرنے میں وہ سب امام مالک سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہی حال تیر سے قتل کرنے والے کا بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ قتل کی کوئی صورت بھی اختیار کی گئی ہو، قصاص میں تلوار ہی کا استعمال ہوگا۔ ان کی دلیل حسن کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لاقَودَ إلاّبحِدَ يْدَةٍ

(قصاص صرف لوہے کے ذریعہ ہے۔)

فریق اوّل کی دلیل حدیث انسؓ ہے کہ ایک یہودی نے ایک عورت کا سر پتھر سے توڑ دیا چنانچہ نبی ﷺ نے اس کا سر پتھر سے توڑ دیا۔ یا راوی نے کہا کہ دو پتھروں سے توڑ دیا۔

آیت قرآنی کی صراحت ہے:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰى (البقرہ:۱۷۸)

(تمہارے لیے قتل کے مقدموں میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے۔)

اور قصاص کے لفظ کا تقاضا ہے کہ باہم مماثلت ہو۔

قصاص کا معاملہ کس سے ہوگا؟ ظاہر ہے کہ خون کے ولی سے قصاص کا معاملہ ہوگا۔ ایک قول ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ دشمنی موجود ہے اور ظلم و ناانصافی کا اندیشہ موجود ہے۔

قصاص کب ہوگا؟ جب قصاص کو واجب کرنے والے حالات و عوامل ثابت ہو جائیں اور قاتل اگر اقرار نہ کرے تو اس کو معذور اور مجبور کر دیا جائے۔

علما نے اختلاف کیا ہے کہ کیا قصاص کے لیے شرط ہے کہ جگہ حرم نہ ہو؟

علما کا اجماع ہے کہ حاملہ عورت اگر قتل عمد کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس سے قصاص اس وقت تک نہ لیا جائے جب تک کہ وہ حمل سے فارغ نہ ہو جائے۔ زہر دے کر قتل کرنے والے کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور اس سے قصاص لینے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ بعض اہل ظاہر کی رائے ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیوں کہ اللہ کے رسول اور آپ کے اصحاب کو زہر دیا گیا مگر آپؐ نے زہر دینے والے سے کوئی تعرض نہ کیا۔

کتاب الجراح

جراحت کی دو اصناف ہیں: ایک صنف وہ ہے جس میں قصاص یا دیت یا معافی کی شکل ہوتی ہے۔ دوسری صنف وہ ہے جس میں بس دیت یا معافی ہوتی ہے۔ ہم پہلے اس صنف پر گفتگو کریں گے جس میں قصاص واجب ہے۔ اس میں بحث کے مختلف پہلو ہیں: جراح کار کی شرائط، وہ زخم جس سے قصاص واجب ہوتا ہے، مجروح (جسے زخم لگایا گیا ہے)، واجب حکم یعنی قصاص اور متبادل کی صورت میں اس کا متبادل، ان تمام پہلوؤں پر بحث ہوگی۔

جراح پر گفتگو

جراح (زخم لگانے والے) کے لیے شرط یہ ہے کہ قاتل کی طرح وہ بھی مکلّف ہو یعنی عاقل و بالغ ہو اور بلوغت بغیر کسی اختلاف کے احتلام اور عمر سے آتی ہے اگر چہ عمر کی مقدار میں اختلاف ہے، اس کی آخری مدت اٹھارہ سال اور کم ترین مدت پندرہ سال ہے۔ امام شافعی کا یہی قول ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ فرد واحد اگر فرد واحد کا کوئی عضو کاٹ دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ وہ جراحت کی وہ صنف ہو جس میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ ایک گروہ ایک عضو کاٹ دے۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ ایک ہاتھ بدلے میں دو ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ ایک ہاتھ کے بدلے میں کئی ہاتھ کاٹے جاسکتے ہیں جس طرح ان کے نزدیک ایک جان کے بدلے میں کئی جانیں لی جاسکتی ہیں۔ احناف نے جان اور اعضا میں فرق کیا ہے۔ اُن کے نزدیک ایک عضو کے بدلے میں اعضا نہیں کاٹے جاسکتے۔ لیکن ایک جان کے بدلے میں کئی جانیں لی جاسکتی ہیں۔ اُن کے مطابق اعضا کے حصے ہوسکتے ہیں مگر جان کی ہلاکت کے حصے نہیں ہوسکتے۔ انبات کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس سے بس بلوغت مراد ہے۔ حدود میں بلوغت کے بارے میں مسلک مالکی میں اختلاف ہے کہ اس میں بلوغت کی شرط ہے یا نہیں؟

ان تمام بحثوں کی بنیاد حدیث بنوقریظہ ہے کہ ''نبی ﷺ نے بنوقریظہ کے ان تمام لوگوں کو قتل کرادیا جس کے چہرے پر بال اُگ آئے تھے (مَن أَنبتَ) اور اس پر اُسترا چلنے لگا تھا''

اسی طرح عمر کے بارے میں بنیاد حدیث ابن عمرؓ ہے کہ ''انہوں نے جنگ خندق میں اپنے آپ کو پیش کیا تھا جبکہ ان کی عمر چودہ سال تھی تو اللہ کے رسول نے انہیں قبول نہیں کیا اور جنگ احد میں پندرہ سالہ نوجوان کو قبول کرلیا تھا''

مجروح پر گفتگو

مجروح زخمی قرار دینے کی شرط یہ ہے کہ اس کا خون جارح (زخم لگانے والا) کے خون کے ہم پلہ ہو۔ اس میں موثر عنصر غلامی اور کفر ہے۔ غلام اور آزاد کے درمیان قصاص کے معاملہ میں علما کا وہی اختلاف ہے جو جانی ہلاکت کے بارے میں ہے۔ بعض فقہا کی رائے ہے کہ غلام کے بدلے آزاد سے قصاص نہیں لیا جاسکتا اور آزاد کے بدلے غلام سے قصاص لیا جائے گا جس طرح جان کی ہلاکت کے بارے میں ان کی رائے ہے۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک سے قصاص لیا جاسکتا ہے اور اس میں قتل اور جراحت کی بھی کوئی تفریق نہیں ہے۔ بعض فقہا نے تفریق کو روا رکھا ہے اور جانی نقصان اور جراحت دونوں میں ادنیٰ کے لیے اعلیٰ سے قصاص لینے کو جائز کہا ہے۔ بعض نے قتل میں قصاص لینے اور جراحت میں قصاص نہ لینے کا فیصلہ دیا ہے۔

امام مالک سے دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔ یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح قتل میں قصاص ہے، اسی طرح جراحت میں بھی قصاص ہو۔ یہ بحث غلام اور آزاد کے مابین کی ہے۔

غلاموں کے درمیان آپس کی جراحت کاری کے بارے میں علما کے تین اقوال ہیں:

۱۔ جانی نقصان اور اس سے کم تر میں بھی غلاموں میں قصاص ہے۔ یہ امام شافعی اور ایک جماعت کا قول ہے۔ حضرت عمر بن خطابؓ

سے یہی مروی ہے۔امام مالک کی یہی رائے ہے۔

۲۔ غلاموں میں قتل و جراحت دونوں میں قصاص نہیں ہے اور ان کی حیثیت جانوروں کی ہے۔ یہ حضرت حسن، امام ابن شبرمہ اور ایک گروہ کا مسلک ہے۔

۳۔ قصاص صرف قتل میں ہے اس سے کم تر نہیں ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا قول ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے یہی قول مروی ہے۔

فریق اول کی دلیل آیت قرآنی کے الفاظ ہیں:

وَالعَبْدُ بِالْعَبْدِ (البقرہ:۱۷۸)

(غلام کے بدلے میں وہی غلام کو قتل کیا جائے گا۔)

احناف کی دلیل وہ روایت ہے جو عمران بن حصینؓ سے مروی ہے کہ ''کچھ محتاج اور غریب لوگوں کے ایک غلام نے امیروں کے ایک غلام کے کان کاٹ دیئے۔ وہ لوگ رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے مگر آپؐ نے کوئی قصاص نہ لیا''

یہ جان کا حکم تھا۔

جراحت پر گفتگو

واجب القصاص جراحت کی شرط یہ ہے کہ وہ شعور کے ساتھ لگائی گئی ہو۔ جراحت نے یا مجروح کے کسی عضو کو تلف کر دیا ہوگا یا تلف نہیں کیا ہوگا۔ اگر کوئی حصہ تلف ہوگیا ہے تو اس میں عمد کی علامت یہ ہے کہ اس نے غصہ میں اس طرح مارنے کا قصہ کیا ہو جس سے عام طور پر زخم آجاتا ہے۔ اگر کھیل کھیل میں اس نے زخم لگایا ہے یا تادیب کے طور پر ایسا کیا ہے یا اس طرح مارا ہے جس سے عام طور پر زخم نہیں لگتا تو اس میں وہ اختلاف ہوسکتا ہے جو ایسے قتل کے بارے میں ہے جو کھیل میں تادیب کے طور پر اُس ضرب سے وجود میں آجائے جس سے عام طور پر قتل کی نوبت نہیں آتی۔ امام ابوحنیفہ آلہ کا اعتبار کرتے ہیں یہاں تک کہ اُن کی رائے ہے کہ کسی وزنی چیز کے ضرب سے قتل کرنے والے کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہ ان کی شاذ رائے ہے۔ یہاں اختلاف سے مراد یہ ہے کہ اس میں قصاص واجب ہے یا دیت جبکہ قابل دیت جراحت ہو۔

چوٹ نے اگر کوئی عضو ضائع کر دیا ہے تو اس میں بھی قصاص کی شرط بغیر کسی اختلاف کے شعور اور عمد ہے۔ اس میں شعوری اور غیر شعوری عمل میں تفریق کرنے میں اختلاف ہے۔ البتہ اگر اُسی عضو پر ضرب لگائی ہے اور کاٹ دیا ہے اور ایسے آلہ کا استعمال کیا ہے جو عام طور پر کاٹنے کے کام آتا ہے یا عداوت کے طور پر اسے مارا ہے تو اس میں قصاص واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اگر طمانچہ لگایا ہے یا کوڑے سے مارا ہے یا کوئی ایسا طریقہ استعمال کیا ہے جس سے معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مقصد کسی عضو کو ضائع کرنا تھا جیسے طمانچہ مارے اور اس کی آنکھ پھوٹ جائے تو اسے جمہور فقہا شبہ عمد قرار دیتے ہیں اور اس میں کوئی قصاص نہیں ہے۔ البتہ اس میں جراحت کار کے مال سے بھاری دیت ادا کرنی ہوگی۔ امام مالک سے عراقیوں نے یہی قول نقل کیا ہے۔ ویسے مسلک مالکی میں مشہور یہ ہے کہ یہ اقدام عمد ہے اور اس میں قصاص ہے سوائے باپ بیٹے کے معاملہ کے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ شبہ عمد قتل میں ہے جراحت میں نہیں۔ اگر جارح نے کھیلتے ہوئے کوئی عضو

ضائع کر دیا ہے تو دو اقوال ہیں: ایک قول قصاص کے واجب ہونے کا ہے اور دوسرا قول اس کی نفی کا ہے۔ ان دونوں اقوال پر کیا واجب ہوتا ہے؟ اس میں بھی دو اقوال ہیں: ۱۔ بھائی دیت کی ادائیگی ہوگی ۲۔ بھول چوک کی دیت واجب ہوگی یعنی اُن اقدامات میں جہاں دیت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح ادب سکھانے کے لیے جو چوٹ لگی ہو اس میں بھی اختلاف ہے۔

شعوری طور پر لگائی گئی چوٹ اگر اُن شرائط کے ساتھ ہو جن کا تذکرہ ہم نے کیا ہے تو اس میں واجب قصاص ہی ہے کیوں کہ قرآن کی صراحت ہے:

وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ (المائدہ:۴۵)

(اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ ہے۔)

یہ ان صورتوں میں ہے جن میں قصاص ممکن ہو اور قصاص کا مقام و محل موجود ہو اور اس سے جان کے زیاں کا اندیشہ نہ ہو۔ کیوں کہ روایت میں موجود ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے مأمومة (جس کے دماغ پر چوٹ ماری گئی ہو) منقلة (جس پر لگی ضرب نے اس کی ہڈی توڑ دی ہو) اور جائفة (جس کے جوف میں نیزہ اتر گیا ہو) میں قصاص کو ختم کر دیا ہے''

امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کا قول ہے کہ یہ حکم اُن جراحتوں کا ہے جن سے عضو ضائع ہو جاتا ہے جیسے گردن، سینہ، پٹی اور ران وغیرہ کی ہڈی توڑ دینا۔

منقلہ (ہڈی توڑنے والی ضرب) کے بارے میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے قصاص کا فتویٰ دیا اور کبھی دیت کا۔ امام مالک کے نزدیک یہی حال اُن جراحتوں کا ہے جن میں برابری ممکن نہیں ہے جیسے کچھ سماعت یا بصارت ضائع ہونے کا قصاص۔ امام مالک کے نزدیک مثل کی عدم موجودگی بھی قصاص کی راہ میں رکاوٹ ہے جیسے کوئی اندھا آنکھوں والے کی آنکھ پھوڑ دے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ کانا کسی صحت مند شخص کی آنکھ پھوڑ دے۔ جمہور کی رائے ہے کہ صحت مند شخص قصاص لینا چاہے تو اسے اختیار ہے اور اگر معاف کر دے تو اس میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر مظلوم پسند کرے تو اسے پوری دیت ایک ہزار دینار ادا کیا جائے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ دوسرا قول نصف دیت کی ادائیگی کا ہے، یہ امام شافعی کا قول ہے۔ امام مالک سے بھی یہ قول منقول ہے۔ امام ابن القاسم نے امام شافعی کی رائے کی حمایت کی ہے۔ دوسرے قول کی تائید مغیرہ اور ابن دینار نے کی ہے۔

فقہا کوفہ کہتے ہیں کہ جس صحت مند شخص کی آنکھ پھوڑ دی گئی ہے اس کے لیے قصاص ہی ہے یا وہ سزا جس پر دونوں مصالحت کر لیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کانے شخص سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اسے پوری دیت ادا کرنی ہوگی۔ یہ حضرت ابن المسیبؒ اور عثمان سے منقول ہے اس قول کے ماننے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ کانے شخص کی آنکھ دو آنکھوں کے برابر ہے۔ جس نے ایک آنکھ کے بدلے میں انہیں پھوڑا اس نے گویا دو کا قصاص لے لیا۔ اسی طرح کی رائے اُن لوگوں کی ہے جو سمجھتے ہیں کہ قصاص چھوڑنے پر مکمل دیت کی ادائیگی کرنی ہوگی۔ اس قول کے حامل یہ لازم قرار دیتے ہیں کہ وہ ناگزیر طور پر قصاص کا مطالبہ نہ کرے۔ جن فقہا نے قصاص کی حمایت کی ہے اور دیت کو نصف قرار دیا ہے وہ اپنے اصول سے وابستہ ہیں۔ اس پر غور کیجیے یہ خود واضح ہو جائے گا۔

کیا مجروح شخص کو قصاص یا دیت کا اختیار ہے؟ یا اسے صرف قصاص کا حق ہے اِلّا یہ کہ دونوں دیت کی ادائیگی پر صلح کر لیں؟ اس میں بھی امام مالک کے دونوں اقوال ہیں جس طرح قتل کے معاملہ میں ان کے دونوں اقوال ہیں۔ کانا اگر صحت مند شخص کی آنکھ

پھوڑ دے تو اسی طرح امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے کہ صحت مند شخص کو اختیار ہے کہ کانے کی آنکھ پھوڑ دے یا ایک ہزار دینار یا پانچ سو دینار (جیسا کہ اس میں اختلاف ہے) کی دیت وصول کر لے۔

جراحت کے قصاص کا مطالبہ کب کیا جائے؟

امام مالک کے نزدیک زخم مندمل ہونے کے بعد ہی قصاص کا مطالبہ ہو۔ امام شافعی فی الفور مطالبہ کا حکم دیتے ہیں۔ امام شافعی نے ظاہر پر عمل کیا ہے اور امام مالک زخم کا انجام دیکھنا چاہتے ہیں مبادا کہ جان چلی جائے۔

جراحت کے نتیجہ میں موت واقع ہو جائے تو قصاص کا حکم کیا ہوگا؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ قصاص دینے والے پر کچھ واجب نہیں ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے۔ یہی مسلک امام احمد، امام ابوثور اور امام داؤد کا ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ اگر مجروح مر جائے تو قصاص دینے والے کے عصابی رشتہ داروں پر دیت واجب ہوگی۔ بعض فقہا اس کے مال میں دیت واجب قرار دیتے ہیں۔ عثمان البتی کی رائے ہے کہ دیت سے اس جراحت کے بقدر رقم وضع ہو جائے گی جس کا قصاص اس نے ادا کر دیا ہے۔ یہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے۔

فریق اول کی دلیل علما کا یہ اجماع ہے کہ ہاتھ کاٹنے سے چور کی اگر موت ہو جائے تو ہاتھ کاٹنے والے پر کچھ لازم نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے غلطی سے قتل کیا ہے، اس لیے اس پر دیت واجب ہے۔ امام مالک کے نزدیک شدید گرمی اور شدید ٹھنڈک میں قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اگر مرنے کا اندیشہ ہو تو قصاص موخر کیا جائے گا۔ ایک قول ہے کہ قصاص کے جائز ہونے کے لیے مکان کی شرط ہے اور وہ غیر حرم ہے۔

جان کے خلاف جرائم اور اعضاء کے خلاف جرائم میں ارتکاب عمد کے یہ احکام ہیں۔ اب ہم ارتکاب خطا کے احکام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں اور اس کا آغاز قتل خطا سے کرتے ہیں۔

كتابُ الدّيات فی النُّفوس

اس کتاب کے مباحث کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

یومَن قَتَلَ مُؤمِناً خَطَئاً فَتَحرِیرُ رَقَبَةٍ مُّؤمِنَةٍ وَدِیَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَی أَهلِهِ إِلَّا أَن یَصَّدَّقُوا

(النساء: ۹۲)

(اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن کو غلامی سے آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خوں بہا دے الا یہ کہ وہ خوں بہا معاف کر دیں۔)

شریعت میں دیت کی مختلف قسمیں ہیں۔ اس میں خون کا اختلاف جن پر دیت لازم ہے اُن کی تبدیلی سب کی رعایت ہوتی ہے۔ یہ دیت اس حساب سے بھی بدل جاتی ہے کہ قتل عمد پر فریقین متفق ہیں یا جسے قصاص ملنا ہے وہ متفق ہے جیسا کہ یہ اختلاف گزر چکا ہے۔ دیت پر گفتگو درج ذیل مسائل پر مرکوز ہو گی:

دیت کے واجب کرنے والی چیز کیا ہے یعنی کس طرح کے قتل میں یہ واجب ہے؟

اس کی نوعیت اور مقدار کیا ہے؟

وقت وجوب کون سا ہے؟ اور

دیت کس پر واجب ہے؟

کس طرح کے قتل میں دیت واجب ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ دیت قتل خطا میں اور اس قتل عمد میں جو غیر مکلّف جیسے مجنون اور بچہ کی جانب سے ہو واجب ہے۔ اُس قتل عمد میں بھی دیت واجب ہے جس میں مقتول کی حرمت وعزت قاتل کی عزت وحرمت سے کم ہو جیسے آزاد اور غلام

قتل خطا کی بعض صورتوں پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں اختلاف ہے۔ یہ بحث گزر چکی ہے۔ آئندہ سوار شخص، سواری ہانکنے والا اور ڈرائیور کی ضمانت کے بارے میں علما کا اختلاف زیر بحث آئے گا۔

دیت کی نوعیت اور مقدار کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ آزاد مسلمان کی دیت اونٹ والوں پر سو اونٹ ہے۔ امام مالک کے نزدیک دیت کی تین قسمیں ہیں: دیت خطاء قتل عمد کی دیت، جبکہ قبول کر لی جائے اور شبہ عمد کی دیت۔ یہی امام مالک کے نزدیک مشہور قول ہے جیسا کہ بنو مدلج کے شخص نے اپنے بیٹے کے ساتھ کیا تھا۔

امام شافعی کے نزدیک دیت دو قسم کی ہوتی ہے: ہلکی یعنی خطا کی دیت اور بھاری یعنی قتل عمد اور شبہ عمد کی دیت۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی دیت دو طرح کی ہوتی ہے: خطا کی دیت اور شبہ عمد کی دیت۔ قتل عمد میں ان کے نزدیک دیت نہیں ہے۔ قتل عمد میں اُن کے

نزدیک واجب وہ ہے جس پر فریقین سمجھوتہ کرلیں اور یہ فوری ہے موجل نہیں ہے۔ امام مالک کے مشہور قول کا یہی مفہوم ہے کیونکہ جب ان کے نزدیک دیت لازم نہیں ہے مگر باہمی سمجھوتے سے تو اسے دیت کہنے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ البتہ اُن سے مروی ہے کہ یہ موجل دیت ہوسکتی ہے جیسے خطا کی دیت کا معاملہ ہے اور اس میں اس کا حکم سمجھوتے کے مال کے حکم سے نکل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک قتل عمد کی دیت چار طرح کے اونٹ ہیں: پچیس حاملہ اونٹنی کے مادہ بچے، پچیس دودھ دینے والی اونٹنی کے مغلظ مادہ بچے، پچیس چار سالہ اونٹ اور پچیس چھوٹے اونٹ، یہ امام ابن شہاب اور امام ربیعہ کا قول ہے۔ ان کے نزدیک مغلظ دیت یہ ہے: تیس چار سالہ اونٹ، تیس چھوٹے اونٹ اور چالیس حاملہ اونٹنیاں۔ ان کے مشہور قول کے مطابق دیت مغلظہ قبیلہ بنو مدلج کے باپ بیٹے والے معاملہ کی طرح کے معاملات میں ہی واجب ہوتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک شبہ عمد میں تین طرح کے اونٹ بھی دیت میں دیئے جاتے ہیں۔ یہ حضرت عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے۔ امام ابوثور کہتے ہیں کہ قتل عمد کی دیت جبکہ خون کا ولی معاف کردے، قتل خطا کی طرح پانچ نوع کے اونٹ ہیں۔

دیت خطا میں اونٹوں کی عمر میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ پانچ طرح کے اونٹ ہیں: بیس حاملہ اونٹنی کے مادہ بچے، بیس دودھ دینے والی اونٹنی کے مادہ بچے، بیس دودھ دینے والی اونٹنی کے نر بچے، بیس چار سالہ اونٹ، بیس چھوٹے اونٹ یہ امام ابن شہاب اور امام ربیعہ سے مروی ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا بھی ہے یعنی پانچ حصہ کرنے کا قول۔ مگر انہوں نے دودھ دینے والی اونٹنی کے نر بچوں کی جگہ حاملہ اونٹنی کے نر بچوں کو رکھا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے دونوں اقوال مروی ہیں۔

حضرت علیؓ سے چار حصے مروی ہیں۔ انہوں نے پچیس دودھ والی اونٹنی کے نر بچوں کو حذف کردیا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی یہی رائے ہے۔ اس میں کوئی مسند حدیث مذکور نہیں ہے۔ اس سے اباحت مراد ہے واللہ اعلم جیسا کہ ابوعمر بن عبدالبرؒ نے کہا ہے۔

امام بخاری اور امام ترمذی نے حضرت ابن مسعودؓ سے تخریج کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

فِي دِيَةِ الخَطَأ عِشْرُوْنَ بِنتَ مَخَاضٍ وَعِشرُوْنَ ابْنَ مَخاضٍ ذُكُورٍ وَعِشْرُوْنَ بنَاتِ لَبُوْنٍ وَعِشْرُوْنَ جَذعةً وَعِشرُوْنَ حِقَّةً

(بھول چوک کی دیت میں ہے بیس حاملہ اونٹنی کے مادہ بچے اور حاملہ اونٹنی کے بیس نر بچے دودھاری اونٹنی کے بیس مادہ بچے، بیس چار سالہ بچے اور بیس چھوٹے بچے۔)

ابوعمر بن عبدالبرؒ نے اس حدیث کی علت یہ نکالی ہے کہ یہ خنیف بن مالک سے بواسطہ ابن مسعودؓ مروی ہے اور خنیف بن مالک مجہول الحال ہیں۔ میرے نزدیک اس میں پسندیدہ روایت حضرت علیؓ کی ہے کیونکہ اس میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہوا ہے جس طرح کا اختلاف حضرت علیؓ نے حضرت ابن مسعودؓ سے کیا ہے۔

امام ابوداؤد نے عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه سے تخریج کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے فیصلہ دیا کہ جو شخص غلطی سے قتل کر بیٹھے اس کی دیت سو اونٹ ہے، حاملہ اونٹنی کے تیس مادہ بچے، دودھاری اونٹنی کے تیس مادہ بچے، تیس چار سالہ اونٹ اور دودھاری اونٹنی کے دس نر بچے''

امام ابوسلیمان الخطابی کہتے ہیں کہ کسی مشہور فقیہ نے اس حدیث سے استدلال نہیں کیا ہے۔ اکثر علما کہتے ہیں کہ بھول چوک سے قتل کر دینے کی دیت پانچ حصے ہیں اگرچہ صنف میں اُن کے درمیان اختلاف ہے۔ مروی ہے کہ بھول چوک والے قتل کی دیت چار حصے ہیں یہ امام شعبی، امام نخعی اور امام حسن بصری کی رائے ہے۔ وہ چار حصے یہ ہیں: پچیس نوخیز اونٹ، پچیس چار سالہ اونٹ، پچیس دودھاری اونٹنی کے مادہ بچے اور حاملہ اونٹنی کے پچیس مادہ بچے، جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے اور اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔ جمہور نے دیت خطا کے پانچ حصے کیے ہیں: بیس چار سالہ اونٹ، بیس نوخیز اونٹ، حاملہ اونٹنی کے بیس مادہ بچے، دودھاری اونٹنی کے بیس مادہ بچے، حاملہ اونٹنی کے بیس نر بچے۔ اگرچہ حاملہ اونٹنی کے نر بچوں پر اُن کے درمیان اتفاق نہیں ہے کیونکہ عمروں میں ان کا تذکرہ نہیں ہوا ہے۔

قتل خطا میں پانچ حصے والی حدیث اور شبہ عمد میں چار حصے والی حدیث پر عمل کرنے والے کا قیاس (بشرطیکہ یہ تیسری نوع ثابت ہو) یہ ہے کہ وہ دیت عمد میں تین حصے کریں جیسا کہ امام شافعی سے منقول ہے۔ جن فقہا نے تین حصہ کو نے کو تسلیم نہیں کیا ہے وہ اس سے کم تر کو شبہ عمد مانیں۔

یہ اس دیت کے بارے میں فقہا کے مشہور اقوال ہیں جو اونٹ والوں پر عائد ہوتی ہے سونے چاندی والوں کے واجب مقدار کے بارے میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے۔

امام مالک کے نزدیک سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی کے مالکوں پر بارہ ہزار درہم واجب ہے۔ فقہا عراق کہتے ہیں کہ چاندی کے مالک پر دس ہزار درہم ہے۔ مصر میں امام شافعی کا موقف تھا کہ سونے اور چاندی والوں سے دیت میں اونٹوں ہی کی قیمت لی جائے گی خواہ کوئی بھی قیمت ہو۔ عراق میں اُن کا موقف امام مالک کے مسلک کے مطابق تھا۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے سو اونٹوں کی قیمت سونے کے مالکوں کے لیے ہزار دینار اور چاندی کے مالکوں کے لیے بارہ ہزار درہم متعین کی تھی۔ احناف کی دلیل بھی اُن کی بیان کردہ روایت عمرؓ ہے کہ آپ نے دینار کی قیمت دس درہم متعین کی تھی۔ پھر فقہا کا اجماع ہے کہ زکوۃ میں سونے کی قیمت یہی لگائی جاتی ہے۔ امام شافعی یہ دلیل دیتے ہیں کہ دیت کی بنیاد سو اونٹ ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس میں سونے کے مالکوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی کے مالکوں پر بارہ ہزار درہم اس لئے مقرر کیا تھا کہ ان کے زمانے میں اونٹوں کی قیمت یہی تھی۔ ان کا استدلال حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں دیت آٹھ سو دینار اور آٹھ ہزار درہم تھی اور اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت سے نصف تھی۔ یہی صورت حال قائم رہی تا آنکہ حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے اور خطبہ میں فرمایا کہ اونٹ مہنگے ہو گئے ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے چاندی کے مالکوں پر بارہ ہزار درہم اور سونے کے مالکوں پر ایک ہزار درہم دیت مقرر کی۔ بکری کے مالکوں پر دو ہزار بکریاں اور گائے کے مالکوں پر دو سو گائیں مقرر کیں۔ کپڑے کے مالکوں پر دو سو کپڑے مقرر کیے اور ذمّیوں کی دیت نہیں بڑھائی''

بعض لوگوں نے امام مالک کے حق میں استدلال کیا ہے کہ اگر حضرت عمرؓ نے جو قیمت لگائی تھی وہ بدل ہوتی تو یہ قرض کے بدلے قرض کا معاملہ ہوتا کیونکہ فقہا کا اجماع ہے کہ قتل خطا کی دیت تین سال تک کے لیے موجل ہے۔

امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کا اتفاق ہے کہ دیت اونٹ، سونے یا چاندی ہی سے ادا کی جائے گی۔ امام ابو یوسف امام

محمد بن حسن اور مدینہ کے ساتوں فقہا کرام کی رائے ہے کہ بکری والوں کی دیت دو ہزار بکریاں، گائے والوں کی دوسو گائیں اور کپڑے والوں کی دوسو کپڑے ہیں۔ان کی دلیل حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ ہے جو اوپر گزر چکی ہے اور وہ مسند ہے جسے ابوبکر بن ابی شیبہ نے عطاء سے روایت کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے دیت لوگوں کے مال میں مقرر کی ہے خواہ کوئی مال ہو۔اونٹ والوں پر سو اونٹ، بکری والوں پر دو ہزار بکریاں، گائے والوں پر دوسو گائیں اور کپڑے والوں پر دوسو کپڑے مقرر کئے''

اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی ہے کہ آپ نے فوجیوں کو لکھا ''رسول ﷺ کے دور میں دیت سو اونٹ تھے۔اگر کوئی اعرابی قتل کیا گیا ہے تو اس کی دیت اونٹ سے ادا ہوگی۔اعرابی کو سونے یا چاندی کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔اگر اعرابی کے پاس سو اونٹ نہ ہوں تو اس کے بدلے ایک ہزار بکریاں دے'' اہل عراق نے بھی حضرت عمرؓ سے حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدّہ کی طرح روایت کی ہے۔

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ اگر گائے اور بکری سے اس کی قیمت لگانی جائز ہوتی تو یہ بھی جائز ہوتا کہ گیہوں والوں سے گیہوں کی قیمت اور گھوڑے والوں سے گھوڑے کی قیمت لگادی جائے۔مگر کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔

دیت پر بحث میں، جیسا کہ اوپر کہہ چکا ہوں، متعدد مسائل ہیں: اس کی نوع اور مقدار کیا ہے؟ کس پر واجب ہے؟ کس چیز میں واجب ہے اور کب واجب ہے؟ دیت کی نوع اور مقدار پر گفتگو ہم مسلمان آزاد مردوں کے سیاق میں کر چکے ہیں۔

دیت کس پر واجب ہے؟ اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دیت باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر عائد ہوتی ہے اور یہ آیت الٰہی کے عام حکم سے خاص ہے:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (الانعام:۱۶۴)

(کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔)

اور ابو زمنہ کو اُن کے بیٹے کے سلسلہ میں آپؐ نے جو حکم دیا تھا اس سے بھی یہ حکم خاص ہے۔

لَا يَجْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا تَجْنِي عَلَيْهِ

(نہ اس کا جرم تمہارے اوپر ہے اور نہ تمہارا جرم اس کے اوپر ہے۔)

قتلِ عمد کی دیت کے بارے میں جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کی ادائیگی عصباتی رشتہ داروں پر واجب نہیں ہے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے اور صحابہ کرام میں کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی کہ عصباتی رشتہ دار قتل عمد کے زیر بار نہ ہوں گے نہ عمد میں کسی اعتراف اور سمجھوتے کے وہ متحمل ہوں گے۔

جمہور کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص غلطی سے اپنے کو ہلاک کر لے تو عصبہ کے رشتہ دار اس کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔امام اوزاعی کا شاذ قول ہے کہ جس شخص کو دشمن کی ضرب سے چوٹ لگ گئی ہو اور وہ اپنے کو ختم کر لے تو اس کے عصبہ والے رشتہ داروں پر دیت واجب ہے۔اسی طرح اعضاء کو کاٹنے کے متعلق ان کی یہی رائے ہے۔حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے غلطی سے اپنی آنکھ پھوڑ لی تو اس کی دیت حضرت عمرؓ نے اس کے باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر عائد کی۔

شبہ عمد کی دیت اور مغلظ دیت کے بارے میں فقہا کے دو مختلف اقوال ہیں۔مجنون اور بچے کے جرائم کی دیت کس پر واجب

ہوگی؟اس میں بھی علما کا اختلاف ہے۔

امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ سب کا متحمل باپ کی جانب سے رشتہ دار ہوگا۔امام شافعی کی رائے ہے کہ بچہ کے قتل عمد کی دیت اس کے مال میں سے ادا ہوگی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بچے کا فعل شعوری مرتکب کے خانہ میں رکھا جائے گا یا بھول چوک کے خانہ میں؟ جن فقہا پر شبہ عمد کا غلبہ رہا، انہوں نے بچہ کے مال میں دیت کو واجب قرار دیا اور جن پر شبہ خطا کا غلبہ رہا، انہوں نے باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر دیت کو واجب مانا۔

اسی طرح فقہا نے اختلاف کیا ہے جبکہ قتل میں قتل عمد کا مرتکب اور بچہ دونوں شریک ہوں۔جن فقہا نے قتل عمد کے مرتکب پر قصاص اور بچے پر دیت واجب کی ہے اُن کے درمیان اختلاف اس بات پر ہوگیا کہ یہ دیت واجب کس پر ہوگی؟ امام شافعی اپنے اصول کے مطابق بچہ کے مال سے دیت کی ادائیگی کے قائل ہیں۔امام مالک باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر دیت واجب قرار دیتے ہیں۔امام ابوحنیفہ دونوں میں کسی کے قائل نہیں ہیں۔

دیت واجب کب ہوگی؟ فقہا کا اتفاق ہے کہ بھول چوک کی دیت تین سال تک موخر ہوسکتی ہے۔قتل عمد کی دیت فوری ادائیگی کی متقاضی ہے الا یہ کہ دونوں تاخیر پر سمجھوتہ کرلیں۔

عاقلہ سے مراد کون ہیں؟ حجاز کے جمہور علما کا اتفاق ہے کہ اس سے مراد باپ کی جانب سے رشتہ دار ہیں۔اور یہی لوگ عصبہ ہیں مگر اس میں صاحب دیوان (درج رجسٹر) شامل نہیں ہیں جمہور فقہا کے نزدیک عصبہ اگر ادائیگی میں بے بس ہیں تو اصحاب ولاء دیت کے ذمہ دار ہوں گے۔امام داؤد کو اس سے اختلاف ہے وہ موالی کو عصبہ نہیں مانتے۔

ان میں سے ایک ایک رشتہ دار پر کتنا واجب ہے، امام مالک کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک مالدار پر ایک دینار اور غریب پر نصف دینار واجب ہے۔امام مالک کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک مال دار پر ایک دینار اور غریب پر ایک دینار واجب ہے۔یہ قربت کے حساب سے ترتیب پائے گا جیسے باپ کے بیٹوں میں سے جو سب سے قریب ہو، پھر دادا کے بیٹوں میں سے جو قریب تر ہو پھر باپ کے بیٹوں کے بیٹوں میں سے جو قریب تر ہو۔امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ عاقلہ سے مراد اس کے صاحب دیوان رشتہ دار ہیں بشرطیکہ وہ خود صاحب دیوان ہو۔

اہل حجاز کی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں اور حضرت ابوبکرؓ کے دور میں لوگوں نے دیت ادا کی حالانکہ اس وقت کسی دیوان کا نظام نہ تھا یہ نظام تو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں قائم ہوا تھا۔

اہل کوفہ نے حدیث جبیر بن مطعمؓ کو دلیل بنایا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لاَ حِلْفَ فِيْ الإِسْلاَمِ وَاَيُّما حِلْفٍ كَانَ فِى الجَاهِلِيةِ فلاَ يَزِيْدُهُ الإِسْلاَمُ إلاَّقُوَّةً

(اسلام میں حلیف ہونے کا کوئی مطلب نہیں، دور جاہلیت میں حلیف کے جتنے رشتے تھے اسلام نے انہیں قوت واستحکام ہی بخشا ہے۔)

خلاصہ یہ کہ فقہا نے اس میں وہی موقف اپنایا جو حلیفوں کے لیے ولاء واجب ہونے میں اپنایا تھا۔

علمانے اُس شخص کے جرم میں اختلاف کیا ہے کہ جس کے نہ عصبہ ہوں نہ موالی۔ ایسے شخص کو سائبہ کہا جاتا ہے یعنی جس کے آگے پیچھے کوئی نہ ہو۔ اگر وہ غلطی سے جرم کر بیٹھے تو اس پر دیت واجب ہوگی یا نہیں؟ اور اگر واجب ہوگی تو کس پر واجب ہوگی؟

فقہا جو ان کے لیے موالی کے قائل نہیں ہیں، سائبہ پر کوئی دیت واجب نہیں مانتے اسی طرح اُن لوگوں کا بھی یہی موقف ہے جو موالی پر دیت کو واجب تسلیم نہیں کرتے اور یہ امام داوٗد اور ان کے اصحاب ہیں۔ وہ کہتے ہیں: جو شخص اس کی ولاء آزاد کنندہ کے لیے مانتا ہے اُس کی دیت اُسی کو ملے گی اور جو اس کی ولاء مسلمانوں کے لیے مانتا ہے اس کی دیت بیت المال میں داخل کرنے کا قائل ہے۔ اور جن لوگوں نے سائبہ کو یہ اختیار دیا ہے کہ جس سے چاہے موالات کا رشتہ قائم کرے اُن کے نزدیک دیت مولیٰ کو ملے گی۔ یہ تمام اقوال سلف سے منقول ہیں۔

دیت مخاطب کے بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ دیت کو کم کرنے میں تانیث کفر اور غلامی کے عوامل موثر ہیں۔ عورت کی دیت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ وہ جان کی ہلاکت میں مرد کی دیت کی نصف ہے۔ البتہ زخم کاری اور قطع اعضاء وغیرہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے اس کی تفصیل جلد ہی جراحت اور قطع عضو کی دیت پر گفتگو کرتے ہوئے آئے گی۔

ذمّی اگر بھول چوک سے قتل ہو جائے تو علما کے تین اقوال ہیں:

۱۔ ان کی دیت مسلمانوں کی دیت سے آدھی ہوگی۔ ان کے مرد مسلمانوں کے مرد کی نصف اور ان کی عورتیں مسلم عورتوں کی نصف دیت پائیں گی۔ یہ امام مالک اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک ہے۔ اس بنیاد پر ان کی جراحت کاری کی دیت مسلمانوں کی دیت کی آدھی ہوگی۔

۲۔ ذمّیوں کی دیت مسلمانوں کی دیت کی تہائی ہوگی۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عثمان بن عفانؓ سے یہی قول منقول ہے تابعین کی ایک جماعت بھی یہی رائے رکھتی ہے۔

۳۔ ذمّیوں کی دیت مسلمانوں کی دیت کے برابر ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور ایک گروہ کا مسلک ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے یہ بھی مروی ہے تابعین کی ایک جماعت بھی یہی رائے رکھتی ہے۔

فریق اوّل کی دلیل وہ روایت ہے جو عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہٖ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

دِيَةُ الكَافِرِ علىٰ النِّصفِ مِنْ دِيَةِ المُسلِمِ

(کافر کی دیت مسلمان کی دیت سے نصف ہے۔)

احناف کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا عام ہونا ہے:

وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً

(النساء: ۹۲)

(اور اگر وہ مقتول کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کے خوں بہا دیا جائے گا اور ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہوگا۔)

وہ حدیث بھی دلیل میں موجود ہے جس کی روایت معمر نے زہری سے کی ہے کہ ''یہودی، عیسائی اور ہر ذمّی کی دیت مسلمان کی دیت

کے مثل ہے'' وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں خلفائے اربعہ حتیٰ کہ امیر معاویہؓ کے دور میں ذمّی کی نصف دیت بیت المال میں جمع ہوتی تھی اور نصف مقتول کے گھر والوں کو دی جاتی تھی۔ پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے نصف دیت مقرر کر دی اور نصف حصہ جسے امرائے معاویہ بیت المال میں جمع کرتے تھے اسے کالعدم کر دیا۔

امام زہری کہتے ہیں کہ میرے لئے کوئی چارہ نہ رہا کہ میں عمر بن عبدالعزیزؒ سے اس کا تذکرہ کروں۔ چنانچہ انہوں نے صراحت کر دی کہ ذمّیوں کے لیے دیت مکمل تھی۔

غلام اگر جان بوجھ کر یا بھول چوک سے قتل کر دے تو اس میں قصاص کو درست نہ ماننے والے اس کی دیت کے بارے میں مختلف الرائے ہیں۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ قیمت ادا کرے گا خواہ کتنی زیادہ ہو چاہے آزاد کی دیت سے زیادہ ہو جائے۔ یہ امام مالک، امام شافعی، اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔ یہی حضرت سعید بن المسیب اور حضرت عمر بن العزیز سے بھی مروی ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ دیت کی قیمت غلام کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔ فقہائے کوفہ کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس میں دیت ہے۔ مگر وہ آزاد کی دیت کے برابر نہ ہو اس سے کچھ کم ہو۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ غلامی نقص کی حالت ہے، اس لئے اس کی قیمت کا آزاد کی دیت سے زیادہ نہ ہونا ضروری ہے۔ دیت کو واجب مگر آزاد کی دیت سے کم قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ غلام ناقص مکلف ہے۔ اس لئے اس کا حکم بھی آزاد سے کم ہونا چاہئے مگر نوعیت کے اعتبار سے حکم ایک ہے۔ اس کی بنیاد زنا، قذف، شراب نوشی اور طلاق میں حد کی ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بھول چوک کی دیت میں آزاد کی دیت سے آدھی ہوگی تو یہ کوئی عقل میں آنے والی بات تھی مگر یہ موقف کسی نے اختیار نہیں کیا ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ غلام ایک مال ہے جو ضائع کر دیا گیا ہے اس لئے دوسرے مالوں کی طرح اس میں قیمت واجب ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ غلام میں واجب دیت کون ادا کرے گا؟ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل کے باپ کی طرف کے رشتہ دار ادا کریں گے، امام شافعی کا بھی مشہور قول یہی ہے۔ امام مالک کے نزدیک خود قاتل ادا کرے گا۔ امام مالک کی دلیل غلام کو سامان کے مشابہ قرار دینا ہے اور امام شافعی کی دلیل اسے آزاد پر قیاس کرنا ہے۔

قتل خطا ہی میں جنین کی دیت بھی شامل ہے۔ اس لئے کہ ضرب کے اثر سے جنین کا سقوط کوئی شعوری اقدام نہیں ہے۔ ماں کے حق میں تو یہ عمد ہے مگر جنین کے معاملہ میں اقدام خطا میں داخل ہے۔ اس باب میں بحث کے بھی مختلف پہلو ہیں:

جنین پر ضرب لگانے پر کیا واجب ہے؟

جنین کی وہ کون سی صفت ہے، جس پر ضرب لگانے سے واجب کا مسئلہ سامنے آتا ہے؟

واجب کس پر ہے؟ کس کے لیے واجب ہے؟ اور وجوب کی شرائط کیا ہیں؟

فقہا کا اتفاق ہے کہ آزاد عورت کے جنین اور لونڈی کے اس کے آقا کی طرف سے جنین میں واجب غُرّہ (غلام یا باندی) ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ''قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں نے آپس میں ایک دوسرے پر پتھر برسائے اور ایک عورت کا جنین گر گیا۔ چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس مقدمہ میں ایک غلام یا باندی کی ادائیگی کا فیصلہ دیا۔''

علما کا اتفاق ہے کہ اس میں واجب غلام کی قیمت ہے، اُن فقہا کے نزدیک جو غلام کی قیمت متعین کرتے ہیں اور یہ جمہور کا مسلک

ہے۔ماں کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف ہے۔البتہ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ درہم کے مالکوں کی مکمل دیت دس ہزار درہم ہے وہ جنین کی دیت پانچ سو درہم مقرر کرتے ہیں اور جو بارہ ہزار درہم کو مکمل دیت مانتے ہیں، اُن کے نزدیک جنین کی دیت چھے سو درہم ہے۔جن فقہا نے دیت کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے یا قیمت کی رو سے اس کی تحدید نہیں کی ہے اور اس کی قیمت نکالنے کی اجازت دی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس میں واجب غلام ہے خواہ اس کی کچھ بھی قیمت ہو۔امام داوٗد اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ جس چیز پر غُرّ ۃ کا اطلاق ہو سکے کافی ہے، ان کے نزدیک میرے خیال میں قیمت کافی نہیں ہے۔

لونڈی کے جنین اور کتابیہ کے جنین کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ لونڈی کے جنین میں خواہ نر ہو یا مادہ ارتکاب جرم کے دن ماں کی جو قیمت ہے، اس کا دسواں حصہ ادا کرنا ہے۔بعض فقہا نے نر اور مادہ جنین میں فرق کیا ہے۔مادہ کی صورت میں ماں کی قیمت کا دسواں حصہ ہے اور نر کی صورت میں اُس کے زندہ ہونے کی شکل میں جو قیمت لگتی، اُس کا دسواں حصہ ادا کرنا ہے۔یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

فقہا کے ہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کا جنین اگر زندہ گر جائے تو اس کی قیمت واجب ہے۔امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ لونڈی کا جنین: اگر مردہ گرے تو اس کی ماں کی قیمت کم نہیں ہوگی۔

ذمّی عورت کے جنین کے بارے میں امام مالک امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ماں کی دیت کا دسواں حصہ ادا ہوگا مگر امام ابوحنیفہ اپنے اس اصول پر باقی ہیں کہ ذمّی کی دیت اور مسلمان کی دیت یکساں ہے اور امام شافعی اپنے اصول پر ہیں کہ ذمّی کی دیت مسلم کی دیت کا تہائی حصہ ہے۔اور امام مالک اپنے اصول پر ہیں کہ ذمّی کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔

جنین کی صفت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ واجب دیت کے لیے شرط ہے کہ جنین مردہ نکلے اور ضرب کی وجہ سے ماں کی موت نہ ہو۔علما نے اختلاف کیا ہے جبکہ ضرب سے ماں مر جائے پھر جنین مردہ گر جائے۔امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں کچھ لازم نہیں ہے۔امام اشہب کے نزدیک اس میں غلام واجب ہے۔یہی رائے امام لیث، امام ربیعہ اور امام زہری کی ہے۔

اس باب میں کچھ فروعی مسائل میں بھی اختلافات ہیں، جیسے جنین کے زندہ یا مردہ گرنے کی علامت کیا ہے؟ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ زندگی کی علامت چیخنا یا رونے کی آواز نکالنا ہے۔امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ثوری اور کثر فقہا کی رائے ہے کہ ہر وہ چیز جس سے عام طور پر زندگی کا علم ہو جیسے حرکت کرنا سانس لینا، چھینک آنا، اس کا حکم زندہ شخص کا حکم ہوگا۔یہی رائے زیادہ واضح ہے۔

اس باب میں علما کا اختلاف اُس تخلیق میں ہے جو غلام کو واجب کرتی ہے۔امام مالک کے مطابق عورت جو بھی بوٹی یا لوتھڑا گرا دے اور وہ اولاد معلوم ہو تو اس پر غلام واجب ہے۔امام شافعی کہتے ہیں: اس میں کوئی چیز لازم نہیں ہے تا آنکہ تخلیق واضح ہو جائے۔بہتر یہ ہے کہ اُس میں جان پڑنے کا اعتبار کیا جائے یعنی اس میں غلام اس وقت واجب ہو جب معلوم ہو جائے کہ اس میں زندگی آ گئی ہے۔

غلام کس پر واجب ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ایک گروہ جس میں امام مالک، امام حسن بن حی اور امام حسن بصری شامل

ہیں، کی رائے ہے کہ غلام مجرم کے مال سے دیا جائے گا۔ دوسرے کہتے ہیں کہ یہ باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر واجب ہے۔ یہ امام شافعی امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھول چوک کا جرم ہے، اس لئے باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر واجب ہے، اور وہ روایت بھی ان کی تائید میں ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ ''نبی ﷺ نے جنین میں ضرب لگانے والے کے عصباتی رشتہ داروں پر ایک غلام کو واجب کیا ہے اور آغاز عورت کے شوہر اور اس کی اولاد سے کیا ہے۔''

امام مالک نے اسے عمد کی دیت سے تشبیہ دی ہے جبکہ ضرب شعوری ہو۔

یہ دیت کس کے لیے واجب ہے؟ امام مالک، امام شافعی، اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ دیت جنین کے وارثوں کو ملے گی اور اس کا حکم دیت کا حکم ہوگا اس طرح سے کہ وہ وراثت ہے۔ امام ربیعہ اور امام لیث کی رائے ہے کہ یہ دیت ماں کے لیے خاص ہے کیونکہ انہوں نے جنین کو ماں کے کسی عضو کے مشابہ قرار دیا ہے۔

جنین میں غلام واجب ہونے کے ساتھ کفارہ کے واجب ہونے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس میں کفارہ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔ امام مالک نے اسے مستحسن قرار دیا ہے واجب نہیں۔

امام شافعی نے کفارہ کو اس لئے واجب کہا ہے کہ کفارہ ان کے نزدیک قتل عمد اور قتل خطا دونوں میں واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس پر عمد کا حکم غالب رکھا ہے اور اُن کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک چونکہ قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہے اور قتل خطا میں کفارہ واجب ہے اور جنین کا معاملہ اُن کے نزدیک عمد اور خطا کے درمیان آتا ہے اس لئے انہوں نے کفارہ کو مستحسن قرار دیا اور اسے واجب نہیں مانا۔

قتل خطا کی ایک اور نوع جس میں علما کا اختلاف ہے سواری کرنے والے، سواری کو ہانکنے والے اور قائد کا ضامن ہونا ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ سواری جو زخم لگائے وہ قابل تاوان ہے۔ انہوں نے استدلال حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے کیا ہے۔ ایک شخص نے اپنا گھوڑا دوڑایا اور دوسرے کو کچل دیا تو آپ نے دیت کا حکم دیا۔

اہل ظاہر کہتے ہیں: چوپایہ کے زخم لگانے پر کوئی ضمانت نہیں ہے۔ ان کی دلیل اس سیاق میں وارد ثابت حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

جُرحُ العَجماءِ جُبَارٌ وَالبِئر جُبَارٌ وَالمعَدِنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّ كَازِ الخُمسُ

(چوپایہ کا زخم رائیگاں ہے، کنواں رائیگاں ہے، کان رائیگاں ہے اور معدنیات میں پانچواں حصہ ہے۔)

جمہور فقہا نے حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ چوپایہ پر کوئی سوار نہ ہو، نہ ہانکنے والا ہو، نہ کوئی قائد ہو تب درج بالا حکم ہے، کیونکہ فقہا کی رائے ہے کہ جانور کسی کو زخمی کر دے اور اس پر کوئی سوار، ہانکنے والا یا قائد موجود ہو تو اُسی نے زخم لگایا ہے لیکن یہ بھول چوک کی زخم کاری ہے۔

جانور اگر اپنے پاؤں سے کسی کو زخم لگا دے تو اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں کوئی چیز واجب نہیں ہے بشرطیکہ سوار نے جانور کو اکسانے کے لیے کچھ کیا نہ ہو جس سے اس نے پیر اٹھا دیئے ہوں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ سوار ضامن ہوگا اگر جانور نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے زخم لگایا ہے۔ یہی امام ابن شبرمہ اور امام ابن ابی لیلیٰ نے بھی کہا ہے اور ضمانت یکساں ہے خواہ

پاؤں سے چوٹ لگائی ہو یا کسی اور ذریعہ سے۔ یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے مگر آپ نے پاؤں یا دم سے زخم کاری کو مستثنیٰ رکھا ہے۔
چوپایہ کے پاؤں کی زخم کاری کو ضامن نہ ماننے والوں نے بسا اوقات اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ ہیں

الرِّجْلُ جُبَارٌ

(پاؤں کا زخم رائیگاں ہے۔)

امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور قابل رد ہے۔

اگر کوئی کنواں کھودے اور اس میں انسان گر جائے تو اس میں علما کے ملتے جلتے اقوال ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کنواں ایسے مقام پر کھودا ہے جہاں عام طور پر لوگ کھدائی کرتے رہتے ہیں تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور اگر اس نے کوئی زیادتی کی ہے تو ضامن ہوگا۔ امام لیث کہتے ہیں اگر اپنی ملکیت والی زمین میں کھدائی کی ہے تو ضامن نہیں ہوگا ورنہ ضامن ہوگا۔ ان کے نزدیک جو ضامن ہوگا وہ خطا کے ارتکاب کا مجرم ہوگا۔

اسی طرح روکی ہوئی سواری کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر چوپایہ کو اس طرح روکا ہے کہ وہاں روکنا ضروری تھا تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور اگر یہ صورت نہیں ہے تو ضامن ہوگا۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ ہر حال میں اسے ضامن مانتے ہیں اور اسے باندھ دینے سے سوار کی براءت ثابت نہیں ہوتی جس طرح سوار ہونے سے وہ بری نہیں ہو جاتا۔ جانور کی زخم کا ہر حال میں وہ ضامن ہوگا۔

دو شہ سوار ایک دوسرے کو ٹکر ماردیں اور دونوں مر جائیں تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ دونوں پر ایک دوسرے کی دیت لازم ہوگی اور اس کی ادائیگی باپ کی جانب سے رشتہ دار کریں گے۔

امام شافعی اور عثمان البتی کی رائے ہے کہ ہر ایک پر دوسرے کی دیت کا آدھا واجب ہوگا کیونکہ ہر ایک اپنے فعل سے اور اپنے ساتھی کے فعل سے ہلاک ہوا ہے۔

فقہا کا اجماع ہے کہ ڈاکٹر اگر خطاء کا مرتکب ہو تو اس پر دیت لازم ہے، جیسے وہ مقام ختنہ کی سپاری کاٹ دے یا اسی طرح کی کوئی غلطی کر بیٹھے۔ وہ بھول چوک کے مجرم کے معنی میں ہے۔ امام مالک سے ایک روایت ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں ہے یہ اُس صورت میں ہے جبکہ وہ واقعی ڈاکٹر ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ واقعی ڈاکٹر نہیں ہے تو ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ظلم کیا ہے۔ اس میں اجماع کے ساتھ حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہٖ بھی موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

مَنْ تَطَبَّبَ وَلَم يُعلَم مِنْهُ قَبْلَ ذَالِكَ الطِّبُّ فَهُوَضَامِنٌ

(جس نے ڈاکٹری کا پیشہ اختیار کیا اور علاج کیا حالانکہ اس سے پہلے اس کی طبابت کا حال معلوم نہ تھا تو وہ ضامن ہے۔)

طبیب کی غلطی کی دیت جمہور کے نزدیک باپ کی طرف سے رشتہ داروں پر ہے۔ بعض اہل علم اس دیت کو خود طبیب کے مال سے ادا کرنا ضروری قرار دیتے ہیں۔ اگر وہ واقعی ڈاکٹر نہیں ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدیث عمرو بن شعیب کے ظاہر کے مطابق اسی کے مال میں سے دیت ادا ہوگی۔

علما کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ نے آزاد کو غلطی سے قتل کرنے میں جو کفارہ عائد کیا ہے وہ واجب ہے۔
اختلاف اس امر میں ہے کہ قتل عمد میں کفارہ ہے یا نہیں؟ اور غلطی سے غلام کو قتل کرنے میں کفارہ ہے یا نہیں؟

امام مالک نے آزاد کے قتل میں خطا کی صورت میں کفارہ رکھا ہے عمد کی صورت میں نہیں۔ امام شافعی نے قتل عمد میں بدرجہ اولیٰ کفارہ کو واجب قرار دیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس میں عمد کا حکم قتل خطا کا حکم ہے۔

حرام ماہ اور بلد حرام میں دیت کو بھاری بنانے کے معاملہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ، اور امام ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ ان میں دیت کو بھاری نہیں بنایا جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک جان کی ہلاکت اور جراحت کاری میں مغلظ (بھاری) دیت ادا ہوگی۔ امام ابن القاسم بن محمد اور امام ابن شہاب وغیرہ سے روایت ہے کہ دیت کے تہائی حصہ کے بقدر اضافہ کر دیا جائے گا۔ حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے۔ یہی صورت امام شافعی کے نزدیک اُس وقت ہوگی جب کوئی محرم رشتہ دار کو قتل کرے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی دلیل دیت کی تعیین میں ظاہر کا عام ہونا ہے۔ اب جو تخصیص کا دعویدار ہے وہ دلیل لائے جبکہ فقہا کا اجماع ہے کہ ماہ حرام اور بلد حرام میں قتل کرنے والے پر کفارہ مغلظہ نہیں ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور جب صحابہ کرام سے کوئی مخالف قیاس چیز مروی ہو تو اسے امر توقیفی سمجھنا واجب ہے۔ قیاس سے اس کی مخالفت کی شکل یہ ہے کہ قتل خطا میں شدت اور سختی برتنا اصول شرع سے بعید ہے۔

فریق دوم کو یہ کہنے کا حق ہے کہ اس میں قیاس اچھا نہیں ہے کیونکہ حرم کی تعظیم اور اس میں شکار کرنے والے کے ضامن ہونے کی تخصیص شریعت میں ثابت ہے۔

كتابُ الدِّياَتِ فيمادُونَ النّفس

(جان کی ہلاکت سے کم تر نقصان میں دیت)

جان کی ہلاکت سے کم تر نقصانات جن میں دیت واجب ہوتی ہے وہ سر کی زخم کاری اور قطع اعضا ہیں۔ ہم پہلے سر کے زخم پر گفتگو کرتے ہیں۔ یہ گفتگو درج ذیل امور پر ہوگی:

وجوب کا مقام ومحل کیا ہے؟

وجوب کی شرط اور اس کی واجب مقدار کیا ہے؟

یہ دیت کس پر واجب ہے، کب واجب ہے اور کس کے لئے واجب ہے؟

وجوب کا مقام ومحل سر کا زخم اور قطع اعضا ہے۔لغت اور فقہ میں شجاج (سر کا زخم) کی دس قسمیں ہیں:

۱۔ دامیہ، جو کھال کو خون سے بھر دے
۲۔ حارصہ، زخم جو کھال کو پھاڑ دے
۳۔ باضعہ، جو گوشت کو چبا ڈالے
۴۔ متلاحمہ، زخم جو گوشت میں رُل مل جائے
۵۔ سمحاق، زخم جو ہڈی اور گوشت کے درمیان باریک جھلی تک پہنچ جائے اسے ملطاء بھی کہا جاتا ہے۔
۶۔ موضحہ، زخم جو ہڈی کو ننگا کر دے
۷۔ ہاشمہ، زخم جو ہڈی کو چبا لے
۸۔ منقلہ، جو ہڈی سے آر پار ہو جائے
۹۔ مأمومہ، زخم جو بھیجہ تک پہونچ جائے
۱۰۔ جائفہ، جو اندر تک داخل ہو جائے

یہ تمام نام سر اور چہرہ کے زخموں کے لیے مخصوص ہیں۔ بدن کے دوسرے حصوں پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ جرح، لفظ بدن کے دوسرے حصوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ یہ سر کے زخموں کے دس نام ہیں۔

ان کے احکام کے سلسلہ میں علما کا اتفاق ہے کہ موضحہ (وہ زخم جو ہڈی کو ننگا کر دے) اگر شعوری ہے تو دیت واجب ہے اور اس سے کم تر کے زخموں میں ارتکاب جرم کو خطا پر محمول لیا جائے اور علما کا اتفاق ہے کہ موضحہ سے کم تر خطا کے ارتکاب میں دیت نہیں ہے، الا یہ کہ ثالثی سے معاملہ طے ہو جائے۔ بعض فقہا نے طبیب کی اجرت کو لازم قرار دیا ہے۔ البتہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ دونوں سمحاق کے زخم میں موضحہ کی نصف دیت کا فیصلہ دیا تھا۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے چار اونٹوں کے معاوضہ کا حکم دیا تھا۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ دامیہ میں ایک اونٹ، باضعہ میں دو اونٹ، متلاحمہ میں تین اونٹ اور سمحاق میں چار اونٹ ہیں۔ جمہور فقہا کا مسلک اوپر بیان ہو گیا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جراحت کاری میں اصلاً ثالثی ہے الا یہ کہ سنت نے کوئی حد مقرر کر دی ہے۔ امام مالک موضحہ سے کم تر سر کے زخموں میں ثالثی کو لازم قرار دینے میں اعتبار اس بات کا کرتے ہیں کہ کسی عیب کی بنا پر وہ بری قرار دے دیا جائے۔ دوسرے فقہا اس میں ثالثی کو لازم مانتے ہیں خواہ وہ عیب کی بنیاد پر بری ہو یا نہ ہو۔ یہ موضحہ سے کم تر سر کے زخم کے احکام تھے۔

موضحہ کے بارے میں تمام فقہا کی رائے ہے کہ اگر یہ زخم بھول چوک سے لگا ہے تو اس میں پانچ اونٹوں کی دیت ہے یہ عمرو بن حزمؓ کے نام رسول ﷺ کی تحریر سے ثابت ہے اور حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ بھی اس کی تائید میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

فِي الْمُوضِحَةِ خَمسٌ

(موضحہ میں پانچ (اونٹ) ہیں۔)

اب اس میں اختلاف ہو گیا ہے کہ موضحہ کا اطلاق جسم کے کس حصہ پر ہوگا کہ عمد میں قصاص اور خطا میں دیت واجب ہو؟ امام

مالک کہتے ہیں کہ موضحہ اس وقت کہیں گے جبکہ سر کے گوشہ میں، پیشانی میں، دونوں گالوں میں اوراوپری جبڑے میں زخم آئے۔ نیچے کے جبڑے میں زخم کو موضحہ نہیں کہیں گے کیونکہ وہ گردن کے حکم میں ہے۔ ناک کے زخم کو بھی موضحہ نہیں کہیں گے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک چہرہ اور سر کا تمام حصہ موضحہ کی زد میں آتا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہ زخم جسم میں نہیں ہوتا۔ امام لیث اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ موضحہ پہلو میں ہوتا ہے۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ اگر یہ زخم جسم میں ہوگا تو سر اور چہرہ کے زخم کی دیت کا نصف ہوگا۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جسم کے موضحہ زخم میں اُس عضو کی دیت کا بیسواں حصہ ہوگا۔ بعض علما نے چہرہ کے موضحہ زخم میں جبکہ عیب کی بنیاد پر وہ بری ہو جائے، دیت مغلظہ لازم کی ہے۔ اور اس کی دیت پر نصف دیت کا مزید اضافہ کیا ہے۔ امام مالک نے اس کی روایت سلیمان بن یسار سے کی ہے۔ اس سیاق میں امام مالک کے قول میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ کبھی وہ سلیمان بن یسار کی حمایت کرتے ہیں اور کبھی اس کی دیت پر کسی اضافہ کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ امام مالک سے یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ اگر چہرہ بگڑ جائے تو اس میں کسی توقیفی حکم کے بغیر ثالثی ہوگی اور امام مالک کے نزدیک ثالثی کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ غلام ہوتا تو اس کی قیمت جو کم ہوتی وہی معتبر ہوگی۔

ہاشمہ زخم (جو ہڈی کو چبالے) میں جمہور کے نزدیک دیت کا دسواں حصہ ہے۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے یہی مروی ہے اور صحابہ کرام میں کوئی اس کا مخالف نہیں ہے۔ بعض علما ہاشمہ اور منقلہ کو ایک مانتے ہیں۔ یہ شاذ رائے ہے۔

منقلہ (وہ زخم جو ہڈی کے آر پار ہو جائے) میں دیت کا دسواں حصہ ہے اور اگر یہ زخم بھول چوک سے آئے تو دیت کا بیسواں حصہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر یہ ارتکاب عمداً ہو تو جمہور علما کے نزدیک اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ جان کا اندیشہ ہے۔ حضرت ابن زبیرؓ سے حکایت ہے کہ آپ نے منقلہ اور مأمومہ میں قصاص لیا ہے۔ ہاشمہ زخم جو عمد کے نتیجہ میں آئے تو اس بارے میں امام ابن القاسم نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہے۔ جن فقہا نے منقلہ میں قصاص کی اجازت دی ہے، انہیں ہاشمہ میں قصاص کی اجازت بدرجۂ اولیٰ دینا چاہئے۔

مأمومہ (زخم جو بھیجا تک پہونچ جائے) میں قصاص کے جائز نہ ہونے پر کسی کو اختلاف نہیں ہے اور یہ کہ اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے سوائے اس روایت کے جو حضرت ابن زبیرؓ کے سلسلہ میں منقول ہے۔

جائفہ کو متفقہ طور پر سر کے زخم میں نہیں جسم کے زخم میں شمار کیا ہے اور اس میں قصاص نہیں ہے اور اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے اور اسے جائفہ ہی سمجھا جائے گا جبکہ وہ پیٹھ اور پیٹ میں لگے۔ اگر کسی اور عضو میں یہ زخم لگے اور بالکل اندر تک چلا جائے تو اس میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک نے حضرت سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے کہ ہر وہ زخم جو بالکل اندرون تک گھس جائے خواہ وہ کسی عضو میں لگا ہو، اس عضو کی دیت کا تہائی حصہ اس میں واجب ہوگا۔ امام ابن شہاب نے بیان کیا ہے کہ وہ اس رائے کے حامل نہیں تھے۔ امام مالک کا قول مختار یہی ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک اس میں قیاس جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہاں کسی شرعی حکم کے بغیر اجتہاد ہے۔ حضرت سعید نے اسے جائفہ پر قیاس کیا ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے جسم کے موضحہ کے بارے میں مروی ہے۔ پورے جسم میں جو جراحت کاری ہو، اس میں خطا اور بھول چوک کی صورت میں ثالثی ہی قابل عمل ہے۔

اعضا کی دیت پر گفتگو

اعضا کو غلطی سے کاٹ دیا جائے تو اس کے معاوضہ میں متعین مال کی ادائیگی ہوتی ہے اور اسی کو اعضا کی دیت کہا جاتا ہے، اس میں اور جراحت کاری اور انسانی جان کی ہلاکت میں بحث کی بنیاد حدیث عمرو بن حزم ہے۔ اُن کے والد بیان کرتے ہیں کہ جس تحریر میں اللہ کے رسول ﷺ نے عمرو بن حزم کو دیت کے بارے میں ہدایت دی تھی اس کے الفاظ یہ تھے۔

أَنَّ فِي النَّفْسِ مِائَةً مِّنَ الْإِبِلِ وَفِي الأَنفِ إِذَا اسْتُوعِبَ جَدعاً مِائَةٌ مِنَ الإِبلِ وَفِي المَامُوَمةِ ثُلُثُ الدِّيَةِ وَفِي جَائِفَةٍ مِثْلُها وَفِي العَينِ خَمسُونَ وَفِي اليَدِ خَمسُونَ وَفِي الرِّجْلِ خَمسُونَ وَفِي كُلِّ أُصبُعٍ مِمَّا هُنَاكَ عَشرٌ مِّنَ الإِبلِ وَفِي السِّنِّ وَالمُوضِحَةِ خَمسٌ.

(جان کے بدلے سو اونٹ کی دیت ہے اور کان کے بدلے جبکہ پوری کٹ جائے، سو اونٹ ہے، زخم جو دماغ تک پہنچ جائے، اس میں دیت کا تہائی حصہ ہے، زخم جو بالکل اندر تک سرایت کر جائے اس میں اُسی کے مثل دیت ہے، آنکھ کے بدلے پچاس، ہاتھ کے بدلے پچاس، پاؤں کے بدلے پچاس اور ہر انگلی کے بدلے دس اونٹ ہیں اور دانت کے بدلے میں اور اس زخم میں جو ہڈی کو عریاں کر دے پانچ اونٹ ہیں۔)

ان سب پر علما کا اجماع ہے سوائے دانت اور انگوٹھے کے، اس میں اختلاف ہے جس کا تذکرہ ہم بعد میں کریں گے۔ اس میں کچھ متفق علیہ مسائل ہیں جن کا تذکرہ نہیں ہوا۔ ہم کہتے ہیں کہ علما کا اجماع ہے کہ دونوں ہونٹوں میں مکمل دیت ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ ہر ہونٹ کے بدلے میں نصف دیت ہے۔ تابعین کے ایک گروہ سے مروی ہے کہ نچلے ہونٹ میں دیت کا دو تہائی حصہ ہے کیونکہ وہ کھانے پینے سے روک دے گا۔ اس کی حرکت اور اس کا فائدہ اوپری ہونٹ سے کہیں زیادہ ہے یہ حضرت زید بن ثابت کا مسلک ہے۔ چنانچہ علما کی جماعت اور فتویٰ کے امام اس پر متفق ہیں کہ انسانی جسم کے ہر جوڑے میں دیت ہے سوائے دونوں بھوؤں اور مرد کے دونوں پستانوں کے۔

دونوں کانوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ کب ان میں دیت واجب ہوگی؟ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام لیث کی رائے ہے کہ اگر دونوں جڑ سے کاٹ لئے جائیں تو اُن میں دیت ہے۔ انہوں نے سماعت کے خاتمہ کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ سماعت کے خاتمہ کی دیت علیحدہ مقرر کی ہے۔ امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ کانوں میں دیت واجب نہیں ہے الا یہ کہ اُن کی سماعت ختم ہو جائے۔ اگر سماعت نہیں ختم ہوئی ہے تو اس میں ثالثی ہوگی۔ حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کانوں کے بدلے پندرہ اونٹوں کا فیصلہ دیا تھا اور فرمایا تھا۔ اس سے سماعت کو نقصان نہیں پہنچے گا اور بال یا عمامہ سے وہ ڈھکے رہیں گے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ سے مروی ہے کہ کان کٹ جانے کی صورت میں انہوں نے آدھی دیت کا فیصلہ دیا تھا۔ جمہور علما کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سماعت چلی جائے تو پوری دیت واجب ہے۔ دونوں بھوؤں میں امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ثالثی ہے۔ امام ابوحنیفہ اُن میں دیت مانتے ہیں۔ اسی طرح آنکھوں کی پلکوں میں بھی۔ اس میں امام مالک کے نزدیک صرف ثالثی ہے۔

احناف کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انسان کے ہر دوہرے عضو میں دیت ہے۔ احناف بھوؤں کو جفت اعضاء سے مشابہ قرار دیتے ہیں اور اس پر علما کا پہلے سے اجماع ہے۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس میں قیاس کا گزر نہیں ہے۔ یہ امر توقیفی ہے جس مسئلہ میں سماعی دلیل سے دیت ثابت نہ ہو، اس میں باہم ثالثی کا طریقہ ہی رہ جاتا ہے۔ یہ پہلو بھی ہے کہ بھویں ایسے عضو نہیں ہیں جن سے کوئی فائدہ ہو، نہ اُن کا کوئی واضح کام ہے۔ یہ تخلیق کے لیے ناگزیر نہیں ہیں۔

پپوٹوں کے سلسلہ میں ایک قول ہے کہ ہر پپوٹہ کے بدلے میں ایک چوتھائی دیت ہے یہ امام شافعی اور کوفی فقیہ کا مسلک ہے کیونکہ پپوٹوں کے بغیر آنکھ باقی نہیں رہ سکتی۔ دوسرے فقہا کے ہاں نیچے کے دونوں پپوٹوں میں ایک تہائی اور اوپر کے دونوں پپوٹوں میں دوتہائی دیت ہے۔ فقہا کا اجماع ہے کہ جس شخص کو دیت سے زیادہ کا نقصان پہنچے وہ اس کا حق ہے جیسے کسی کی دونوں آنکھیں چلی جائیں اور اُس کی ناک بھی ٹوٹ جائے تو اسے دو دیت ملے گی۔

دونوں فوطوں کے بدلے میں پوری دیت واجب ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ سارے فقہا کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر فوطہ کے بدلے میں نصف دیت ہے البتہ سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ بائیں فوطہ میں دوتہائی دیت ہے کیونکہ اولاد کے لیے نطفہ وہیں سے نکلتا ہے۔ دائیں فوطہ کے بدلے میں ایک تہائی دیت ہے۔ یہ جوڑا جوڑا اعضا کے مسائل تھے۔

مفرد عضو کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ زبان کے بدلے میں جبکہ غلطی سے جرم ہو گیا ہو، پوری دیت ہے اور یہ نبی ﷺ سے مروی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ جبکہ پوری زبان کاٹ دی گئی ہو یا اتنا حصہ کاٹ دیا گیا ہو کہ آدمی بات نہ کر سکے۔ اگر زبان کاٹنے سے گفتگو میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو رہی ہے تو اس میں ثالثی ہے۔

اگر زبان عمداً کاٹی گئی ہے تو اس میں قصاص ہے یا نہیں، اس میں فقہا کا اختلاف ہے بعض فقہا نے اس میں قصاص کو واجب نہیں مانا ہے بلکہ دیت کو واجب قرار دیا ہے۔ یہ امام مالک، امام شافعی اور کوفی فقیہ کی رائے ہے۔ مگر امام شافعی مجرم کے مال سے دیت نکالنے کے قائل ہیں اور امام مالک اور کوفی فقیہ باپ کی طرف سے رشتہ داروں پر دیت کو واجب مانتے ہیں۔ امام لیث وغیرہ کہتے ہیں کہ زبان کو جان بوجھ کر کاٹنے میں قصاص ہے۔

ناک کے بارے میں اجماع ہے کہ اگر جڑ سے کاٹ دے تو اس میں دیت ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے اور امام مالک کے نزدیک خواہ قوت شامہ ختم ہوئی ہو یا نہ ختم ہوئی ہو، دونوں یکساں ہیں۔ اُن کے نزدیک اگر ایک ناک بھی کٹ گئی تو اس میں دیت ہے اور اگر یکے بعد دیگرے دونوں چلی گئیں تو مکمل دیت ہے۔

علما کا اجماع ہے کہ صحت مند کا عضو تناسل جس سے ہم بستری کرتا ہے، اگر کاٹ دیا جائے تو مکمل دیت ہے اور نامرد اور خصّی کے عضو تناسل کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح گونگے کی زبان اور مفلوج ہاتھ کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا نے ان میں دیت کو رکھا ہے اور بعض نے ثالثی کو تسلیم کیا ہے۔ بعض علما نے نامرد اور خصّی کے عضو تناسل میں ایک تہائی دیت رکھی ہے۔ جمہور کے نزدیک اس میں ثالثی ہے۔ امام مالک کے نزدیک دیت واجب ہونے کی قلیل ترین مقدار عضو تناسل کی سپاری کا کٹنا ہے۔ پھر عضو تناسل کے بقیہ حصہ میں ثالثی ہو سکتی ہے۔

کانے شخص کی آنکھ کے بارے میں علما کے دو اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق اس میں مکمل دیت ہے۔ یہ امام مالک اور اہل مدینہ کے ایک گروہ کا مسلک ہے۔ یہی قول امام لیث کا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اسی کا فیصلہ دیا تھا۔ یہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔

امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کا قول ہے کہ اس میں آدھی دیت ہے کہ جس طرح تندرست کی آنکھ میں ہے۔ یہ قول تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ کانے شخص کی ایک آنکھ دوسروں کی دو آنکھوں کے برابر ہے۔ دوسرے فریق کا استدلال یہ ہے کہ حدیث عمرو بن حزم

وَفِي العَينِ نِصفُ الدِّيَةِ

(آنکھ میں نصف دیت ہے۔)

عام ہے۔ اس فریق نے علما کے اس اجماع پر بھی قیاس کیا ہے کہ جس شخص کا ایک ہی ہاتھ ہو اور وہ کاٹ دیا جائے تو اُسے نصف دیت ہی ملے گی۔

اختلاف کا سبب عموم اور قیاس میں تصادم اور مختلف قیاسوں میں باہم تعارض ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کی آنکھ پر مارے اور کچھ بینائی ختم کر دے تو اس میں بہترین بات وہ ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے، جس شخص کی بصارت زائل ہوئی تھی، اسے اپنی صحیح سالم آنکھ پر پٹی باندھنے کا حکم دیا اور ایک آدمی کو انڈا دے دیا۔ اس انڈے کو لے کر وہ آگے چلا، تا آنکہ اس کی بصارت نے کام کرنا بند کر دیا، وہیں آپ نے ایک لکیر کھینچ دی۔ پھر اس کی پھوٹی ہوئی آنکھ پر پٹی باندھنے کا حکم دیا اور صحیح آنکھ کھول دی گئی۔ اور ایک شخص کے ہاتھ میں وہی انڈا پکڑا دیا۔ وہ آگے بڑھا، تا آنکہ اس کی بصارت نے کام کرنا بند کر دیا۔ وہیں ایک دوسری لکیر بھی آپ نے کھینچ دی۔ پھر دونوں لکیروں کی مسافت اور ان کا فرق معلوم کیا اور صحیح آنکھ سے مسافت کے فرق کا تناسب نکالا اور اسی کے بقدر دیت آپ نے دی۔

خراب آنکھ اور صحیح آنکھ کے ادراک کی مسافت میں فرق کی سچائی اس طرح معلوم کی جا سکتی ہے کہ مختلف مقامات پر اسے بار بار آزمایا جائے اور ہر بار اگر وہی مسافت نکلے تو اس کا مطلب ہوگا کہ یہ جانچ صحیح ہے۔

آنکھ موجود ہے لیکن اس کی بصارت ختم ہوگئی ہے اس میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ اس میں ثالثی کو تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت زید بن ثابتؓ کہتے ہیں کہ اس میں دیت کا دسواں حصہ یعنی سو دینار ہے۔ امام شافعی نے اس روایت کو اس طرح محمول کیا ہے کہ یہ زیدؓ نے قیمت لگائی تھی تعیین نہیں کی تھی۔ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں نے صحیح شکل کی آنکھ، مفلوج ہاتھ اور کالے دانت میں سے ہر ایک کی دیت ایک تہائی مقرر کی تھی۔ امام مالک کہتے ہیں کہ دانتوں کو کالا کر کے انہیں اکھاڑ دے تو مکمل دیت لازم ہے۔

ایک کانا شخص کسی صحت مند کی آنکھ جان بوجھ کر پھوڑ دے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ اگر چاہے تو قصاص لے اور اگر معاف کر دے تو دیت کا حقدار ہوگا۔ ایک گروہ مکمل دیت کی بات کرتا ہے اور دوسرا گروہ نصف دیت کا قائل ہے۔ یہ امام شافعی اور امام ابن القاسم کا قول ہے۔ امام مالک دونوں اقوال کے حامل ہیں۔ مکمل دیت کی حمایت امام مغیرہ مالکی اور امام ابن دینار مالکی نے کی ہے۔ فقہائے کوفہ کہتے ہیں کہ صحت مند شخص جس کی آنکھ پھوڑی گئی ہے اس کو قصاص کا حق ہے اور دیت وہ ہے جس پر دونوں میں سمجھوتہ ہو جائے۔

قصاص کو معاف کر دینے کی صورت میں مکمل دیت کی وکالت کرنے والے دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو آنکھ اس نے پھوڑ دی ہے یعنی کانی آنکھ اُس کی دیت اس پر واجب ہے اور یہ بیشتر اہل علم کے نزدیک مکمل دیت ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عمرؓ

کا مسلک یہ ہے کہ کانے شخص کی آنکھ پھوڑ دی جائے تو اس میں ایک ہزار دینار واجب ہے۔ کیونکہ کانے فرد کی آنکھ اُس کے حق میں دو آنکھوں کے برابر ہے لیکن اگر ایک آنکھ چھوڑ دی ہے تو اس کی دیت واجب ہے۔ ان لوگوں کی دلیل اصل پر باقی رہنا ہے یعنی ایک آنکھ کی دیت نصف ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس عمد میں کوئی متعین دیت نہیں ہے۔ یہ مسئلہ جراحت کاری کے قصاص کے باب میں بیان ہو چکا ہے۔

جمہور علما اور امامان فتویٰ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری وغیرہ کہتے ہیں کہ ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہے اور اس معاملہ میں ساری انگلیاں برابر ہیں اور انگلی کے ہر پور میں وہی دس اونٹ ہیں، سوائے اُس انگلی کے جس میں دو پور ہوں جیسے انگوٹھا۔ اس کے پور میں پانچ اونٹ ہیں۔ اس معاملہ میں ان کی دلیل حدیث عمرو بن حزمؓ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

في كُلِّ أُصْبعٍ مِمَّا هُنَالِكَ عشرٌ مِّنَ الإبلِ

(وہاں ہر انگلی کے بدلے میں دس اونٹوں کی دیت ہے۔)

حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور ان کے واسطہ سے اپنے دادا سے تخریج کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے انگلیوں میں عشر کا دسواں حصہ مقرر کیا ہے'' یہ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ان کے نزدیک یہ دیت چاندی والوں کے حساب سے الگ الگ ہے۔ جو بارہ ہزار درہم دیت سمجھتے ہیں اُن کے نزدیک اُس کا دسواں حصہ یہاں نافذ ہوگا اور دس ہزار درہم مقرر کرنے والوں کے نزدیک اس کا دسواں حصہ ہوگا۔

اسلاف سے انگلیوں کی دیت کے بارے میں اختلاف منقول ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انگوٹھا اور اس سے ملی ہوئی انگلی کا معاوضہ نصف دیت ہے، درمیانی انگلی کی دیت دس فریضے اس کے بعد والی انگلی کے نو فریضے اور کانی انگلی کے چھ فریضے ہیں۔

حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے کہ انگوٹھے کی دیت پندرہ اونٹ، اس کے بعد والی انگلی کے دس اونٹ درمیانی انگلی کے دس اونٹ اور اس کے بعد والی انگلی کے آٹھ اونٹ اور کانی انگلی کے سات اونٹ ہیں۔

سینے کی ہنسلی اور پسلی میں جمہور فقہا کے ہاں ثالثی ہے۔ بعض اسلاف سے ان میں تعیین منقول ہے۔ امام مالک سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ڈاڑھ میں ایک اونٹ، پسلی میں ایک اونٹ اور ہنسلی میں ایک اونٹ کا فیصلہ دیا تھا۔ حضرت سعید بن جبیرؒ ہنسلی میں دو اونٹ مقرر کرتے ہیں۔ حضرت قتادہؒ کے نزدیک چار اونٹ ہیں۔

فقہا کی دلیل یہ ہے کہ جس میں نبی ﷺ سے کوئی تعیین منقول نہیں ہے اس میں ثالثی کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ منہ کے ہر دانت کے بدلے پانچ اونٹ ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہی فتویٰ ہے۔ امام مالک نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے ڈاڑھ میں ایک اونٹ کا فیصلہ دیا تھا۔ یہ منہ کے اگلے حصہ کے دانتوں کے بارے میں نہیں تھا۔ اگلے دانتوں کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانچ اونٹ ہیں۔ حضرت سعید بن المسیبؒ کہتے ہیں کہ ڈاڑھ میں دو اونٹ ہیں عبدالملک بن مروان سے مروی ہے کہ مروان بن الحکم نے اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ سے اعتراض کیا کہ آپ نے اگلے دانتوں کو ڈاڑھ کے برابر کر دیا ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: کیا ایسا نہیں ہے کہ تم محض انگلیوں کا اعتبار کرتے ہو؟ ان کی دیت یکساں ہے۔

اس طرح کے مسائل میں جمہور کی دلیل یہ ثابت حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

فِي اُلسِّنّ خَمسٌ

(دانتوں میں پانچ اونٹ ہیں۔)

یہ ٹکڑا حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ من جدّہ سے ماخوذ ہے۔ دانت سے مراد وہ تمام دانت ہیں جو منہ کے اوپر اور نیچے لگے ہوتے ہیں۔ انہیں انگلیوں کے مشابہ بھی قرار دیا گیا ہے جن کی دیت برابر ہوتی ہے اگر چہ ان کے فائدے مختلف ہیں۔

انگلی اور دانت میں فرق کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ شرع میں اعضا کے بڑھ جانے سے دیت بڑھنے کا اصول موجود ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس رائے کو اختیار کرنے والوں نے اسے امر توقیفی قرار دیا ہو، وہ تمام اعضاء جن میں ارتکاب خطا کی صورت میں دیت واجب ہے، اگر انہیں کاٹ دیا جائے یا اکھاڑ دیا جائے تو اس میں قصاص ہے۔ اگر انہیں توڑ دیا جائے جیسے ہاتھ اور پنڈلی تو اس میں قصاص ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ ران اور صلب کو چھوڑ کر کسی ہڈی کو توڑ دیا جائے تو اس میں قصاص ہے۔ امام شافعی اور امام لیث کی رائے ہے کہ کسی ہڈی کو توڑنے میں قصاص نہیں ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے مگر آپ نے دانت کو اس سے مستثنیٰ رکھا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ حدیث انسؓ سے ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے ٹوٹے ہوئے دانت کا قصاص دلوایا ہے اور ایک دوسری حدیث میں مروی ہے کہ جوڑوں کی ہڈی کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نبی ﷺ نے نہیں رکھا ہے۔ مگر یہ حدیث قوی نہیں ہے۔ امام مالک سے مروی ہے کہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے ران کی ہڈی توڑنے میں قصاص دلوایا۔

علما کا اتفاق ہے کہ جان کی ہلاکت میں عورت کی دیت مرد کے نصف ہے۔ سر کے زخم اور اعضا کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ مدینہ کے اکثر فقہا کی رائے ہے کہ سر کے زخم اور اعضا میں عورت کی دیت مرد کے برابر ہے تا آنکہ وہ دیت کی تہائی رقم بن جائے۔ جب دیت کی تہائی کے برابر ہو جائے تو عورت کے اعضا کی دیت پھر مرد کے اعضا دیت کے نصف ہوگی۔ اس کی مثال یوں ہے کہ عورت کی ہر انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔ دو انگلیوں کے بیس اونٹ، تین انگلیوں کے تیس اونٹ، اور چار انگلیوں کے بیس اونٹ ہیں۔ یہی رائے امام مالک اور ان کے اصحاب کی اور امام لیث بن سعد کی ہے۔ اس کی روایت امام مالک نے سعید بن المسیب سے اور عروہ بن زبیر سے کی ہے۔ یہ حضرت زید بن ثابتؓ کا قول اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کا مسلک ہے۔

ایک گروہ کی رائے کہ عورت کی زخم کاری کی دیت موضحہ تک مرد کی زخم کاری کی دیت کے مثل ہے۔ اُس کے بعد اس کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے دو اقوال میں مشہور یہی ہے۔ حضرت عثمانؓ سے یہی مروی ہے اور یہی رائے قاضی شریح اور ایک جماعت کی ہے۔

دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ جراحت کاری اور اطراف و اعضا میں عورت کی دیت مرد کے نصف ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر یہ حضرت علیؓ کا قول ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے یہی مروی ہے مگر اُن کا مشہور قول وہی ہے جو اوپر آ چکا ہے یہی رائے امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ثوری کی ہے اس قول کے ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ اس اصول پر عمل کرنا واجب ہے تا آنکہ ثابت سماعی دلیل اس کے برخلاف ہو کیونکہ دیت میں قیاس جائز نہیں ہے خاص طور سے جبکہ قلیل

وکثیر میں فرق کرنا قیاس کے بھی خلاف ہے۔ اسی لئے امام ربیعہ نے امام سعید سے وہ بات کہی تھی جس کا تذکرہ اوپر آ چکا ہے۔

پہلے گروہ کی دلیل بس مرسل روایات ہیں اور وہ روایت ہے جو سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے۔ اُن سے ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن نے سوال کیا کہ چار انگلیوں میں کتنی دیت ہے؟ انہوں نے کہا، بیس اونٹ۔ میں نے کہا: جب زخم بڑا ہو اور مصیبت سخت ہو تو اس کی دیت کم محسوس ہوگی! آپ نے پوچھا: کیا تم عراقی ہو؟ میں نے کہا: جویائے حق عالم ہوں یا طالب علم جاہل ہوں۔ آپ نے فرمایا: یہی سنت ہے۔ یہ روایت عمرو بن شعیب عن اُبیہ سے مرسل بھی وارد ہے اور عکرمہ سے بھی مروی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ صحابی کا قول اگر قیاس کے خلاف ہو تو صحابی کے قول پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ یہ معلوم و متعین ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی قول نہیں دیا ہے وہ توقیفی ہے۔ مگر اس میں کمزوری ہے کیونکہ اس کا امکان موجود ہے کہ کوئی بات نہ کہنے کی وجہ یہ ہو کہ وہ قیاس کو درست نہ سمجھتے ہوں یا اس کی وجہ یہ ہو کہ کوئی دوسرا قیاس اس سے متصادم ہو یا اس میں دوسروں کی تقلید ہو۔

یہ آزاد افراد کی زخم کاری اور ان کے اعضا پر حملہ کرنے کے جرائم اور ان کی دیت کا بیان تھا۔ غلاموں کی جراحت کاری اور ان کے اعضا کو کاٹنے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ اس میں دو گروہ ہیں۔ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی جراحت کاری اور اعضا کو کاٹنے سے غلام کی جو قیمت کم ہوگئی ہے وہ اس کی دیت ہے جبکہ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اس کی قیمت میں واجب وہ قدر ہے جو دیت میں اُس زخم کاری کی ہے چنانچہ موضحہ میں اس کی قیمت کا بیسواں حصہ ہے اور آنکھ میں اس کی نصف قیمت ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا مسلک ہے۔ یہی قول حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا ہے۔ امام مالک کہتے ہیں اس میں اعتبار اس بات کا ہوگا کہ اس کی قیمت میں کتنی کمی ہوئی ہے البتہ موضحہ، منقلہ اور مامومہ کا معاملہ مختلف ہے اس میں غلام کی دیت وہ قیمت ہوگی جو ان زخموں میں آزاد کی دیت ہے۔

فریق اول کی دلیل سامان تجارت سے اسے مشابہ قرار دینا ہے اور فریق دوم کی دلیل اسے آزاد سے مشابہ تصور کرنا ہے کیونکہ وہ مسلمان ہے شریعت کا مکلف ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ان معاملات میں بھول چوک کی دیت اگر ایک تہائی سے زیادہ ہو جائے تو باپ کی جانب سے رشتہ داروں پر یہ واجب ہے۔ البتہ اس سے کم میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور مدینہ کے ساتوں فقہا اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ باپ کی طرف سے واقع رشتہ دار اس میں ثلث اور اس سے زیادہ ہی کے متحمل ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ مکمل دیت کے دسواں حصہ اور اس سے زیادہ کے متحمل ہوں گے۔ امام ثوری اور امام ابن شبرمہ کی رائے ہے کہ موضحہ اور اس سے اوپر کا زخم باپ کی طرف کے رشتہ داروں پر عائد ہوگا۔ امام شافعی اور امام عثمان البتی کا قول ہے کہ بھول چوک کی دیت میں قلیل وکثیر سب کے متحمل باپ کی طرف کے رشتہ دار ہوں گے۔

امام شافعی کی دلیل یہ اصول ہے کہ باپ کی طرف سے واقع رشتہ دار ہی بھول چوک کی دیت کے متحمل ہوتے ہیں۔ اب اگر کسی نے اس اصول میں تخصیص کی ہے تو دلیل وہ پیش کرے۔ دوسرے فریق کی دلیل اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ مشہور ہے اور اسی پر عمل ہو رہا ہے۔

یہاں یہ کتاب ختم ہوئی وَالحمدُللّٰه حَقَّ حمدِه

كتابُ القَسامة

قسم کھلانے کے بارے میں چار مسائل میں علمانے اختلاف کیا ہے۔ان مسائل کی حیثیت اس باب کے فروعی مسائل کے لیے اصولوں کی ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کیا قسم کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ہم وجوب کے قائل ہیں تو اس سے خون واجب ہوتا ہے یا دیت واجب ہوتی ہے یا دعویٰ رفع ہوجاتا ہے؟ تیسرا مسئلہ ہے کہ کیا مدعی پہلے قسم کھائیں گے یا مدعا علیہ؟ اور قسم کھانے والے اولیاء کی تعداد کیا ہوگی؟ چوتھا مسئلہ ہے کہ وہ کمزور ثبوت کیا ہے جس میں مدعی کو پہلے قسم کھانی پڑتی ہے؟

پہلا مسئلہ:

قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی حمایت جمہور فقہا نے امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام سفیان، امام داؤد اوران سب کے اصحاب نے کی ہے۔ علما کے ایک گروہ سالم بن عبداللہؒ، ابوقلابہؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابن علیہؒ نے کہا ہے کہ قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل وہ ثابت حدیث ہے جو حدیث حویصہ کے نام سے ہے اور علما حدیث اس کی صحت پر متفق ہیں البتہ حدیث کے الفاظ میں اختلاف پایا جاتا ہے جس کا تذکرہ عنقریب ہوگا۔

فریق دوم کی دلیل یہ ہے کہ باہم قسم کھلانا شریعت کے متفقہ اصولوں سے متصادم ہے جیسے شریعت کا ایک اصول یہ ہے کہ کوئی شخص قسم اسی وقت کھائے جبکہ اسے قطعی طور پر کسی بات کا علم ہو یا محسوس طریقہ سے اس کا مشاہدہ کیا ہو۔ جب صورت یہ ہے تو خون کے ولی کیسے قسم کھا سکتے ہیں جبکہ انہوں نے قتل کا مشاہدہ نہیں کیا بلکہ بسا اوقات وہ کسی شہر میں ہوتے ہیں اور قتل کا واقعہ کسی دوسرے شہر میں پیش آتا ہے؟ اسی لئے امام بخاری نے ابوقلابہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ایک دن اپنا تخت لوگوں کے سامنے بچھایا اور اجازت ملنے پر لوگ آپ کے سامنے آئے تو آپ نے پوچھا: قسم کھانے کھلانے کے بارے میں تم لوگوں کی کیا رائے ہے؟ لوگ ایک ساتھ بول پڑے: ہم کہتے ہیں کہ قسم کھلانے کی بنیاد پر قصاص لینا برحق ہے۔ خلفا نے اس کی بنیاد پر قصاص دلوایا ہے۔ آپ نے پوچھا، ابوقلابہ، تمہاری کیا رائے ہے جبکہ اللہ نے مجھے لوگوں پر خلیفہ مقرر کیا ہے؟ میں نے جواب دیا۔ امیر المومنین، آپ کے پاس عرب کے شرفا اور فوجوں کے کمانڈر موجود ہیں۔ آپ کی کیا رائے ہے؟ اگر پچاس آدمی قسم کھا کر کسی کو زانی دمشق کا قرار دے دیں جبکہ انہوں نے بچشم خود نہیں دیکھا تو کیا آپ اسے رجم کر دیں گے؟ آپ نے فرمایا، نہیں۔ میں نے پھر پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے، اگر پچاس آدمی آپ کے پاس قسم کھائیں کہ فلاں شخص نے حمص میں چوری کی ہے جبکہ انہوں نے دیکھا نہیں ہے تو کیا آپ اس کے ہاتھ کاٹ دیں گے؟ آپ نے نفی میں جواب دیا۔ بعض روایات میں ہے کہ میں نے کہا، آخر کیا معاملہ ہے اگر وہ قسم کھائیں کہ فلاں شخص نے فلاں جگہ قتل کیا ہے اور وہ آپ کے پاس موجود ہیں تو کیا اُن کی گواہی کی بنیاد پر آپ قصاص لے لیں گے؟ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے قسم کھلانے کے بارے میں حکومت کو لکھا کہ اگر دو عادل گواہ گواہی دیں کہ فلاں نے قتل کیا ہے تو اس سے قصاص لے لو اور پچاس قسم کھانے والوں کی شہادت کی بنیاد پر قتل نہ کیا جائے۔

فقہا کہتے ہیں کہ شریعت کا دوسرا اصول یہ ہے کہ خون بہانے میں قسموں کی تاثیر نہیں ہے۔ تیسرا اصول یہ ہے کہ "ثبوت مدعی پیش کرے اور انکار کرنے والا قسم کھائے"

ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ انہیں ان احادیث میں کہیں نہیں ملا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے قسم کھلا کر کوئی فیصلہ کیا ہو۔ یہ تو جاہلی طریقہ کار تھا۔ اللہ کے رسول نے عربوں سے نرمی برتی تاکہ انہیں بتا سکیں کہ اسلامی اصولوں میں ان کی بنیاد پر فیصلہ کرنا کیسے لازم نہیں ہے۔ اسی لئے اُن سے آپؐ نے پوچھا (یعنی انصار سے) کیا تم پچاس قسمیں کھانے کو تیار ہو (خون کے اولیا کے حق میں)؟ لوگوں نے کہا۔ ہم کیسے قسم کھا سکتے ہیں جبکہ ہم نے دیکھا نہیں ہے؟ آپؐ نے فرمایا: پھر یہود تمہارے لئے قسمیں کھالیں۔ انہوں نے کہا، ہم کفار کی قسم کا

اعتبار کیوں کر کریں گے؟ فقہا کہتے ہیں کہ اگر بغیر مشاہدہ کے قسم کھانے کا دستور رہا ہوتا تو اللہ کے رسول ضرور فرماتے کہ یہ دستور ہے۔ فقہا کہتے ہیں کہ یہ آثار قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے میں نص نہیں ہیں اور ان میں تاویل کی گنجائش موجود ہے تو اصولوں کے مطابق ان کی تاویل کر لینا افضل ہے۔

قسم کے قائل فقہا اور خاص طور سے امام مالک یہ سمجھتے ہیں کہ قسم کی سنت ایک انفرادی سنت ہے اور تمام دوسری مخصوص سنتوں کی طرح یہ بھی اصول کی تخصیص کر دیتی ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس کی علت خون کو تحفظ فراہم کرنا ہے چونکہ قتل میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور قاتل واردات قتل تنہائی کی جگہوں میں انجام دیتا ہے، اس لئے اس میں قسم اور حلف کی سنت جاری کرنے سے خون کی مزید حفاظت ہوگی مگر یہ علت چوروں اور ڈاکوؤں میں بھی گھس آتی ہے۔ چور کے خلاف گواہی فراہم کرنا مشکل ہوتا ہے۔ یہی حال لٹیرے اور ڈاکو کا ہے یہی وجہ ہے کہ امام مالک نے لٹیروں کے خلاف اسی مظلوم کی گواہی قبول کی ہے اگر چہ یہ اصول کے خلاف ہے کیونکہ محروم و مظلوم اپنے سلب کردہ مال کا دعویدار ہے واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ:

قسم کے قائل فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے سے واجب کیا ہوتا ہے؟ امام مالک، امام احمد کے نزدیک قسم سے قتل عمد میں خون اور قتل خطا میں دیت کا وہ مستحق ہو جاتا ہے۔ امام شافعی، امام ثوری اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے صرف دیت کا حق بنتا ہے۔ بعض فقہائے کوفہ کہتے ہیں کہ اس سے بس دعویٰ ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ قسم کھانا مدعا علیہ پر واجب ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ مدعا علیہ قسم کھائے گا اور دیت کا تاوان ادا کرے گا اس بنیاد پر بس قصاص کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اس طرح قسم کھانے والوں کے بارے میں چار اقوال ہو گئے۔

امام مالک اور ان کے ہم نواؤں کی دلیل وہ روایت ہے جو حدیث ابن ابی لیلیٰ سے بواسطہ سہل بن ابوحثمہ بیان کردہ ہے۔ اس حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا:

تَحلِفُونَ وَتَستَحقُّون دمَ صاحِبِكُم

(تم قسم کھاؤ اور اپنے ساتھی کے خون کے حق دار بن جاؤ۔)

اسی طرح بشیر بن بشار کی مرسل روایت بھی ہے۔ اس میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے اُن سے فرمایا:

أتحلِفُونَ خمسِينَ يَمِيناً وتستحِقُّونَ دمَ صاحِبِكُم أوْقاتِلِكُمْ

(کیا تم پچاس قسمیں کھانے کے لیے تیار ہو کہ اپنے ساتھی یا اپنے قاتل کے خون کے حق دار بن جاؤ؟)

صرف دیت کو واجب قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا اثر بس مال کے معاملے میں ہوتا ہے۔ یعنی شریعت میں صرف مالی معاملات میں قسم کا اعتبار کیا گیا ہے، جیسے قسم اور گواہی کی روشنی میں مالی معاملات کے فیصلے کر دیئے جاتے ہیں۔ مدعا علیہ قسم کھانے سے باز رہے تو مال واجب ہو جاتا ہے یا مدعا علیہ قسم کھانے سے باز رہے اور مدعی پر اس کو پلٹ دیا جائے تو مال واجب ہو جاتا ہے۔ مگر ابن ابی لیلیٰ سے امام مالک کی روایت کردہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہ مجہول شخص ہیں اور امام مالک کے سوا کسی نے ان سے روایت نہیں لی ہے۔ ایک قول کے مطابق اس میں یہ جھول بھی ہے کہ انہوں نے سہل سے سماعت نہیں کی ہے۔ اور حدیث بشیر بن بشار کی سند میں

اختلاف ہے۔امام مالک نے اسے مرسل اور دوسروں نے اسے مسند بیان کیا ہے۔القاضی ابن رشد کہتے ہیں کہ شاید یہی علت تھی کہ ان دونوں حدیثوں کی تخریج امام بخاری نے نہیں کی۔

اس سلسلہ میں قیاس کو تقویت اُس روایت سے ملتی ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔قسم میں قصاص نہیں ہے البتہ اس سے دیت کا حق بنتا ہے۔

جن فقہا نے قسم سے بس دعویٰ کے خاتمہ کی بات کہی ہے اُن کی دلیل یہ اصول ہے کہ قسم کھانا مدعا علیہ پر واجب ہے اور کچھ احادیث بھی اس کی تائید میں ہیں جن کا تذکرہ ہم جلد کریں گے۔

تیسرا مسئلہ:

قسم کے ذریعہ مال یا خون کا حقدار ہونے کی حمایت کرنے والے فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ آثار واحادیث میں وارد پچاس قسموں کا آغاز کس سے ہوگا؟

امام شافعی ،امام احمد ،امام داؤد بن علی وغیرہ کہتے ہیں کہ پہلے مدعی قسم کھائے گا۔کوفہ وبصرہ کے فقہا اور بہت سے مدنی فقہا کی رائے ہے کہ مدعا علیہ پہلے قسم کھائے گا۔

قسم کا آغاز مدعی سے کرنے والوں کی دلیل امام مالک کی وہ حدیث ہے جو انہوں نے سہل بن ابی حثمہ سے روایت کی ہے اور بشیر بن بشار سے انہی کی روایت کردہ مرسل روایت بھی ہے۔

مدعا علیہ سے قسم کا آغاز کرنے والوں کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی تخریج امام بخاری نے سعید بن عبید الطائی سے بواسطہ بشیر بن یسار کی ہے کہ انصار کے ایک شخص کو سہل بن ابوحثمہ کہا جاتا تھا۔اس حدیث میں ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے پوچھا: جس نے قتل کیا ہے اس کے خلاف گواہ تم لاسکو گے؟ لوگوں نے کہا: ہمارے پاس کوئی گواہ نہیں ہے۔آپ نے فرمایا: وہ لوگ تمہارے حق میں قسم کھائیں گے؟ انہوں نے کہا: ہم یہودیوں کی قسم پر راضی نہیں ہیں۔اللہ کے رسول ﷺ نے خون کو باطل کرنا پسند نہ کیا اور سو اونٹوں کے صدقہ کا حکم دیا''۔القاضی کہتے ہیں: یہ نص ہے کہ پچاس قسموں سے محض دعویٰ کا خاتمہ واجب ہوتا ہے۔

انہوں نے استدلال اس حدیث سے بھی کیا ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے ابوسلمہ بن ابوعبدالرحمٰن اور سلیمان بن یسار سے انصار کے متعدد بزرگوں کے واسطہ سے کی ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں سے قسم کا آغاز کیا اور اُن سے پوچھا: کیا تم میں سے پچاس آدمی پچاس قسم کھا سکتے ہیں؟ انہوں نے انکار کیا۔آپ نے انصار سے کہا: قسم کھاؤ۔انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول کیا ہم بغیر دیکھے قسم کھالیں؟ چنانچہ اللہ کے رسول نے یہودیوں پر دیت مقرر کردی''۔کیونکہ یہ ان کے سامنے کی بات تھی۔اس حدیث پر عمل اُن فقہا نے کیا ہے جو قسم کو مدعا علیہ پر واجب قرار دیتے ہیں اور ان پر اس کے ساتھ تاوان کو بھی لازم کہتے ہیں۔اس حدیث کی سند صحیح ہے کیونکہ اس کی روایت ثقہ افراد نے امام زہری سے بواسطہ ابوسلمہ کی ہے۔فقہائے کوفہ نے اس کی روایت حضرت عمرؓ سے کی ہے یعنی آپ نے مدعا علیہ سے قسم کھلائی تھی اور اس پر دیت واجب کی تھی۔یہودیوں سے پہلے قسم کھلانے کی روایت حضرت رافع بن خدیج سے بھی مروی ہے۔ان لوگوں نے امام مالک کے خلاف استدلال اُس روایت سے کیا ہے جو ابن شہاب زہری سے بواسطہ سلیمان بن یسار اور عراک بن

مالک مروی ہے کہ قبیلہ جہینہ کے ایک آدمی نے بنوسعد کے ایک شخص کے خلاف اپنے ولی کے خون کا دعویٰ پیش کیا۔ بنوسعد کے شخص نے اپنا گھوڑا دوڑایا اور جہینی کی انگلی کچل دی۔ اس سے زخم کا اثر جسم میں پھیل گیا اور وہ مر گیا۔ حضرت عمرؓ نے مدعا علیہ کی قوم سے پوچھا: کیا تم لوگ پچاس قسمیں کھانے کے لیے تیار ہو کہ اس کی موت اس زخم کی وجہ سے نہیں ہوئی؟ انہوں نے قسم کھانے سے انکار کیا اور شش و پنج میں پڑ گئے۔ آپ نے مدعی افراد سے قسم کھانے کو کہا تو انہوں نے بھی انکار کر دیا۔ پھر آپ نے نصف دیت کا فیصلہ سنایا۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ ہماری یہ احادیث اُن احادیث سے افضل ہیں جن میں مدعی افراد سے قسم کا آغاز کرنے کا حکم ہے، اس لئے کہ اصول مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہے'' ہماری احادیث کی تائید میں ہے۔ ابوعمرؒ کہتے ہیں کہ اس میں باہم متعارض حدیثیں مشہور ہیں۔

چوتھا مسئلہ:

قسم کے قائل فقہا کے نزدیک قسم کا موجب کیا ہے؟ اس کے قائل جمہور فقہا کا اجماع ہے کہ قسم کھانا بس شبہ کی صورت میں ہی واجب ہے۔ شبہ سے مراد کیا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر شبہ اُس مفہوم میں ہو جس کے پیش نظر اللہ کے رسول ﷺ نے قسم کھلانے کا فیصلہ دیا تھا یعنی مقتول ایسی قوم کا ہو جس سے دوسروں کا اختلاط نہ ہو اور دونوں قوموں میں اسی طرح کی دشمنی ہو جس طرح کی دشمنی یہود و نصاریٰ میں تھی اور خیبر میں یہودی ہی بستے تھے اور انصاری مقتول وہیں ملا تھا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر کسی گوشہ میں مقتول پڑا ہو اور اس کے بغل میں خون میں لت پت کوئی شخص ہو یا وہ کسی گھر میں داخل ہو اور وہاں اسے کوئی مقتول ملے اور اسی طرح کے شبہ کے دوسرے حالات ہوں جن سے حکام کو گمان غالب ہو کہ مدعی اس شبہ کو قائم کرنے میں حق بجانب ہے تو یہ سب شبہ کے مقام میں داخل ہے۔

امام مالک نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے یعنی قسم کسی عیب اور شبہ کی بنا پر ہی واجب ہے۔ اُن کے نزدیک ایک عادل گواہی بھی شبہ میں داخل ہے اور اس پر اُن کے تمام اصحاب کا اتفاق ہے۔ اگر وہ عادل نہ ہو تو یہ مختلف فیہ ہے۔ اس طرح وہ خیالی قرینہ کے بارے میں بھی امام شافعی کے ہم خیال ہیں جیسے کوئی شخص خون میں لت پت ملے اور اس کے قریب ہی کوئی آدمی خون آلود ہتھیار کے ساتھ موجود ہو۔ البتہ امام مالک کی رائے ہے کہ محلّہ میں مقتول کی موجودگی شبہ میں داخل نہیں ہے اگرچہ اہل محلّہ اور مقتول کے افراد میں دشمنی موجود ہو۔ جب صورت یہ ہے تو کوئی ایسی بنیاد باقی نہیں رہ جاتی جو شبہ کی شرط کے لیے اصول کا کام دے سکے۔ اسی لئے کسی جماعت نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ اگر کوئی مقتول کسی محلّہ میں ملے اور اس پر اثرات موجود ہوں تو اہل محلّہ پر قسم کھانا واجب ہے۔ بعض اہل علم اہل محلّہ کے درمیان خود لاش کی موجودگی کو قسم کھانے کے لیے ناگزیر قرار دیتے ہیں اور اُن شرائط کی کوئی رعایت نہیں کرتے جو امام شافعی نے لگائی ہیں۔ اور اُن اثرات کی موجودگی کا بھی لحاظ نہیں کیا ہے جس کو امام ابوحنیفہ نے لازم قرار دیا ہے۔ یہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ امام زہری اور تابعین کے ایک گروہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ یہی امام ابن حزم کا مسلک ہے۔ وہ کہتے ہیں: قسم کھلانا واجب ہے جبکہ مقتول کا کوئی قاتل نہ مل رہا ہو خواہ وہ کہیں بھی ہو۔ خون کے اولیا نے کسی شخص پر دعویٰ دائر کیا ہو اور پچاس آدمیوں نے دعویٰ کی حمایت میں پچاس قسمیں کھائی ہوں۔ اگر انہوں نے قتل عمد کی قسم کھائی ہے تو قصاص

واجب ہے اور اگر قتل خطا کی قسم کھائی ہے تو دیت واجب ہے۔ اُن کے پچاس سے کم آدمیوں کی قسمیں معتبر نہیں ہیں۔ امام مالک کے نزدیک دو یا زائد آدمی کافی ہیں۔ امام داؤد کہتے ہیں کہ میں قسم کھلانے کا فیصلہ نہیں کر سکتا مگر اُسی طرح کا سبب موجود ہو جس کے پیش نظر اللہ کے رسول نے فیصلہ کیا تھا۔

قسم کے قائل فقہا میں امام مالک اور امام لیث منفرد ہیں۔ دونوں کے نزدیک مقتول کی نشاندہی کہ فلاں نے مجھے قتل کیا ہے شبہ اور عیب ہے اور قسم کھلانا واجب ہے۔ ہر بات جو شبہ کے دائرہ میں آئے قسم کو واجب کرتی ہے۔ اسی لئے محض شبہ کی بنا پر فقہا مدعیوں سے پہلے قسم کھلانے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ شبہ امام مالک کے نزدیک قسم کو مدعا علیہ سے مدعی کی طرف منتقل کر دیتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک مدعا علیہ سے قسم کو متعلق کرنے کا شرعی سبب شبہ کی قوت ہے جس کی مدد سے وہ نفی کر رہا ہے گویا انہوں نے قسم کو مال میں گواہ کے مشابہ قرار دیا ہے۔

محض دعویٰ کو شبہ تصور کرنا کمزور بات ہے اور اصول اور نص سے متصادم ہے کیونکہ اللہ کے رسول کا فرمان ہے

لَو يُعطىٰ النّاسُ بِدَعَاوِيهِم لا دّعىٰ قَومٌ دِماءَ قومٍ وَأموٰالَهم وَلكنِ اليَمينُ علىٰ المُدّعىٰ عَليهِ
(اگر لوگوں کو محض دعووں کی بنیاد پر ادائیگی کر دی جائے تو ہر قوم دوسری قوم کے خون اور اُن کی دولت کی دعویدار ہو جائے گی۔ مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہے۔)

یہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے اور ثابت ہے۔ اس کی تخریج امام مسلم نے اپنی ''الجامع الصحیح'' میں کی ہے۔

مالکیہ نے بنی اسرائیل کی گائے کے قصہ سے جو استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہے کیونکہ وہاں تصدیق ایک خارق عادت چیز سے منسوب کر دی گئی ہے۔

قسم کی بنیاد پر قصاص کو واجب ماننے والے اس امر میں مختلف فیہ ہیں کہ اس میں ایک سے زیادہ افراد کو قتل کیا جا سکتا ہے؟ امام مالک کی رائے ہے کہ ایک ہی فرد میں قسم کام آئے گا۔ امام احمد بن حنبل کا یہی مسلک ہے۔ امام اشہب کہتے ہیں کہ جماعت سے قسم کھلائی جائے گی مگر قتل کسی ایک فرد کو جسے ولی متعین کر دیں کیا جائے گا۔ یہ ضعیف قول ہے۔

امام مغیرہ مخزومی کا قول ہے: جس شخص کے بارے میں بھی قسم کھایا جائے گا وہ قتل ہوگا۔ امام مالک اور امام لیث کہتے ہیں: اگر دو عادل آدمی گواہی دے دیں کہ فلاں نے فلاں کو مارا ہے اور مضروب پٹائی کے بعد کچھ دن تک زندہ رہے پھر اس کے اولیا قسم کھائیں کہ اس کی موت ضرب کی وجہ سے ہوئی ہے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ یہ ساری باتیں کمزور ہیں۔

غلام کے بارے میں قسم کھانے میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض نے اسے ثابت مانا ہے جیسے امام ابوحنیفہ نے آزاد سے اسے مشابہ قرار دے کر اسے ثابت تسلیم کیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے چوپایہ سے اسے مشابہ کر کے اس کی نفی کی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ ان فقہا کے نزدیک اس میں دیت قاتل کے مال سے ادا ہوگی اور امام مالک کے نزدیک اس میں پچاس آدمیوں کی پچاس قسموں سے کم معتبر نہ ہوں گی اور خون کے معاملہ میں دو سے کم قسم نہیں کھائیں گے اور قتل خطا میں ایک کی قسم معتبر ہوگی اور اُن کے نزدیک اگر خون کے کسی ولی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قصاص باطل ہو جائے گی اور دیت اس شخص کے حق میں صحیح ہوگی جس نے انکار نہیں کیا ہے یعنی اس کا حصہ اسے مل جائے گا۔ امام زہری کہتے ہیں کہ اگر کسی نے بھی قسم کھانے سے پرہیز کیا تو دیت سب کے حق میں باطل ہوگی۔

اس باب کی فروعیات بہت ہیں۔

القاضی کہتے ہیں: قسم کی بحث دراصل اُن چیزوں سے متعلق ہے جن سے خون ثابت ہوتا ہے یہ درحقیقت کتاب الاقضیہ کا ایک جزو ہے مگر ہم نے فقہاء کے معمول کے مطابق اس کا تذکرہ یہاں کر دیا ہے۔ اُن کی عادت ہے کہ جب امور شرعیہ کی کسی جنس کے ساتھ مخصوص کوئی فیصلہ آتا ہے تو وہ بہتر سمجھتے ہیں کہ اُسی جنس میں اس کا تذکرہ ہو اور اگر فیصلہ مختلف اجناس پر عام ہے تو اس کا تذکرہ کتاب الاقضیہ میں کرتے ہیں۔ فقہا دونوں طریقے اختیار کرتے ہیں جیسا کہ امام مالک نے الموطأ میں کیا ہے۔ آپ نے ہر کتاب میں فیصلے درج کر دیئے ہیں۔

کتاب فی احکام الزّنا

اس کتاب کے اصولی مباحث

زنا کی تعریف

زنا کی اقسام

ہر صنف کی سزاؤں سے متعلق

یہ جرم کیسے ثابت ہو؟

اس پر گفتگو ہوگی۔

باب۔۱

زنا کی تعریف

زنا عورت سے ہر اس ہم بستری کا نام ہے جو نکاح صحیح کے، شبہ نکاح اور ملک یمین کے بغیر وجود میں آئے۔ اس پر سارے علما اسلام کا اتفاق ہے۔ اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ شبہ کیا ہے جو حدود کو رفع کر دیتا ہے اور کیا چیز اس شبہ کے دائرہ میں نہیں آتی؟ اس میں بہت مسائل ہیں ہم بس مشہور مسئلوں کا تذکرہ کریں گے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ لونڈی میں مرد کی ملکیت میں شرکت ہو اور وہ اس سے جماع کر لے تو امام مالک کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے اور اگر اس کے اولاد ہو تو اُسی مرد سے منسوب ہوگی اور اس کی قیمت لگائے گی۔ یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ بعض فقہا نے اس میں تعزیر کی تجویز رکھی ہے۔ امام ابوثور کی رائے ہے کہ اس پر مکمل حد نافذ ہوگی بشرطیکہ اسے حرمت کا علم ہو۔

جماعت کا استدلال حدیث نبوی سے ہے:

إِدْرَءُ وا الحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ

(شبہ کی بنا پر حدود کو رفع کرو۔)

حدود کو رفع کرنے والوں کے درمیان اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا شرکت کے حصہ کے بقدر مہر مثل اُس پر لازم ہے یا نہیں؟ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اُس حصے کا حکم جس کا وہ مالک ہے اس حصے پر غالب رہے گا جس کا وہ مالک نہیں ہے؟ یا جس حصہ کا وہ مالک نہیں ہے اس کا حکم دوسرے حصہ پر غالب رہے گا؟ اس لئے کہ ملکیت کا حکم حلال ہونے کا ہے اور ملکیت سے باہر کا حکم حرام ہونے کا ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مجاہد مال غنیمت کی کسی لونڈی سے ہم بستری کر لے تو ایک گروہ کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی اور دوسرے گروہ نے حد کو رفع کیا ہے اور یہ زیادہ سمجھ میں آتا ہے۔ اس کا سبب بھی وہی ہے جو اوپر بیان ہوا واللہ اعلم۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی لونڈی سے ہم بستری کرنے کی دوسرے کو اجازت دیدے تو امام مالک کے نزدیک حد نافذ نہیں ہوگی۔ دوسروں کے نزدیک اس کی تعزیر کی جائے گی۔ بعض لوگوں کے نزدیک وہ مقبوضہ ہبہ مانی جائے گی اور غلامی تو شرم گاہ کو تابع کر لیتی ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ کوئی اپنے بیٹے یا بیٹی کی لونڈی سے ہم بستری کر لے تو جمہور کے نزدیک اس پر کوئی حد نہیں ہے کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک شخص کو مخاطب کر کے فرمایا تھا:

أَنتَ وَ مَالُکَ لِأَبِیکَ

(تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔)

اور دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

لَایُقَادُ الوَالِدُ بِالْوَلَدِ

(اولاد کی وجہ سے باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔)

اور فقہا کا اجماع بھی ہے کہ اگر کوئی اپنی اولاد کا مال چوری کر لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی لئے فقہا کہتے ہیں کہ بیٹے کو اس کی قیمت دے دی جائے خواہ حاملہ ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو کیونکہ وہ بیٹے کے لیے حرام ہوگئی گویا مرد نے اسے استعمال کر لیا۔

ان کی ایک دلیل فقہا کا یہ اجماع بھی ہے کہ باپ اگر پوتے کو قتل کر دے تو بیٹے کو حق نہ ہوگا کہ اپنے باپ سے قصاص لے، اسی طرح ہر اس شخص کا معاملہ ہے جس کا ولی بیٹا ہو۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ آدمی اپنی بیوی کی لونڈی سے ہم بستری کر لے، اس میں علما نے چار اقوال پیش کئے ہیں: امام مالک اور جمہور کی رائے ہے کہ اس پر پوری حد جاری ہوگی۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ لونڈی کی قیمت شوہر کے ذمہ ہوگی اور وہ اپنی بیوی کے حق میں اس قیمت کا قرض دار ہوگا۔ اگر لونڈی نے خوشی سے ساتھ دیا ہے اور اگر شوہر نے اسے مجبور کیا ہے تو اس کی قیمت شوہر کے ذمہ ہوگی اور لونڈی آزاد ہو جائے گی۔ یہ امام احمد اور امام اسحٰق کا قول ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کی یہی رائے ہے۔ اور پہلا قول حضرت عمرؓ کا ہے اور اس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے۔ تیسرے گروہ کی رائے ہے کہ شوہر کو بس سو کوڑے لگیں گے خواہ شادی شدہ ہے یا کنوارا۔ چوتھا گروہ کہتا ہے کہ شوہر کی تعزیر ہوگی۔

حد نافذ کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے مکمل ملکیت، ملکیت میں شرکت اور نکاح کے بغیر لونڈی سے ہم بستری کی ہے۔ اس لئے اس پر حد کا نفاذ واجب ہے۔ حد رفع کرنے والوں کی دلیل ثابت حدیث ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کے بارے میں فیصلہ دیا جس نے اپنی بیوی کی لونڈی سے ہم بستری کر لی تھی کہ اگر لونڈی کو اس فعل پر مجبور کیا ہے تو وہ آزاد ہوگئی اور شوہر اس کی قیمت بیوی کو ادا کرے اور اگر خوش دلی سے لونڈی نے اس کا ساتھ دیا ہے تو اس کی ملکیت ہوگئی اور وہ اپنی بیوی کو اس کی قیمت ادا کرے'' یہ دلیل بھی ہے کہ بیوی کے مال میں شوہر کو اشتباہ ہو جاتا ہے کیونکہ حدیث ہے کہ ''عورت سے تین چیزوں کی بنا پر شادی کی جاتی ہے۔ پھر آپؐ نے عورت کے مال کا تذکرہ فرمایا'' اس مفہوم کو تقویت اُن لوگوں کے اصول سے ملتی ہے جن کی رائے ہے کہ ایک تہائی سے زیادہ کے شوہر کے مال میں یا تہائی میں اور اس سے زیادہ کے مال میں مجور ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

اختلافی مسائل میں امام ابوحنیفہ کی یہ رائے ہے کہ مزدوری پر کام کرنے والی عورت سے ہم بستری کرنے پر حد نہیں ہے۔ جمہور کی رائے اس کے برعکس ہے۔ امام موصوف کی رائے کمزور اور ناپسندیدہ ہے۔ گویا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ منفعت دوسرے اُن منافع کی طرح ہے جس کی خاطر اس عورت کو مزدوری پر رکھا ہے، اس لیے یہاں شبہ پیدا ہوگیا اور یہ متعہ کے مشابہ ہوگیا۔

ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ باز آ جانے والے سے حد روک دی گئی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ اس میں تمام فاسد نکاح داخل ہیں اور امام مالک کے اس میں سے اکثر حد کو رفع کر دیتے ہیں الا یہ کہ کوئی شخص ابدی حرمت والے رشتوں کے خلاف ارتکاب کرے جیسے ماں وغیرہ اس میں جہالت وغیرہ عذر قابل سماعت نہیں ہے۔

باب ۔۲

زنا کی اصناف اور سزائیں

زانی جن کے بدلنے سے سزا بدل جاتی ہے چار اصناف کے ہیں: شادی شدہ، کنوارا، آزاد، غلام، مرد اور عورت، حدود تین ہیں: رجم (سنگسار کرنا) کوڑا مارنا اور جلاوطن کرنا۔

شادی شدہ آزاد شخص کے بارے میں مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اس کی حد رجم ہے، سوائے خواہش نفس کے پرستاروں کے ایک گروہ کے جو ہر زانی کی سزا کوڑے تجویز کرتے ہیں۔ جمہور نے رجم کی سزا اس لئے اختیار کی ہے کہ رجم کی احادیث ثابت ہیں۔ انہوں نے کتاب الٰہی کے حکم

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ (النور: ۲)

(زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔)

کو سنت کے ذریعہ مخصوص کر دیا ہے۔ اس میں دو مسائل میں علما کے درمیان اختلاف ہے: کیا رجم کے ساتھ انہیں کوڑا مارا جائے گا یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ محصن کی شرائط کا ہے۔

پہلا مسئلہ:

علما نے اختلاف کیا ہے کہ جس شخص پر رجم واجب ہے، کیا رجم سے پہلے اسے کوڑا لگایا جائے گا یا نہیں؟ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ جس پر رجم واجب ہے اس کو کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ امام حسن بصری، امام اسحٰق، امام احمد اور امام داؤد کی رائے ہے کہ محصن زانی کو کوڑے لگیں گے پھر اسے رجم کیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل یہ حدیثیں ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے ماعز کو رجم کیا اور قبیلہ جہینہ کی ایک عورت کو رجم کیا اور دو یہودیوں کو اور قبیلہ ازد کی عامری شاخ کی ایک عورت کو رجم کیا'' یہ تمام واقعات صحاح کے مجموعوں میں درج ہیں۔ ان میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپؐ نے ان میں سے کسی کو کوڑے لگائے ہوں۔

معنوی اعتبار سے چھوٹی حد بڑی حد میں سکڑ جاتی ہے۔ حد زجر و توبیخ کے لیے رکھی گئی ہے۔ رجم کی موجودگی میں ضرب کی تعزیر ذرا بھی موثر نہ ہوگی دوسرے فریق کی دلیل قرآنی آیت کا عام ہونا ہے:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ (النور: ۲)

(زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔)

اس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی تخصیص نہیں ہے۔ انہوں نے حدیث علیؓ سے بھی استدلال کیا ہے۔ امام مسلم وغیرہ نے تخریج کی ہے کہ حضرت علیؓ نے ہمدانی عورت شراحہ کو جمعرات کے دن کوڑے لگائے اور جمعہ کے دن اسے رجم کیا۔ پھر فرمایا: میں نے کتاب اللہ کی روشنی میں اسے کوڑے مارے اور سنت رسول کی اتباع میں اسے رجم کیا۔

حدیث عبادہ بن صامتؓ بھی تائید میں ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا:

البِکرُ بِالبِکرِ جَلدُ مِاۃٍ وَتغرِیبُ عامٍ والَشیّبُ بِالشیّبِ جَلْدُ مِائَۃٍ وَالرَّجمُ بِالحِجارَۃِ

(کنوارا کنواری سے زنا کرے تو سو کوڑے ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی شادی شدہ شوہر آشنا سے زنا کرے تو سو کوڑے ہیں اور پتھر سے رجم۔)

دوسرا مسئلہ:

محصن ہونے کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ احصان (شادی شدہ ہونا) رجم کی شرط ہے۔ اس کی دوسری شرائط میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ بلوغت، مسلمان ہونا، آزادی، عقد صحیح میں ہم بستری اور ایسی حالت جس میں ہم بستری جائز ہو اس کی شرائط ہیں۔ ان کے نزدیک ممنوع ہم بستری حالت حیض اور حالت روزہ میں ہے۔ اس صفت سے متصف ہم بستری کے بعد اگر وہ غیر عورت سے ہم بستری کرے اور یہ تمام صفات اس کے اندر موجود ہوں تو اس کی حد رجم ہے۔ امام ابو حنیفہ نے ممنوع ہم بستری کے سوا تمام شرائط میں امام مالک کی ہم نوائی کی ہے اور آزادی کے لیے ان کی شرط طرفین کے اندر اس کی موجودگی ہے یعنی مرد اور عورت دونوں آزاد ہوں۔ امام شافعی نے مسلمان ہونے کی شرط نہیں رکھی ہے۔

امام شافعی کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے نافع سے، انہوں نے ابن عمرؓ سے بیان کی ہے۔ یہ متفق علیہ حدیث ہے کہ ''نبی ﷺ نے زنا کرنے والے یہودی مرد اور یہودی عورت کو رجم کیا۔ جب یہودیوں نے ان کا مقدمہ آپؐ کے سامنے پیش کیا''۔ اور اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ:

وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ (المائدہ: ۴۲)

(اور فیصلہ کرو ٹھیک ٹھیک انصاف کے ساتھ کرو۔)

امام مالک کی دلیل معنوی اعتبار سے یہ ہے کہ شادی شدہ ہونا ایک فضلیت ہے اور مسلمان نہ ہونے کی صورت میں کوئی فضلیت نہیں ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ نکاح صحیح میں ہم بستری مستحب ہے یہ شادی شدہ کا حکم ہے۔

کنواروں کا حکم کیا ہے؟ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ زنا میں کنوارے کی حد سو کوڑے مارنا ہے کیونکہ قرآن کی صراحت ہے:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ (النور: ۲)

(زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔)

کوڑوں کی سزا کے ساتھ جلاوطنی بھی ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ جلاوطنی کی سزا نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں ہر زانی کو کوڑے کی مار کے ساتھ جلاوطن کرنا ضروری ہے خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو غلام۔ امام مالک کہتے ہیں: مرد جلاوطن کیا جائے گا عورت نہیں۔ یہی امام اوزاعی کا بھی مسلک ہے۔ امام مالک کے نزدیک غلاموں کی جلاوطن نہیں کیا جائے گا۔

جلاوطنی کو بغیر قید و شرط کے عام طور پر واجب کرنے والوں کی دلیل حدیث عبادہ بن صامتؓ ہے جو اوپر گزر چکی ہے جس میں سو کوڑے اور جلاوطنی کی سزا مذکور ہے۔ اسی طرح اصحاب صحاح نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ سے روایت کی ہے کہ

''ایک اعرابی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول میں آپ کو قسم دیتا ہوں کہ آپ کتاب اللہ کے مطابق ہمارے درمیان فیصلہ کیجیے۔ فریق مخالف زیادہ سمجھدار تھا۔ بول پڑا: ہاں ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیجیے اور مجھے کچھ کہنے کی اجازت دیجیے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بولنے کی اجازت دی تو اس نے کہا: میرا بیٹا اس کے ہاں مزدور تھا۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کرلیا۔ مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے پر رجم کی سزا نافذ ہوگی تو میں نے اسے سو بکریاں اور ایک لونڈی فدیہ میں دے دی۔ اہل علم سے استفسار کیا تو انہوں نے کہا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑوں اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے یہ سن کر فرمایا:

وَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِیَدِہٖ لَأَقْضِیَنَّ بَیْنَکُمَا بِکِتَابِ اللّٰہِ أَمَّا الْوَلِیْدَۃُ وَالْغَنَمُ فَرَدٌّ عَلَیْکَ وَعَلٰی إِبْنِکَ جَلْدُ مِائَۃٍ وَتَغْرِیْبُ عَامٍ. وَاغْدُ یَاأُنَیْسُ عَلٰی إِمْرَأَۃِ ھٰذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَغَدَ عَلَیْهَا أُنَیْس فَاعْتَرَفَتْ فَأَمَرَ النَّبِیُّ ﷺ بِهَا فَرُجِمَتْ

(قسم ہے اُس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ کے مطابق ہی فیصلہ کروں گا۔ یہ باندی اور بکریاں تمہیں واپس کی جائیں گی اور تمہارے بیٹے کو سو کوڑوں اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ملے گی۔ اے انیس تم اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ اگر وہ جرم کا اعتراف کرلے تو اسے رجم کردو۔ انیس صبح اس کے پاس پہنچے اور اس نے اعتراف جرم کرلیا چنانچہ نبی ﷺ نے حکم دیا اور اسے رجم کردیا گیا۔)

جن فقہا نے اس عموم سے عورت کو خاص کیا تو ان کی بنیاد قیاس تھی کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ عورت جلاوطنی کی وجہ سے زنا کا شکار زیادہ بنے گی۔ یہ قیاس مرسل ہے یعنی مصلحت کی اس میں رعایت ہے اور امام مالک زیادہ تر اسی پر عمل کرتے ہیں۔

احناف کی دلیل کتاب اللہ کا ظاہر مفہوم ہے اور اس کی بنیاد اُن کی یہ رائے ہے کہ نص پر اضافہ منسوخ ہوتا ہے اور خبر واحد کی بنا پر کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت عمرؓ وغیرہ سے انہوں نے روایت کی ہے کہ حد نافذ ہوگی اور جلاوطنی کی سزا نہیں ہوگی۔ کوفی فقہا نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے جلاوطنی کی سزا دی تھی۔

زنا میں غلاموں کا حکم کیا ہے؟ غلام دو صنف کے ہیں: مرد اور عورت غلام عورت کے بارے میں اجماع ہے کہ لونڈی شادی کرلے اور پھر زنا کرے تو اسے پچاس کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ قرآن کا حکم ہے۔

فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ

(النساء: ۲۵)

(پھر جب وہ حصار نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور اس کے بعد کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو اُن پر اس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو خاندانی عورتوں (محصنات) کے لیے مقرر ہے۔)

لونڈی نے اگر شادی نہ کی ہو تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ اس کی حد پچاس کوڑا ہے۔ ایک گروہ کسی حد کا قائل نہیں ہے۔ وہ بس تعزیر کو کافی سمجھتا ہے۔ یہ حضرت بن الخطابؓ سے منقول ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک لونڈی پر کوئی سزا سرے سے نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب وہ اشتراک ہے جو قرآن کی آیت فَإِذَا أُحْصِنَّ میں لفظ 'احصان' میں پایا جاتا ہے جن فقہا نے 'احصان'

سے شادی کو مراد کیا ہے اور دلیل خطاب کا استدلال استعمال کیا ہے، اُن کے نزدیک غیر شادی شدہ کو کوڑے نہیں مارے جائیں گے۔ اور جن فقہا نے احصان سے اسلام سمجھا ہے انہوں نے کوئی تفریق نہیں کی ہے اور شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کو عام رکھا ہے۔

غیر شادی شدہ لونڈی پر حد کو جاری نہ کرنے والے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ''نبی ﷺ سے اس لونڈی کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے زنا کا ارتکاب کیا ہو اور وہ شادی شدہ نہ ہو۔ آپؐ نے فرمایا:

إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوْهَاثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوْهَاثُمَّ بِيْعُوْهَاوَلَوْبِضَفِيْرٍ

(اگر وہ زنا کرے تو اسے کوڑے مارو۔ دوبارہ زنا کرے تو پھر کوڑے مارو پھر اسے فروخت کر دو خواہ بالوں کی ایک چوٹی کے عوض فروخت ہو۔)

مرد غلام کے بارے میں فقہا کی رائے ہے کہ لونڈی پر قیاس کرتے ہوئے غلام مرد کی حد آزاد مرد کی نصف ہوگی۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ اس کی حد سو کوڑوں کی مار ہے کیونکہ آیت فَاجْلِدُوْ (النور:۲) عام ہے اور غلام یا آزاد کی تخصیص نہیں کی ہے۔ بعض لوگوں نے لونڈی پر قیاس کرتے ہوئے غلام مرد پر بھی کوئی نہیں رکھی ہے۔ یہ شاذ قول ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

یہ گفتگو حد کی احناف، حد کے مجرموں کی اصناف اور ہر مجرمِ حد کے لیے واجب شرائط پر مشتمل تھی۔ حدود کی کیفیت اور اس کی اوقات پر گفتگو بھی اسی سے متعلق ہے۔

حد کی کیفیت کے بارے میں جو مشہور مسائل ہیں اُن میں ایک واجب رجم شخص کے لیے گڑھا کھودنا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک گڑھا کھودا جائے گا۔ ہمدانی عورت شراحہ کے رجم کا جب حضرت علیؓ نے حکم دیا تھا تو گڑھا کھودا گیا تھا۔ امام ابو ثور کا یہی مسلک ہے۔ اس حدیث کے الفاظ ہیں: ''جب جمعہ کا دن آیا تو اس عورت کو نکالا اور اس کے لیے ایک گڑھا کھودا جس میں اسے داخل کیا گیا اور لوگ اس کا گھیرا بنا کر اسے پتھر مارنے لگے۔ آپ نے فرمایا: رجم اس طرح نہیں ہوتا۔ مجھے ڈر ہے کہ تم آپس میں ایک دوسرے پر پتھر مارنے لگو گے۔ صفیں بناؤ جس طرح نماز میں صف بناتے ہو پھر آپ نے فرمایا: رجم دو طرح کا ہوتا ہے خفیہ رجم اور علانیہ رجم۔ جو رجم اعتراف جرم کے نتیجہ میں ہو اس میں امام پہلے رجم کرے گا پھر لوگ رجم کریں گے اور جو رجم گواہوں کے ثبوت کے ساتھ ہوگا، اس میں گواہ پہلے رجم کریں گے پھر امام رجم کرے گا پھر لوگ پتھر چلائیں گے۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ رجم کے لیے گڑھا کھودنے کی ضرورت نہیں ہے۔ امام شافعی نے اسے اختیاری قرار دیا ہے۔ ان سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ صرف عورت کے لیے گڑھا کھودا جائے گا۔ اُن کی دلیل وہ روایت ہے جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ہم نے اسے عید گاہ میں رجم کیا۔ جب اسے پتھر لگے وہ بھاگ کھڑا ہوا۔ ہم نے اسے حرہ میں جا پکڑا اور پتھر مار مار کر اسے ہلاک کر دیا۔ امام مسلم نے روایت کی ہے کہ اس کے لیے چوتھے دن (بروز منگل) گڑھا کھودا گیا۔ خلاصہ یہ کہ اس میں احادیث مختلف ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اکثر احادیث میں گڑھا کھودنے کا ذکر نہیں ہے۔

امام مالک کہتے ہیں کہ حد میں پیٹھ پر یا اس کے آس پاس کوڑے لگیں گے۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک جسم کے [illegible] پر مار پڑے گی البتہ شرم گاہ اور چہرہ کی حفاظت کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ نے سر کا بھی اضافہ کیا ہے۔ امام مالک کے

نزدیک تمام حدود میں مرد کے کپڑے اتار دیئے جائیں گے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے قذف کی حد کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے۔ جس کا ذکر آگے آئے گا۔

جمہور کے نزدیک مجرم کو بٹھا کر مارا جائے گا اور اسے کھڑا نہیں رکھا جائے گا۔ بعض لوگوں نے ظاہر آیت پر عمل کرتے ہوئے اختلاف کیا ہے اور مجرم کو کھڑا رکھنے کی تجویز دی ہے۔ تمام فقہا کے نزدیک حد نافذ ہوتے وقت امام کی موجودگی کو مستحب قرار دیا ہے کیونکہ قرآن کا اعلان ہے

وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ (النور: ۲)

(اور ان کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے۔)

اختلاف اس میں ہے کہ آیت میں طائفۃ سے مراد کیا ہے؟ امام مالک چار آدمی مراد لیتے ہیں۔ ایک قول تین آدمیوں کا ہے۔ تیسرا قول دو آدمیوں کا ہے چوتھا قول سات آدمیوں کا ہے۔ پانچواں قول اس سے زائد تعداد کا ہے۔

وقت رجم کے بارے میں جمہور کا مسلک ہے کہ شدید گرمی اور شدید ٹھنڈک میں رجم نہیں کیا جائے گا۔ مریض کو بھی رجم نہیں کیا جائے گا۔ ایک گروہ کے نزدیک مریض پر حد نافذ کی جائے گی۔ یہ امام احمد اور امام اسحٰق کا قول ہے۔ ان دونوں نے حدیث عمرؓ سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے قدامہ پر حد جاری کی تھی جبکہ وہ بیمار تھا۔

اختلاف کا سبب حد کے مفہوم سے ظاہر احادیث کا تصادم ہے۔ وہ یہ کہ حد اس طرح جاری کی جائے کہ جاری کرنے والے کے ذہن میں جان لینے کا خیال نہ آسکے۔ جن فقہا نے حد جاری کرنے کے حکم کو مطلق اور بغیر استثناء کے مانا ہے اُن کے نزدیک مریض پر حد نافذ ہوگی اور جن فقہا نے حد کے مفہوم پر غور کیا ہے، انہوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ مریض پر جب تک وہ صحت یاب نہ ہو جائے، حد جاری نہ کی جائے۔ یہی معاملہ شدید گرمی اور شدید ٹھنڈک کا ہے۔

باب۔۳

زنا کا اثبات

علما کا اجماع ہے کہ زنا کا اثبات اقرار سے یا گواہی سے ہوگا۔ غیر شادی شدہ عورت کا حمل ظاہر ہو جائے جبکہ وہ جبر کی دعویدار ہو، اس سے زنا ثابت ہونے میں علما کا اختلاف ہے۔ اسی طرح اقرار کی شرائط اور گواہی کی شرائط کے بارے میں اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ:

اقرار کے بارے میں دو چیزوں میں علما کے درمیان اختلاف ہے: ایک اقرار کی وہ تعداد ہے جس سے حد لازم ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کیا یہ شرط ہے کہ وہ حد جاری ہونے تک اقرار سے رجوع نہ کرے؟

تعداد اقرار کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ حد واجب ہونے کے لیے ایک دفعہ کا اقرار کافی ہے۔ یہی مسلک امام داؤد، امام ابوثور، امام طبری اور ایک جماعت کا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور اُن کے اصحاب اور امام ابن ابی لیلیٰ کی رائے ہے کہ یکے بعد دیگرے چار مرتبہ اقرار کے بعد ہی حد نافذ ہوگی۔ یہی امام احمد اور امام اسحٰق کا قول ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے مختلف مجلسوں میں اقرار کا اضافہ کیا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ والی حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے یہ الفاظ موجود ہیں۔ ''اے انیس صبح اس عورت کے پاس جاؤ اگر وہ اقرار کر لے تو اسے رجم کر دو''۔ اس میں تعداد اقرار کا تذکرہ نہیں ہے۔

فقہائے کوفہ کی دلیل حدیث سعید بن جبیرؒ ہے جو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ماعز کو واپس کر دیا یہاں تک کہ انہوں نے چار مرتبہ اقرار کیا پھر آپؐ نے انہیں رجم کرنے کا حکم دیا'' اس کے علاوہ دوسری احادیث ہیں۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ بعض روایات میں ایک بار، دو بار اور تین بار اعتراف کرنے کا جو تذکرہ ہے وہ فہم کی کوتاہی ہے اور جو کوتاہی کرے وہ حافظ حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ:

یعنی اگر زنا کا اقرار کرنے کے بعد وہ رجوع کر لے تو جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کا رجوع کرنا قابل قبول ہے۔ سوائے امام ابن ابی لیلیٰ اور امام عثمان البتی کے۔ امام مالک نے تفریق کی ہے۔ اگر وہ شبہ کی طرف رجوع کرے تو اس کا رجوع قابل قبول ہے اور اگر بغیر شبہ کے رجوع کرے تو ان سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت قابل قبول ہونے کی ہے اور یہی مشہور ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس کا رجوع ناقابل قبول ہے۔

جمہور نے اقرار سے رجوع کی اثر انگیزی کو اس لئے تسلیم کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے ماعز اور دوسرے لوگوں سے بار بار اقرار اسی لئے کروایا کہ شاید وہ رجوع کر لیں۔ اسی لئے جن فقہا نے رجوع سے حد کو ساقط قرار دیا ہے، اُن کے نزدیک ضروری نہیں ہے کہ اقرار پر اصرار حد کی شرط قرار پائے۔ ایک طریق سے مروی ہے کہ "ماعز کو جب رجم کیا گیا اور انہیں پتھر لگنے لگے تو بھاگ کھڑے ہوئے۔ لوگوں نے ان کا پیچھا کیا۔ انہوں نے کہا: مجھے رسول اللہ ﷺ کے پاس واپس لے چلو مگر لوگوں نے انہیں رجم کر کے ہلاک کر دیا۔ بعد میں نبی ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے فرمایا: تم لوگوں نے اسے کیوں نہیں چھوڑ دیا شاید کہ وہ توبہ کر لیتا اور اللہ اس کی توبہ قبول کر لیتا"۔ یہیں سے امام شافعی نے یہ رائے قائم کی کہ توبہ حد کو ساقط کر دیتا ہے جبکہ جمہور کی رائے اس کے برعکس ہے۔ اس بنیاد پر حد واجب ہونے کے لیے توبہ کا نہ ہونا تیسری شرط قرار پائے گی۔

گواہی کے ذریعہ زنا کے اثبات پر علما کا اتفاق ہے دوسرے حقوق کے برعکس اس میں گواہوں کی مشروط تعداد چار ہے کیونکہ قرآن کی صراحت ہے:

ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ (النور: ۴)

(پھر چار گواہ لے کر آئیں۔)

ان گواہوں کو عادل ہونا چاہئے اور گواہی کی شرط یہ ہے کہ مرد کی شرمگاہ عورت کی شرم گاہ میں داخل ہوتے دیکھے۔ یہ گواہی صراحت کے ساتھ ہو، کنایہ کی زبان استعمال نہ ہوئی ہو۔ جمہور کی رائے ہے کہ اس گواہی کی شرط ہے کہ زمان ومکان میں کوئی اختلاف نہ ہو سوائے اس مشہور مسئلہ زوایا کے جو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے وہ یہ کہ چاروں میں سے ہر گواہ یہ اقرار کرے کہ اس نے گھر کے ایک کونے میں عورت کو ہم بستری کرتے ہوئے دیکھا ہے جبکہ دوسرے گواہ نے دوسرے کونے میں دیکھا ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ دوسری جگہ سے متعلق شہادت قابل قبول ہوگی یا دوسرے وقت کی شہادت کی طرح یہ بھی قابل قبول نہیں ہوگی؟ کیونکہ وقت کے اختلاف کی صورت میں گواہی کے نا قابل قبول ہونے پر سب کا اجماع ہے اور جگہ اور وقت میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے۔ بظاہر شریعت کا مقصد دوسری حدود سے زیادہ اس حد میں ثبوت کو سب سے زیادہ مستحکم بنانا ہے۔

دعوائے جبر واکراہ کے ساتھ حمل ظاہر ہونے پر حد قائم کرنے کا جو مسئلہ ہے تو ایک گروہ نے اسے واجب قرار دیا ہے جیسا کہ امام مالک نے الموطا میں حدیث عمرؓ کی روایت کی ہے اور یہی امام مالک کا مسلک بھی ہے مگر جبر واکراہ کی نشانی بھی موجود ہو جیسے کنواری ہو اور خون آلود ہو یا اکراہ کے اثر سے وہ اپنے آپ کو ہلاک کر رہی ہو۔ اُن کے نزدیک یہی صورت اس وقت بھی ہوگی جبکہ وہ زوجیت کی دعویدار ہو مگر اس پر گواہ لانا ضروری ہے سوائے ہنگامی حالات کے۔ امام ابن القاسم کہتے ہیں کہ اگر عورت زوجیت کی مدعی ہو اور ہنگامی حالت ہو تو اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ جبر کے دعویٰ کی موجودگی میں حمل ظاہر ہونے سے اس پر حد نافذ نہیں ہوگی۔ یہی صورت دعوائے زوجیت کی ہے اگر چہ دعوائے جبر میں وہ نشانی نہ پیش کر سکے نہ دعوائے زوجیت میں گواہ لا سکے۔ کیونکہ یہ اُس شخص کے مقام پر ہے جس نے اقرار کر لیا پھر جبر واکراہ کا دعویدار ہوا۔ ان کی دلیل حدیث شراحہ ہے کہ حضرت علیؓ نے اس سے پوچھا: کیا تو مجبور کی گئی تھی؟ اس نے کہا نہیں۔ پوچھا: ہو سکتا ہے کہ مرد نے حالت خواب میں تم سے زنا کیا ہو؟" فقہا کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے اثبات مروی

ہے'' کہ آپ نے اس عورت کا بیان تسلیم کرلیا جس نے دعویٰ کیا تھا کہ وہ گہری نیند میں تھی کہ ایک مرد نے اسے ڈھانپ لیا اور اپنا کام کر کے چلتا بنا اور اسے پتہ نہ چل سکا کہ وہ کون تھا'' اور اہل اسلام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجبور کی ہوئی عورت پر حد نہیں ہے البتہ اس کے لیے مہر کے واجب ہونے میں اختلاف ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مہر جماع کا معاوضہ ہے یا ایک عطیہ ہے؟ جس نے اسے معاوضہ تسلیم کیا اس نے حلال وحرام ہر طرح کے جماع میں مہر کو واجب قرار دیا۔ جس نے اسے عطیہ مانا جسے اللہ نے بیویوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے اُس نے مہر کو واجب نہیں تسلیم کیا۔ اتنی اصولی بحثیں اس کتاب میں کافی ہیں وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ لِلصَّوَاب۔

کتاب القذف

اس کتاب میں بحث ہوگی

قذف (تہمت لگانے) لگانے والے پر

جس پر تہمت لگائی گئی ہو

اس میں واجب سزا پر

قذف کے طریقہ ثبوت پر۔

اس کتاب کے مباحث کی بنیاد قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (النور: ۴)

(اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں اُن کو اسّی کوڑے مارو اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو اور وہ خود ہی فاسق ہیں۔)

تہمت لگانے والے کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کے لیے دو اوصاف کی شرط ہے یعنی وہ بالغ اور عاقل ہو، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام مسلمان ہو یا غیر مسلمان۔

جس پر تہمت لگائی جائے اُس کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ اس کے اندر پانچ اوصاف جمع ہونے کی شرط ہے: بالغ ہو، آزاد ہو، پاک دامن ہو، مسلمان ہو اور اس کے ساتھ آلہ زنا ہو۔ اگر وہ ان اوصاف سے محروم ہے یا ان میں سے کوئی وصف اس کے اندر موجود نہیں ہے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ جمہور فقہا تہمت کردہ شخص کی آزادی کو مشروط مانتے ہیں مگر اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ امام مالک عورت کی عمر اتنی ضروری قرار دیتے ہیں کہ وہ ہم بستری کر سکے۔

واجب حد قذف کے بارے میں دو صورتوں میں اتفاق ہے: ایک صورت یہ ہے کہ تہمت لگانے والا تہمت کردہ پر زنا کا الزام لگائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کے نسب کا انکار کر دے جبکہ اس کی ماں آزاد مسلمان ہو۔ اگر ماں کافر ہے اور لونڈی ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ خواہ آزاد ہو یا لونڈی، مسلمان ہو یا کافر، حد واجب ہے۔ امام ابراہیم نخعی کی رائے ہے کہ حد نہیں ہے جبکہ قذف کردہ کی ماں لونڈی یا کتابیہ ہو۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا قیاسی قول ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ جب تہمت ان دونوں معنوں کے ساتھ ہو تو صریح الفاظ کی موجودگی میں حد واجب ہو جائے گی اور اگر تعریض کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک تعریض میں حد نہیں ہے مگر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک تعزیر ضرور ہے۔ صحابہ سے حضرت ابن مسعودؓ یہی رائے رکھتے ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ تعریض میں بھی حد ہے۔ یہ مسئلہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں پیش آیا تھا۔ آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ ان کے درمیان اختلاف رائے ہو گیا اور حضرت عمرؓ نے اس میں حد نافذ کی۔

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ تحریر کبھی عرف کا درجہ حاصل کر لیتی ہے اور استعمال نص صریح کا بدل بن جاتا ہے اگرچہ اس میں استعمال کئے گئے الفاظ اپنی جگہ سے ہٹے ہوئے یعنی استعارہ کی زبان استعمال کی گئی ہو۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ کے اندر موجود احتمال ایک شبہ ہے اور شبہات کی موجودگی میں حدود ٹال دی جاتی ہیں۔ سچی بات

یہ ہے کہ تحریر بعض مقامات میں نص کا کام دیتی ہے اور بعض مقامات میں اس کی حیثیت کمزور ہوتی ہے جبکہ وہ کثیر الاستعمال نہ ہو۔

تہمت لگانے والے سے حد رفع ہو جاتی ہے جبکہ تہمت کردہ کا فعل زنا چار گواہوں سے ثابت ہو جائے۔ اس پر اجماع ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر گواہ چار سے کم ہیں تو وہ بھی تہمت کے مرتکب ہیں۔ دوسروں کے نزدیک وہ گواہ تہمت کے مرتکب متصور نہیں ہوں گے۔ گواہوں کے بارے میں مسلک مالکی میں جو اختلاف ہے اس کی بنیاد گواہی کا اصول ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا ہر ایک کی گواہی نقل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اصل گواہوں کی تعداد مکمل ہو یا تہمت کے سوا دوسرے معاملات میں معتبر اصول کے مطابق دو گواہ کافی ہیں کیونکہ یہ چار افراد مستقل گواہی کے لیے نہیں ہیں؟

حد پر بحث اس کی جنس، اس کی تعیین اور اس کو ساقط کرنے والی چیزوں پر مشتمل ہے۔ جنس حد کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ تہمت لگانے والے آزاد فرد کی حد اسّی کوڑے ہیں کیونکہ قرآن نے ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ غلام آزاد پر تہمت لگائے تو کیا سزا ہوگی؟ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کی حد آزاد شخص کی نصف ہے۔ یعنی اسے چالیس کوڑے مارے جائیں گے۔ خلفائے اربعہ سے یہی مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے۔ ایک گروہ غلام کی حد بھی آزاد کے برابر مقرر کرتا ہے۔ صحابہ میں سے حضرت ابن مسعودؓ کی یہی رائے ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور فقہا میں سے امام ابوثور، امام اوزاعی، امام داؤد اور ان کے اہل ظاہر اصحاب یہی رائے رکھتے ہیں۔

جمہور کی دلیل تہمت کی حد کو زنا کی حد پر قیاس کرنا ہے۔ اہل ظاہر نے عموم پر عمل کیا ہے اور اس اجماع سے بھی استدلال کیا ہے کہ اہل کتاب کی حد اسّی کوڑے ہیں۔

تعیین کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ فرد واحد کسی نے متعدد بار تہمت لگائی ہے تو اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی، بشرطیکہ ابھی اس پر کوئی حد نہیں جاری ہوئی ہے۔ لیکن اگر تہمت لگانے اور حد نافذ ہونے کے بعد دوبارہ اس نے تہمت لگائی ہے تو اس پر دوبارہ حد جاری ہوگی۔ اگر ایک جماعت پر تہمت لگائی ہے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی خواہ اس نے سب پر ایک ساتھ تہمت لگائی ہو یا الگ الگ سب کو تہمت کا نشانہ بنایا ہو۔ یہ امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام احمد اور ایک جماعت کا مسلک ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ہر شخص کی تہمت کے بدلے اس پر الگ الگ حد نافذ ہوگی۔ یہ مسلک امام شافعی، امام لیث اور ایک جماعت کا ہے۔ یہاں تک کہ حسن بن حیی سے منقول ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ اس گھر میں داخل ہونے والا ہر شخص زانی ہے تو ہر داخل ہونے والے کے بدلے اسے کوڑے لگیں گے۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر تہمت لگانے والے نے سب کو ایک ہی کلمہ میں جمع کر دیا ہے جیسے وہ پکارے ''اے زانیو!'' تو اس پر ایک ہی حد واجب ہے۔ اور اگر ہر ایک کو ''اے زانی'' کہہ کر مخاطب کرے تو ہر شخص کے بدلے ایک حد اس پر جاری ہوگی۔

جماعت کو تہمت لگانے والے پر ایک ہی حد کی وکالت کرنے والوں کی دلیل حدیث انسؓ وغیرہ ہے کہ ''ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر شریک بن سحما سے بدکاری کرنے کی تہمت لگائی۔ یہ مقدمہ نبی ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپؐ نے دونوں کے درمیان لعان کرا دیا اور شریک پر حد جاری نہیں کی''۔ اپنی بیوی پر کسی کے ساتھ بدکاری کرنے کی تہمت لگانے والے کے بارے یہ اجماع ہے۔

ہر آدمی کے بدلے الگ حد کی وکالت کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ آدمیوں کا حق ہے۔ اگر کوئی اپنا حق معاف کر دے، لیکن

سب معاف نہ کریں تو حد ساقط نہیں ہوتی۔

ایک کلمہ یا مختلف کلمات کے ذریعہ ایک مجلس میں یا مختلف مجلسوں میں تہمت لگانے میں جن لوگوں نے فرق کیا ہے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ تہمت بار بار لگی ہے تو حد بھی بار بار جاری ہو کیونکہ جب تہمت کا نشانہ مختلف افراد ہو گئے اور تہمت کے جملے بھی مختلف اور متعدد ہو گئے تو حد کا متعدد ہونا بھی واجب ٹھہرا۔

حد ساقط کیسے ہوگی؟ تہمت لگانے والا اگر معافی مانگ لے تو کیا حد ساقط ہو جائے گی، اس میں علما کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی کی رائے ہے کہ معافی صحیح نہیں ہے یعنی حد ساقط نہیں ہوگی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ معافی صحیح ہے یعنی حد ساقط ہوگئی خواہ معافی کی خبر امام تک پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو۔ ایک گروہ کے نزدیک اگر تہمت کی خبر امام تک پہنچ گئی ہے تو معافی جائز نہیں ہے اور اگر امام تک خبر نہیں پہنچی ہے تو معافی جائز ہے۔ اس مسئلہ میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ کبھی آپ نے امام شافعی کا قول اپنایا ہے اور کبھی یہ کہا ہے کہ معافی جائز ہے جبکہ تہمت کی خبر امام تک نہ پہنچی ہو اور اگر خبر پہنچ گئی ہے تو معافی جائز نہیں ہے الا یہ کہ تہمت کردہ شخص خود پردہ پوشی چاہتا ہو۔ ان کا مشہور قول یہی ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ اللہ کا حق یا آدمیوں کا حق ہے یا دونوں کا حق ہے؟ جن فقہا نے اسے حق الٰہی مانا انہوں نے زنا کی طرح اس میں بھی معافی کو جائز تسلیم نہیں کیا۔ جن فقہا نے اسے آدمیوں میں کا حق مانا انہوں نے معافی کو جائز کہا اور جن کے نزدیک یہ دونوں کا حق ہے اور امام کا حق غالب ہے جبکہ اس تک خبر پہنچ گئی ہو، اُن کے نزدیک امام تک قذف کی خبر پہنچنے اور نہ پہنچنے میں فرق ہے۔ انہوں نی چوری کے بارے میں وارد حدیث پر بھی قیاس کیا ہے۔

حد قذف کو آدمیوں کا حق ماننے والوں کی دلیل (اور یہی رائے زیادہ و ـنح ہے) یہ ہے کہ تہمت کردہ شخص جب تہمت کی تصدیق کر دیتا ہے تو تہمت لگانے والے سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

حد قائم کون کرے گا؟ بغیر کسی اختلاف کے امام قایم کرے گا۔

علما کا اتفاق ہے کہ تہمت لگانے والے پر حد نافذ کرنے کے ساتھ اس کی گواہی غیر معتبر ہو جائے گی جب تک کہ وہ توبہ نہ کر لے۔ اگر وہ توبہ کر لے تو اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کی گواہی جائز ہے اور یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، اس کی گواہی کبھی جائز نہیں ہوگی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت قرآنی میں استثناء کا تعلق پچھلے جملہ سے ہے یا کسی قریبی مذکور سے:

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (النور: ۴،۵)

(اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو اور وہ خود ہی فاسق ہیں سوائے ان لوگوں کے جو اس حرکت کے بعد تائب ہو جائیں۔)

جن فقہا کے نزدیک استثناء کا تعلق قریب ترین مذکور سے ہے اُن کے نزدیک توبہ سے فسق ختم ہو جاتا ہے مگر گواہی قابل قبول نہیں رہ جاتی اور جو علما استثناء کو دونوں سے متعلق مانتے ہیں اُن کے نزدیک توبہ سے فسق ختم ہو جاتا ہے اور شہادت کی نامعتبری ختم ہو جاتی ہے۔ گواہی تو مردود قرار دینا فسق کے خاتمہ کے ساتھ شریعت میں نامناسب ہے یعنی یہ اصول سے خارج ہے کیونکہ فسق جب ختم ہو گیا تو

گواہی قابل قبول ہوگئی۔ علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ توبہ سے حد ساقط نہیں ہوتی۔

تہمت کے اثبات کا طریقہ کیا ہے؟ علما متفق ہیں کہ دو آزاد عادل مرد گواہوں کی روشنی میں ثابت ہوگی۔ مسلک مالکی میں اس میں اختلاف ہے کہ ایک گواہ ہو ایک قسم ہو اور عورتوں کی گواہی ہو تو اس سے تہمت ثابت ہو جائے گی؟ اور اس میں کسی دعویٰ پر قسم کھانا لازم ہوگا؟ اور اگر قسم نہ کھائے تو کیا اس کی بنیاد پر اور مدعی کے قسم کی روشنی حد نافذ ہوگی؟

اس باب میں یہ اصولی مسائل ہیں جن پر فروعیات کا انحصار ہے۔ القاضی کہتے ہیں: اگر اللہ نے کچھ عمر کی مہلت دی تو مسلک مالکی کی فروعیات پر ایک کتاب پیشہ ورانہ ترتیب کے ساتھ مرتب کروں گا کیونکہ جزیرہ اندلس میں میں اسی مسلک پر عمل ہو رہا ہے تا کہ اس کتاب کا قاری مسلک مالکی میں مجتہد بن جائے۔ تمام روایات کا احاطہ کرنا ایسا کام ہے جس میں پوری عمر لگ سکتی ہے۔

باب۔۱

شراب نوشی

اس جرم پر بحث ہوگی موجب سزا عمل پر، واجب سزا پر، اور اس جرم کے طریقہ ثبوت پر۔

موجب سزا کے عمل کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ وہ بغیر کسی جبر کے کم یا زیادہ خمر کا استعمال ہے۔ خمر کے سوا دوسری نشہ آور چیزوں کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ اہل حجاز کی رائے ہے کہ حرمت اور حد کے واجب ہونے میں دوسری نشہ آور چیزوں کا حکم خمر ہی کا ہے خواہ کم استعمال کرے یا زیادہ یا وہ مدہوش نہ ہو۔ اہل عراق کی رائے ہے کہ ان میں بس نشہ حرام ہے اور اسی سے حد واجب ہوتی ہے۔ کتاب الأطعمة والأشربة میں ہم فریقین کے دلائل بیان کر چکے ہیں۔

واجب سزا حد نافذ کرنا ہے اور فاسق قرار دینا ہے الا یہ کہ توبہ کرے۔ خمر کا استعمال کرنے والا متفقہ طور پر فاسق ہے خواہ وہ مدہوش نہ ہو۔ اور خمر کے سوا دوسری نشہ آور چیزوں میں مدہوشی کی حد تک پینے والا متفقہ طور پر فاسق ہے۔

نبیذ کی قلیل مقدار کو حرام قرار دینے والوں میں وجوب حد میں اختلاف ہے ان میں سے اکثر فقہا اسے واجب مانتے ہیں مگر حد واجب کی مقدار کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور اس میں اسّی کوڑے واجب مانتے ہیں۔ امام شافعی، امام ابوثور اور امام داؤد کے نزدیک چالیس کوڑے ہیں۔ یہ بحث آزاد شخص کی حد کے بارے میں ہے۔ غلام کی حد میں علما میں اختلاف ہے۔ جمہور مرد آزاد کی نصف حد مانتے ہیں۔ اہل ظاہر غلام اور آزاد کی یکساں حد مانتے ہیں اور وہ چالیس کوڑے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک بیس کوڑے ہیں۔ اور اسّی کی تعداد ماننے والوں کے نزدیک غلام کے لئے چالیس کوڑے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت عمرؓ اور صحابہ کرام کی باہمی مشاورت ہے کیونکہ ان کے زمانے میں شراب نوشی بڑھ گئی تھی اور حضرت علیؓ نے مشورہ دیا تھا کہ تہمت اور افترا پردازی پر قیاس کرتے ہوئے حد اسّی کوڑے مقرر کئے جائیں۔ اُن سے منقول ہے کہ جب شراب پئے گا تو بدمست ہوگا اور جب بدمست ہوگا تو لاف گزاف بکے گا اور جب لاف گزاف بکے گا تو تہمت تراشی بھی کرے گا۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اس میں کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ آپ نے سامنے جوتوں سے غیر متعین پٹائی کرتے تھے۔ اور حضرت ابوبکرؓ نے صحابہ کرام سے مشورہ طلب کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے شرابی کی کتنی پٹائی کی ہے؟ لوگوں نے چالیس کا اندازہ لگایا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے شراب نوشی کے جرم سے دونوں جوتوں سے چالیس بار مارا ہے" حضرت عمرؓ نے ہر جوتے کی جگہ کوڑا مقرر کر دیا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک دوسرے طریق سے جو زیادہ ثابت ہے، مروی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے شراب نوشی کے جرم میں چالیس دفعہ مارا ہے" زیادہ ثابت طریق سے حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے اور یہی امام شافعی کا مسلک ہے۔

یہ حد کون نافذ کرے گا؟ علما کا اتفاق ہے کہ امام نافذ کرے گا۔ دوسرے تمام حدود کا بھی یہی حال ہے۔ آقا اپنے غلاموں پر حد قائم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک آقا اپنے غلام پر حد زنا اور قذف نافذ کرے گا جبکہ گواہ

موجود ہوں۔ وہ محض اپنے علم کی بنیاد پر ایسا نہیں کرسکتا۔ چوری میں قطع ید کی سزا امام ہی دے گا۔ امام لیث کا یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ غلاموں پر حدود کا نفاذ امام ہی کرے گا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ آقا اپنے غلام پر تمام حدود نافذ کرسکتا ہے۔ یہ امام احمد، امام اسحٰق اور امام ابوثور کا قول ہے۔

امام مالک کی دلیل مشہور حدیث ہے کہ "رسول اللہ ﷺ سے اُس لونڈی کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے زنا کیا ہے مگر ابھی شادی شدہ نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا" اگر وہ زنا کرے تو اسے کوڑے مارو، دوبارہ زنا کرے تو دوبارہ کوڑے مارو، تیسری بار زنا کرے تو پھر کوڑے مارو، پھر اسے بیچ دو خواہ بالوں کی ایک چوٹی کے عوض ہو" دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:

إذَا زَنَتْ أَمَةُ أحَدِكُم فَلْيَجْلِدْهَا

(اگر تم میں سے کسی کی لونڈی زنا کرے تو وہ اسے کوڑے مارے۔)

امام شافعی نے ان احادیث کے ساتھ درج ذیل حدیث کو بھی بطور دلیل پیش کیا ہے:

أَقِيمُوا الحدُودَ عَلىٰ مَامَلكتْ أيمانُكمُ

(جو تمہاری ملک یمین میں ہیں اُن پر حدود نافذ کرو۔)

کیونکہ یہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے اور ان کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ صحابہ کرام میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت انسؓ شامل ہیں جن کی یہی رائے ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ اجماع ہے کہ حدود کا قیام اصلاً سلطان کی ذمہ داری ہے۔ امام حسن، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ سے مروی ہے کہ جمعہ، زکوٰۃ، فئے اور مقدمات کے فیصلے سب سلطان کے کام ہیں۔

شراب نوشی کے اثبات کا طریقہ کیا ہے؟ علما کا اتفاق ہے کہ اقرار اور دو عادل کی گواہی سے اس کا اثبات ہوتا ہے۔ بُو کے ذریعہ شراب نوشی کے اثبات میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب اور جمہور اہل حجاز کا مسلک ہے کہ بُو سے حد واجب ہو جاتی ہے جبکہ حاکم کے ہاں دو عادل افراد گواہی دیں تو تب حد جاری ہوگی۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ جمہور اہل عراق اہل حجاز کے ایک گروہ اور اہل بصرہ کے تمام علما نے اختلاف کیا ہے۔ ان کی رائے میں بو سے حد واجب نہیں ہوتی۔

بُو کے بارے میں گواہی کو جائز کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ آواز اور تحریر کی گواہی کے مشابہ ہے۔ اور دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ بُو مشتبہ معاملہ ہے اور مشتبہ امور میں حد نافذ نہیں ہوتی۔

کتاب السرقۃ

اس کتاب کے بحث طلب امور یہ ہیں:

سرقہ (چوری) کی تعریف

چوری کے مال کی شرائط جن سے حد واجب ہوتی ہے

چور کی صفات جن سے حد واجب ہوتی ہے

چوری کی سزا

چوری ثابت ہونے کا طریقہ

سرقہ (چوری) نام ہے، اس عمل کا کہ دوسرے کا مال چھپ کر لے لے جبکہ اسے امین نہ بنایا گیا ہو۔ ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ فقہا کا اجماع ہے کہ خیانت میں اور مال چھین لینے میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے البتہ ایاس بن معاویہ نے چھینی ہوئی چیز میں قطع ید کی سزا رکھی ہے اور یہ نبی ﷺ سے مروی ہے۔ ایک گروہ نے ہاتھ کاٹنا اس صورت میں بھی واجب کہا ہے کہ کوئی فرد سامان یا زیور اُدھار لے پھر واپس کرنے سے انکار کردے کیونکہ مخزومی عورت والی مشہور حدیث موجود ہے کہ ''وہ عورت زیورات ادھار لیا کرتی تھی اور اللہ کے رسول ﷺ نے اس کے مکر جانے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تھا''۔ امام احمد اور امام اسحٰق کا یہی مسلک ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ کہتی ہیں ''مخزوم قبیلہ کی ایک عورت زیورات ادھار لیتی تھی اور پھر مکر جاتی تھی نبی ﷺ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ چنانچہ اسامہ کے پاس اس کے گھر والے آئے اور کچھ نرمی دینے کے لیے ان سے گفتگو کی۔ پھر اسامہ نے نبی ﷺ سے گفتگو کی تو آپؐ نے فرمایا: اے اسامہ میں مناسب نہیں سمجھتا کہ تم حدود اللہ کے بارے میں کوئی کلام کرو پھر نبی ﷺ نے کھڑے ہو کر خطبہ دیا:

إنّما أهلَكَ مَنْ كانَ قَبْلَكُم أنَّهُ إذا سَرَقَ فِيهِم الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ إذا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ قَطَعُوهُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لو كانَتْ فاطِمَةُ بِنْتَ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُهَا

(تم سے پہلے کی قوموں کو اسی غلطی نے ہلاک کیا کہ جب اُن کا کوئی معزز آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کوئی کمزور چوری کرتا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیتے۔ قسم ہے اُس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر وہ مجرم محمد کی بیٹی فاطمہ ہوتی تو میں اس کے بھی ہاتھ کاٹ دیتا۔)

جمہور نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے کیونکہ یہ اصول کی مخالف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عیب کی طرف سے اطمینان ہے اور یہ کہ اس نے بغیر اجازت کے نہیں لیا چہ جائیکہ وہ حصہ سے ملتا۔ فقہا کہتے ہیں کہ حدیث میں کچھ حذف ہو گیا ہے یعنی یہ کہ اس عورت نے مکر جانے کے ساتھ چوری بھی کی۔ اس پر روشنی حدیث کے ان الفاظ سے پڑتی ہے: ''تم سے پہلے کی قوموں کو اسی جرم نے ہلاک کیا کہ جب ان کا کوئی معزز آدمی چوری کرتا تو اسے چھوڑ دیتے''۔ اس حدیث کی روایت لیث بن سعد نے امام زہری سے اپنی سند کے ساتھ کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ ''مخزوم قبیلہ کی عورت نے چوری کی'' فقہا کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت نے انکار بھی کیا اور چوری بھی کی۔

اسی طرح فقہا کا اجماع ہے کہ غصب کرنے والے اور لڑائی جھگڑا کر کے فتح حاصل کرنے والے، ہاتھ کاٹنے کی حد نہیں ہے الا یہ کہ وہ ڈاکو ہو، مسلمانوں کے سامنے ہتھیار کی نمائش کر کے مسافروں کو خوف زدہ کرتا ہو تو اس کا حکم محارب کا ہوگا جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

چور جس پر چوری کی حد نافذ ہوگی اس کے لیے متفقہ طور پر یہ شرط ہے کہ وہ مکلّف ہو، خواہ آزاد ہو یا غلام، مرد یا عورت، مسلمان ہو یا ذمی، البتہ صدر اول میں نافرمان غلام کے چوری کرنے کی صورت میں اس کے ہاتھ کاٹنے میں اختلاف تھا۔ یہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور مروان سے مروی ہے۔ اس کے بعد فقہا میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔

جن فقہا کے نزدیک اگلے دور میں اختلاف کے بعد اجماع ہو چکا ہے اُن کے ہاں مسئلہ قطعی ہے۔ اور جن کے نزدیک یہ صورت

نہیں ہے انہوں نے ہاتھ کاٹنے کے عمومی حکم پر عمل کیا ہے۔ نافرمان غلام کے ہاتھ نہ کاٹنے کا جن فقہا نے حکم دیا ہے اُن کی کوئی دلیل نہیں ہے الا یہ کہ انہوں نے غلام کی حد کو ساقط کرنے کی تشبیہ اس کے حق میں نصف ہونے والے حصہ کے ساقط ہونے سے دی ہے۔ اور یہ کمزور تشبیہ ہے۔

مال مسروق کی مختلف شرائط ہیں اور ان میں اختلاف موجود ہے۔ سب سے مشہور شرط نصاب ہے۔ جمہور نصاب کو مشروط مانتے ہیں سوائے امام حسن بصری کے کہ وہ چوری کا مال کم ہو یا زیادہ، اس میں ہاتھ کاٹنے کو ضروری قرار دیتے ہیں کیونکہ آیت قرآنی بالکل عام ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا (المائدة: ٣٨)

(اور چور خواہ مرد ہو یا عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔)

انہوں نے حدیث ابو ہریرہؓ سے بھی بسا اوقات استدلال کیا ہے۔ اس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

لَعَنَ اللهُ السَّارِقَ يَسرِقُ البَيْضَةَ فَتُقطَعُ يدُهُ وَيَسرِقُ الحَبلَ فَتقُطَعُ يَدُهُ

(اللہ نے چور پر لعنت بھیجی ہے وہ انڈے کی چوری کرتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ وہ رسّی چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔)

خوارج اور متکلمین کا ایک گروہ اسی رائے کا قائل ہے۔

قطع ید میں نصاب کی شرط رکھنے والے جمہور فقہا نے اس کی مقدار میں بڑا اختلاف کیا ہے مگر اس میں مشہور اختلاف وہی ہے جس کے حق میں ثابت دلائل ہیں اور یہ دو اقوال ہیں۔ ایک قول امام مالک، امام شافعی وغیرہ فقہا حجاز کا ہے اور دوسرا قول فقہا عراق کا ہے۔ فقہائے حجاز کے نزدیک تین درہم چاندی اور ایک چوتھائی سونے کے دینار میں حد واجب ہے۔ سونے چاندی کے سوا دوسرے مالوں میں اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور قول ہے کہ درہم سے قیمت لگے گی ایک چوتھائی دینار سے نہیں یعنی جب مبادلہ میں فرق ہونے کی وجہ سے تین درہم اور ایک چوتھائی دینار میں فرق ہو جائے جیسے کسی وقت ایک چوتھائی دینار ڈھائی درہم کے برابر ہو جائے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اشیا کی قیمتوں کی تعیین میں ایک چوتھائی دینار اصل ہے۔ درہموں کے لیے بھی یہی اصل ہے۔ اُن کے نزدیک تین درہم کی حد بھی اُسی وقت ہوگی جبکہ وہ ایک چوتھائی دینار کے مساوی ہوں۔ امام مالک کے نزدیک درہم دینار سب یکساں معتبر ہیں۔ بعض بغدادی فقہا نے ان سے روایت کی ہے کہ سامان کی قیمت لگانے میں ملک میں زیادہ رائج سکے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر درہم کا رواج غالب ہے تو درہم سے قیمت متعین ہوگی اور اگر دینار کا رواج غالب ہے تو ایک چوتھائی دینار سے قیمت متعین ہوگی۔ میرے خیال میں مسلک مالکی میں کسی نے یہ بات کہی ہے کہ ایک چوتھائی دینار کی قیمت تین درہم سے متعین ہوگی۔ قیمت لگانے کے مسئلہ میں امام شافعی کی تائید امام ابوثور، امام اوزاعی اور امام داؤد نے کی ہے۔ اور امام مالک کی تائید امام احمد نے کی ہے۔

فقہائے عراق کے نزدیک قطع ید کا نصاب دس درہم ہے۔ اس سے کم میں حد واجب نہیں ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ اور امام ابن شبرمہ وغیرہ کہتے ہیں کہ پانچ سے کم درہموں میں ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ ایک قول چار درہم کا ہے۔ امام عثمان البتی نے دو درہم کا نصاب مقرر کیا ہے۔

فقہائے حجاز کی دلیل وہ روایت ہے جو امام مالک نے نافع سے انہوں نے ابن عمرؓ سے کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ایک ڈھال کے بدلے میں جس کی قیمت تین درہم تھی، ہاتھ کاٹا تھا'' حدیث عائشہؓ کو امام مالک نے موقوف اور امام بخاری اور امام مسلم نے مسند بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

تقْطَعُ اليدُفِي رُبُعِ دينارٍ فَصاَ عِدًا

(ایک چوتھائی دینار اور اس سے زائد میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔)

فقہائے عراق کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی مذکور حدیث ہے۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ ڈھال کی قیمت دس درہم ہے۔ اس کی روایت مختلف حدیثوں میں کی گئی ہے اور ڈھال کی قیمت میں متعدد صحابہ کرام جیسے حضرت ابن عباسؓ وغیرہ نے حضرت ابن عمرؓ کی مخالفت کی ہے۔ محمد بن اسحٰق نے ایوب بن موسیٰ سے انہوں نے عطاء سے انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ جب ڈھال کی قیمت میں اختلاف ہے تو یقینی مقدار ہی میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا۔ یہ بات اچھی تھی بشرطیکہ حدیث عائشہؓ نہ ہوتی۔ حدیث عائشہؓ ہی کو امام شافعی نے بنیاد بنایا ہے اور اصل ایک چوتھائی دینار ہی کو تسلیم کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک حدیث ابن عمرؓ کی تائید اس حدیث عثمانؓ سے ہوتی ہے جو اُنہی کی روایت کردہ ہے اور جس کے مطابق لیموں کی چوری میں حد ہے جس کی قیمت تین درہم تھی۔''

امام شافعی حدیث عثمان کو قبول نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک مبادلہ اُس وقت بارہ درہم کا تھا۔ تین درہم میں قطع ید کی سزا سے مال کی زیادہ حفاظت ہوگی اور دس درہم کی سزا معمولی مال سے معافی اور عضو بدن کی تعظیم کے اعتبار سے زیادہ موثر ہے۔ حدیث عائشہؓ حدیث ابن عمرؓ اور فعل عثمانی میں جمع و تطبیق مسلک شافعی کے مطابق ممکن ہے مگر دوسروں کے مسلک کے مطابق ناممکن ہے۔ اگر جمع و تطبیق ترجیح سے افضل ہے تو امام شافعی کی رائے تمام رایوں سے افضل ہے۔ یہ قطع ید کی ایک شرط پر گفتگو تھی۔

اس باب میں ایک اور مشہور فروعی مسئلہ میں علما کا اختلاف ہے وہ یہ کہ اگر کوئی گروہ چوری کرے اور اس میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو۔ یعنی بحیثیت مجموعی مال مسروقہ نصاب کی زد میں آتا ہو جیسے وہ مقام محفوظ سے ایک ساتھ نصاب کا مال اڑا لیں مثال کے طور پر وہ کوئی پیمانہ یا صندوق چوری کر لیں جو نصاب کے برابر ہو تو امام کے نزدیک پورے گروہ کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام شافعی، امام احمد اور امام ابوثور کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد اُن پر نافذ نہ ہوگی جب تک کہ ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر نہ ہو۔

پورے گروہ کا ہاتھ کاٹنے کی رائے دینے والے سمجھتے ہیں کہ سزا کا تعلق مال مسروق کی مجموعی مقدار سے ہے اور مال کی حفاظت کے لیے اسی میں حد واجب ہوگی۔ جو فقہا ہاتھ کی حرمت کی بنا پر ہر مقدار مال سے قطع ید کو متعلق کرتے ہیں اُن کی رائے ہے کہ جس مال میں شریعت نے ایک ہاتھ کاٹنا واجب قرار دیا ہے اس میں کئی ہاتھ نہیں کاٹے جاسکتے۔

علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ مال مسروق کی قیمت کب لگائی جائے؟ امام مالک کے نزدیک چوری کے دن کی قیمت لگائی جائے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قطع ید کا فیصلہ سنانے کے دن اس کی قیمت لگائی جائے۔

ہاتھ کاٹنے کی حد واجب ہونے کی دوسری شرط مقام محفوظ ہے۔ تمام فقہا کرام کا جن کا فتوی چلتا ہے اور ان کے اصحاب کا اتفاق ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے لیے مقام محفوظ سے چوری کرنا مشروط ہے، اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ مقام محفوظ کیا ہے اور کیا نہیں ہے؟

مقام محفوظ کی تعریف میں زیادہ محتاط بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ ہر وہ چیز ہے جس سے مال اتنا محفوظ ہو جائے کہ اسے لینا آسان نہ ہو جیسے تالے، باڑے اور فصلیں وغیرہ۔ چور کا فعل اس مقام محفوظ سے مال نکالنے سے متعلق ہو جس کا تذکرہ ہم جلد کریں گے۔ یہ رائے امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ثوری اور ان سب کے اصحاب کی ہے۔ اہل ظاہر اور ایک گروہ علمائے حدیث کی رائے ہے کہ نصاب کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ مقام محفوظ کے علاوہ کہیں اور سے چوری کی ہو۔

جمہور کی دلیل حدیث عمرو بن شعیب عن أبيه عن جده ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

لاقَطْعَ فِي ثَمرٍ مُعلّقٍ وَلافي حَرِيْسَةِ جبلٍ فإذاأواهُ المرُاحُ أوالجِرينُ فَالْقَطْعُ فِيماَ بَلَغَ ثَمنَ المِجَنّ

(لٹکے ہوئے پھل میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور نہ کسی پہاڑی کے باڑے میں اگر کوئی باڑہ یا کھلیان وہاں بنا لے تو ڈھال کی قیمت کے برابر کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔)

حدیث عمرو بن شعیب کے مفہوم میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابوالحسن مکی سے امام مالک نے مرسل روایت نقل کی ہے۔

اہل ظاہر کی دلیل آیت

وَالسّارِقُ وَالسّارِ قَةُ فاقْطَعوٓا أَيدِيَهُمَا (المائدة:۳۸)

کا عام ہونا ہے۔ اس لئے اس کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے الا یہ کہ سنت ثابتہ نے اس میں کوئی تخصیص کر دی ہو۔ اور سنت ثابتہ نے اس مقدار کی تخصیص کر دی ہے کہ کب ہاتھ کاٹا جائے گا اور کب نہیں۔ انہوں نے احادیث عمرو بن شعیب کو ان میں واقع اختلاف کی وجہ سے رد کر دیا ہے۔ علامہ ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ احادیث عمرو بن شعیب کی روایت اگر ثقہ حضرات نے کی ہے تو ان پر عمل کرنا واجب ہے۔

مقام محفوظ کو واجب قرار دینے والوں میں بعض چیزوں میں اتفاق ہے اور بعض چیزوں میں اختلاف جیسے ان کے درمیان اتفاق ہے کہ گھر کے دروازے اور تالے مقام محفوظ ہیں مگر بوریوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ ان کے درمیان اتفاق ہے کہ جس نے کسی غیر مشترکہ بڑے مکان کے گھر سے چوری کی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب تک وہ مکان سے نہ نکالے مگر مشترکہ رہائش والے گھروں میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور بہت سے فقہا جنہوں نے مقام محفوظ کی شرط رکھی ہے کہتے ہیں کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا جب وہ گھر سے نکال لے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر جبکہ وہ مکان سے نکالے۔

قبر کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ وہ مقام محفوظ ہے یا نہیں کہ کفن چور قطع ید کی حد نافذ ہو؟ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ قبر مقام محفوظ ہے اور کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کفن چوری میں حد کے قائل نہیں ہے۔ امام ثوری کی بھی یہی رائے ہے اور حضرت زید بن ثابتؓ سے یہی مروی ہے۔

امام مالک کے نزدیک مقام محفوظ ہر وہ چیز ہے جس میں مال کو محفوظ سمجھنے کا رواج ہو۔ جانوروں کو باندھنے کی جگہ اُن کے نزدیک مقام محفوظ ہے۔ برتن اور بورے بھی مقام محفوظ ہیں۔ انسان کا لباس جو زیب تن ہو بھی مقام محفوظ ہے۔ انسان کے پاس یا اس کے جسم پر جو کچھ ہے اسی فہرست میں ہے۔ سونے کے لیے تکیہ لگائے تو وہ بھی مقام محفوظ ہے جیسا کہ حدیث صفوان بن امیہ میں وارد ہے

عنقریب یہ حدیث آئے گی۔ بیدار شخص سے جبراً جو وصول کیا جائے وہ چھیننے کا عمل ہے۔ بچہ اگر کوئی زیور پہنے ہوئے ہے تو اس کی چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کٹے گا الا یہ کہ اس کے ساتھ کوئی محافظ ہو۔

خانہ کعبہ سے اور دوسری مسجدوں سے اگر چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ مسلک مالکی میں ایک قول ہے کہ اگر رات کو ان مقامات سے چوری کی ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیا چیز مقام محفوظ ہے اور کیا نہیں ہے اس کی فروعیات بہت ہیں۔ مقام محفوظ کے قائل فقہا کا اتفاق ہے کہ ہر وہ چیز جسے مقام محفوظ سے نکلنے کا نام دیا جاتا ہو اس پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے خواہ وہ مقام محفوظ کے اندر ہو یا باہر اور اگر نام دینے میں تردد ہے تو اختلاف واقع ہو گیا ہے جیسے مسلک مالکی میں اس امر میں اختلاف ہے کہ دو چور ہوں، ایک گھر کے اندر ہو دوسرا باہر، ایک نے مال مسروقہ سیندھ کے قریب کیا اور دوسرے نے اسے کھینچ لیا تو ایک قول کے مطابق باہر سے کھینچنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دوسرا قول ہے کہ کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ تیسرا قول ہے کہ سیندھ سے جس نے سامان قریب کیا ہے، اس کا ہاتھ کٹے گا۔ ان تمام اختلافات کا سبب یہ ہے کہ مقام محفوظ سے نکالنے کا اطلاق کس پر ہوگا۔

یہ گفتگو مقام محفوظ پر اور قطع ید کی سزا میں اس کی شرط پر تھی۔ جس شخص نے مال مسروقہ کو مقام محفوظ سے پھینک دیا پھر باہر سے جا کر اسے لے لیا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر وہ سامان پھینک دے مگر نکالنے سے پہلے گرفتار ہو جائے تو اس میں امام مالک نے توقف کیا ہے اور امام ابن القاسم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے۔

مال مسروق کی جنس کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ ہر وہ ناطق ملکیت جس کی فروخت اور اس کے بدلے میں معاوضہ کا حصہ جائز ہو اس کی چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے سوائے کھانے والی تر چیزوں کے اور ان چیزوں کے جن کی اصل مباح ہونا ہے، ان میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک ہے کہ ہر اس ملکیت میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے جس کو بیچنا اور اس کا معاوضہ لینا جائز ہو۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ کھانے کی چوری میں اور اُن چیزوں کی چوری میں جن کی اصل مباح ہے جیسے شکار، ایندھن کی لکڑی اور گھاس پھوس، ان میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ قطع ید والی آیت عام ہے اور اس سیاق میں وارد احادیث بھی عموم کا تقاضا کرتی ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے:

لَاقَطْعَ فِي ثَمرٍ وَّلَا كُثْرٍ

(پھل میں اور بہتات کی صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔)

یہ حدیث اسی طرح مطلق آئی ہے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہے۔ اُن چیزوں میں جن کی اصل مباح ہے، قطع کی ممانعت کی امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ شبہ ہے جو اس میں ہر مالک کے لئے موجود ہے۔ علما اس پر متفق ہیں کہ مال مسروق جس میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے، کے لیے شرط ہے کہ چور کو اس کی ملکیت میں کوئی شبہ یا اشتباہ نہ ہو البتہ اشتباہ کی صورت میں اس میں اختلاف ہے کہ کون سا اشتباہ حد کو ہٹا دیتا ہے اور کون سا نہیں ہٹاتا۔ یہی بھی سرقہ کے مال کی ایک شرط ہے اور یہ اس کی جنس، مقدار اور شرائط کے ساتھ ہے۔ اس مسئلہ پر گفتگو بعد میں ہوگی۔

مال مسروق کی جنس میں ایک اختلافی مسئلہ مصحف کی چوری کا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ مصحف کی چوری

کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا غالباً امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مصحف کو بیچنا جائز نہیں ہے۔ یا یہ کہ مصحف میں ہر شخص کا حق ہے کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

ایک اختلافی مسئلہ ایک عجمی کم سن غلام کی چوری ہے جو نہ سمجھ رکھتا ہے نہ بات کرنے پر قادر ہے۔ جمہور کے نزدیک ایسے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک اگر وہ بڑا ہے اور سمجھ رکھتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

کم سن آزاد کی چوری کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اس کے چور کا ہاتھ کٹے گا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں کٹے گا۔ امام ابن الماجشون مالکی کا یہی مسلک ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ ملکیت کے بارے میں قوی شبہ حد کو ہٹا دیتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حد کو ہٹانے والا شبہ کون سا ہے اور کون سا نہیں ہے؟ جیسے غلام اپنے آقا کا مال چرائے تو جمہور علما کے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام ابوثور کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ انہوں نے کوئی شرط نہیں لگائی ہے۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا الا یہ کہ آقا نے اسے امین بنا دیا ہو۔ خادم چور سے حد کو ہٹانے کے لیے امام مالک نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس نے آقا کی خدمت کا بیڑا خود اٹھایا ہو۔ امام شافعی کبھی اس کی شرط لگاتے ہیں اور کبھی نہیں لگاتے۔ حد ختم کرنے کی حمایت حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے کی ہے اور صحابہ کرام میں کوئی ان کا مخالف نہیں ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ میاں بیوی ایک دوسرے کا مال چرا لیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر ہر ایک علیحدہ گھر میں رہتا ہے، جس میں اس کا مال ومتاع موجود ہے تو چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال میں بھی شبہ ہے اور اختلاط کا شبہ بھی ہے۔ ان سے ایک قول امام مالک کی حمایت میں بھی منقول ہے اور امام مزنی نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

ایک مسئلہ قرابت داروں کا ہے امام مالک کا مسلک ہے کہ صرف باپ اگر بیٹے کا مال چرا لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ نبی ﷺ کی صراحت ہے کہ

أنت وَمالُكَ لِأبيكَ

(تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔)

دوسرے رشتہ دار اگر چوری کریں تو ان کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

امام شافعی کی رائے ہے کہ نسب کے اعلیٰ واسفل عمود کا ہاتھ نہیں کٹے گا جیسے باپ، دادا، بیٹے اور پوتے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذومحرم کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ امام ابوثور کہتے ہیں: ہر چور کا ہاتھ کٹے گا۔ الا یہ کہ اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہو۔

ایک مسئلہ مال غنیمت یا بیت المال سے چوری کا ہے۔ امام مالک کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ان کے ایک شاگرد عبدالملک کی رائے ہے کہ ہاتھ نہیں کٹے گا۔

یہ اُن اشیا پر گفتگو تھی جن میں حد واجب ہوتی ہے۔

واجب پر گفتگو

اس جرم میں واجب کیا ہے جبکہ مذکورصفات، چور، چوری کئے ہوئے مال اور خود چوری کے بارے میں بیان کردہ موجود ہوں؟ علما کا اتفاق ہے کہ بحیثیت جرم کے چوری میں واجب ہاتھ کاٹنا ہے اور اگر ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہو تو تاوان ادا کرنا ہے۔ علما نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ کیا ہاتھ کاٹنے کے ساتھ تاوان کی سزا بھی دی جائے گی؟ ایک گروہ کی رائے ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے ساتھ تاوان بھی ادا ہوگا۔ یہ امام شافعی، امام احمد، امام لیث، امام ابوثور اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس پر تاوان واجب نہیں ہے جبکہ اس کے پاس سے وہی مال سرقہ برآمد نہ ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک جماعت کی رائے ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب نے تفریق کی ہے کہ اگر وہ خوشحال ہے تو مال سرقہ کی قیمت ادا کرے گا اور اگر تنگ دست ہے تو اس کی قیمت نہیں ادا کرے گا۔ امام مالک نے قطع کے دن تک خوشحالی کے تسلسل کی شرط رکھی ہے جیسا کہ امام ابن القاسم نے ان سے نقل کیا ہے۔

قطع ید اور تاوان کو جمع کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ چوری میں دو حق جمع ہیں: اللہ کا حق اور انسان کا حق۔ اور ہر حق اپنے واجب کا متقاضی ہے۔ پھر فقہا کا یہ اجماع ہے کہ اگر وہی سامان مل جائے تو چور سے اسے لینا واجب ہے۔ جب عین وہی سامان نہ ملے تو دوسرے واجب اموال پر قیاس کرتے ہوئے اس کا ضامن ہونا بھی واجب ہونا چاہئے۔

فقہائے کوفہ کی دلیل حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَايُغرَمُ السَّارِقُ إِذَاأُقِيمَ عَلَيهِ الحَدُّ

(چور سے تاوان نہیں لیا جائے گا جبکہ اس پر حد جاری ہو چکی ہو۔)

اس حدیث کو علما حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔ ابوعمر بن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ کیونکہ یہ حدیث مقطوع ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض راویوں نے اسے متصلاً بیان کیا ہے اور امام نسائی نے اس کی تخریج کی ہے۔ کوفی فقہا کہتے ہیں کہ ایک حق میں دو حقوق کا اجتماع اصول کے خلاف ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنا تاوان کا بدل ہے۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر چوری کے نتیجے میں اس کا ہاتھ کاٹا جا چکا ہے تو دوبارہ چوری کرنے سے پھر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ امام مالک نے جو تفریق کی ہے وہ استحسان ہے۔

قطع ید پر بحث مقام قطع پر اور اس چور پر ہوگی جو مقام قطع سے محروم ہے۔ مقام قطع بند دست سے لے کر دایاں ہاتھ ہے اور اس پر جمہور کا اتفاق ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ صرف انگلیاں کاٹی جائیں گی۔

اگر اس شخص نے چوری کی ہے جس کا دایاں ہاتھ پہلے ہی چوری کے جرم میں کاٹا جا چکا ہے تو اس میں علما کا اختلاف ہے۔ فقہا حجاز و عراق کا قول ہے کہ دائیں ہاتھ کے بعد اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ بعض اہل ظاہر اور تابعین کی رائے ہے کہ دائیں ہاتھ کے بعد بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔

دائیں ہاتھ کے بعد بایاں پاؤں کاٹنے پر اتفاق کرنے کے بعد امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اس میں اختلاف ہو گیا کہ اگر تیسری بار چوری کرے تو کیا اب کاٹنے کا عمل موقوف ہوگا یا نہیں؟

امام سفیان اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قطع کا عمل اب موقوف ہوگا اور تیسری چوری میں اسے صرف تاوان دینا ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر تیسری بار چوری کی ہے تو اس کا بایاں ہاتھ کٹے گا اور اگر چوتھی بار چوری کرے تو اس کا دایاں پاؤں کاٹ دیا جلئے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے یہ دونوں اقوال حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہیں۔

محض ہاتھ کاٹنے کی سزا کے قائل فقہا کی دلیل آیت وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدہ:۳۸) ہے۔ پاؤں کاٹنے کی سزا کا تذکرہ صرف محاربین کی ذیل میں ہے۔

ہاتھ کے بعد پاؤں کاٹنے والوں کی دلیل یہ روایت ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک غلام چور لایا گیا تو آپؐ نے اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا۔ پھر دوسری بار چوری کی تو اس کا پاؤں کاٹ دیا۔ تیسری بار لایا گیا تو آپ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا پھر چوتھی بار لایا گیا تو آپؐ نے دوسرا پاؤں بھی کاٹ دیا۔'' حضرت جابر بن عبداللہؓ نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے۔ اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ ''پھر وہ پانچویں بار لایا گیا تو آپؐ نے اسے قتل کر دیا۔'' مگر یہ روایت علما حدیث کے نزدیک منکر ہے۔ ان علما کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے کہ

هُنَّ فواَحِشُ وَفِيهِنَّ عقُوبةٌ

(یہ سب فحش کام ہیں اور ان میں سزا ہے۔)

اس میں قتل کا تذکرہ نہیں ہے۔ حدیث ابن عباسؓ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ہاتھ کے بعد پاؤں کاٹا تھا'' امام مالک کے نزدیک پانچویں بار اس کی تادیب کی جائے گی۔

بغیر چوری کے اگر مقام قطع سے وہ محروم ہو جیسے ہاتھ مفلوج ہو تو مسلک مالکی میں ایک قول ہے کہ بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسرا قول ہے کہ پاؤں کاٹا جائے گا۔

پاؤں میں کاٹنے کی جگہ کیا ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق اس جوڑ سے کاٹا جائے گا جو پنڈلی کی جڑ میں ہے۔ دوسرا قول ہے کہ دونوں ٹخنے اس میں شامل ہیں۔ تیسرے قول کے مطابق دونوں ٹخنے اس میں شامل نہیں ہیں۔ ایک قول ہے کہ پاؤں کے وسط میں جو جوڑ ہے وہاں سے کاٹا جائے گا۔

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ مال کا مالک چور کی معاف کر سکتا ہے بشرطیکہ امام کے ہاں مقدمہ دائر نہ ہوا کیوں ہے کہ عمرو بن شعیب عن أبيه عن جدّہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

تَعَافُوا الحدُودَ بينكمُ فَمابَلَغَني مِنْ حَدٍّ فَقَدوَجَبَ

(آپس میں حدود کو معاف کر دیا کرو، جس حد کی خبر مجھ تک پہنچ گئی وہ واجب ہوگئی۔)

حدیث کا یہ حصہ بھی موجود ہے:

لَوكَانَت فَاطِمَةَ بِنتَ مُحمَّدٍ لَأَ قمتُ عَليه الحَدَّ

(اگر وہ فاطمہ بنت محمد بھی ہوتیں تو میں اُن پر حد نافذ کرتا۔)

اور صفوان سے آپؐ نے فرمایا تھا:

هَلاَّ كَانَ ذَالِكَ قَبلَ أَنْ تَأْتِینِی بِهٖ

(میرے پاس لانے سے پہلے کیوں نہ یہ معاملہ طے ہو گیا؟)

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ چور جرم کرے اور اس میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو۔ وہ امام کی خدمت میں مقدمہ دائر کرے جبکہ مالک نے مال چور کو ہبہ کر دیا ہے یا مقدمہ کے بعد اور ہاتھ کاٹنے سے پہلے اسے ہبہ کیا ہو تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی کیونکہ مقدمہ امام کے سامنے پیش ہو چکا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ایک گروہ کے نزدیک اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔

جمہور کی دلیل حدیث مالک بواسطہ ابن شہاب بواسطہ صفوان بن عبداللہ بن صفوان بن امیہؓ ہے کہ ''اُن سے بتایا گیا کہ جس نے ہجرت نہیں کی وہ ہلاک ہو گیا۔ یہ سن کر صفوان بن امیہؓ مدینہ آئے، مسجد نبوی میں سو گئے اور ایک چادر کا تکیہ بنا لیا۔ ایک چور آیا اور اس نے چادر چرا لی۔ صفوان نے چور کو پکڑ لیا اور اسے لے کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے۔ آپؐ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان بول پڑے: اے اللہ کے رسول میرا ارادہ یہ نہیں تھا۔ یہ چادر اس کے لیے صدقہ ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ''میرے پاس لانے سے پہلے کیوں نہ یہ معاملہ ہو گیا؟''

چوری کا اثبات

علما کا اتفاق ہے کہ دو عادل گواہوں سے چوری ثابت مانی جائے گی اور مرد آزاد کے اقرار سے بھی ثابت سمجھی جائے گی۔ غلام کے اقرار میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ اس کا اعتراف نفس اس پر حد کو واجب کرتا ہے مگر تاوان کو واجب نہیں کرتا۔ امام زفر کی رائے ہے کہ غلام کے اقرار سے اس کا قتل واجب نہیں ہوتا نہ اس کا ہاتھ کاٹنا واجب قرار پاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے آقا کا مال ہے۔ امام شافعی، قاضی شریح حضرت قتادہ اور ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے، اگر چہ رجوع سے پہلے کسی شبہ کی بنیاد پر وہ اقرار سے پھر جائے۔ اور اگر بغیر شبہ کے پھر جائے تو امام مالک سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں۔ بغدادی فقہا نے مسلک مالکی کی اسی طرح ترجمانی کی ہے۔ متاخرین نے تفصیل فراہم کی ہے جو پیش نظر مقصد کے لیے موزوں نہیں ہے۔ وہ مسلک مالکی کی فروعیات سے زیادہ میل کھاتی ہے۔

کتاب الحرابۃ

اس کتاب کے مباحث کی بنیاد قرآن پاک کی درج ذیل آیت ہے

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ (المائدہ:۳۳)

(جولوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں اس لئے تگ ودو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں، اُن کی سزا یہ ہے کہ قتل کئے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا اُن کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں، یا وہ جلاوطن کردیئے جائیں۔)

یہ آیت جمہور فقہا کے نزدیک محاربین کے بارے میں وارد ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ آیت اُن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو نبی ﷺ کے دور میں مرتد ہو گئے تھے اور اونٹوں کو ہانک لے گئے تھے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے ہاتھ پاؤں کٹوا دیئے اور ان کی آنکھیں نکلوا دیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت محاربین کے بارے میں وارد ہے کیونکہ اسی میں آگے ارشاد ہوا ہے

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ (المائدہ:۳۴)

(مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم اُن پر قابو پاؤ۔)

اور یہ واضح ہے کہ کافروں کے توبہ کے لیے اُن پر قابو نہ پاسکنے کی شرط نہیں ہے۔ اس سے محاربین ہی کا طبقہ بچتا ہے۔

اس کتاب کے اصولی مباحث پانچ ابواب میں محدود ہیں:

۱۔ حرابہ کا مفہوم
۲۔ محارب پر بحث
۳۔ محارب پر واجب کیا ہے؟
۴۔ واجب سزا کا سقوط اور توبہ
۵۔ اس جرم کے اثبات کا طریقہ

باب۔۱

حرابہ کا مفہوم

علما کا اتفاق ہے کہ حرابہ سے مراد شہر سے باہر ہتھیار کی نمائش کرنا اور ڈاکہ ڈالنا ہے۔شہر کے اندر رہ کر لڑائی کرنے والے کے بارے میں علمانے اختلاف کیا ہے۔امام مالک کے ہاں شہر کا اندر اور باہر دونوں یکساں ہیں۔امام شافعی نے قوت وشوکت کی شرط لگائی ہے اگر چہ انہوں نے تعداد کی شرط نہیں رکھی ہے۔اُن کے نزدیک شوکت کے معنی ہیں کہ وہ غالب آنے کی طاقت رکھتے ہوں۔اسی لئے آبادی سے دوری کی شرط رکھی ہے کیونکہ باہم معرکہ آرائی شہر سے دور ہی راس آتی ہے۔اسی طرح شافعی کہتے ہیں کہ اگر سلطان کمزور ہو اور شہر میں معرکہ آرائی کا بازار گرم ہو جائے تو بھی محاربہ ہے۔دوسرے فقہا کے نزدیک یہ چھین جھپٹ کرنے کے مفہوم میں آتا ہے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ شہر میں محاربہ نہیں ہوتا۔

باب۔۲

محارب

محارب سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جن کا خون محاربہ سے پہلے باطل تھا یعنی مسلمان اور ذمّی جو لڑائی پر اُتر آئیں۔

باب ۔۳

محاربہ کرنے والے پر واجب کیا ہے؟

علما کا اتفاق ہے کہ اللہ و رسول سے محاربہ کرنے والے پر اللہ کا حق اور آدمیوں کا حق دونوں واجب ہیں۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ کا حق ہے قتل، پھانسی، مخالف سمتوں سے ہاتھ پاؤں کاٹ دینا اور جلاوطنی جیسا کہ محاربہ میں مذکور ہے۔ ان سزاؤں کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ ترجیح کی بنیاد پر ہیں یا جرم کی سنگینی کے اعتبار سے ترتیب وار ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر اس نے قتل کیا ہے تو وہ لازماً قتل ہوگا۔ ہاتھ پاؤں کاٹنے اور جلاوطن کرنے میں امام کو اختیار اور ترجیح کا حق نہیں ہے، البتہ قتل اور پھانسی میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا اُسے حق ہے۔ اگر اس نے مال لوٹا ہے اور قتل نہیں کیا ہے تو اس کی جلاوطنی کا اختیار نہیں ہے۔ اختیار کا حق قتل، پھانسی اور مخالف سمتوں سے کاٹنے میں نہیں ہے، اگر اس نے بس راستہ میں دہشت پھیلا رکھی ہے تو امام کو اختیار ہوگا کہ اسے قتل کر دے، پھانسی پر لٹکا دے، ہاتھ پاؤں کاٹ دے یا جلاوطن کر دے۔ اختیار اور تخییر کا مطلب امام مالک کے نزدیک یہ ہے کہ یہ امام کے اجتہاد پر منحصر ہے۔ اگر محارب صاحب رائے وتدبیر ہے تو اجتہاد کی صورت اس کو قتل کرنے یا پھانسی دینے کی ہوگی اس لئے کہ ہاتھ پاؤں کاٹنے سے اس کا فتنہ ختم نہیں ہوگا اور اگر صاحب رائے نہیں ہے بلکہ قوت وطاقت والا ہے تو مخالف سمتوں سے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے۔ اور اگر وہ ان دونوں صفات سے محروم ہے تو اسے قید کر لیا جائے گا اور اس کی پٹائی ہوگی اور جلاوطنی عمل میں آئے گی۔

امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور علما کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ سزائیں شریعت کے معروف قواعد کے مطابق ہی عمل میں آئیں گی۔ وہی محارب قتل ہوگا جس نے قتل کیا ہے۔ ہاتھ پاؤں اُسی کے کاٹے جائیں گے جس نے مال لیا ہے، اور جلاوطن اُسی کو کیا جائے گا جس نے نہ قتل کیا ہو اور نہ مال لیا ہو۔

اختلاف کا سبب آیت محاربہ میں أو ہے یہ اختیار وتخییر کے لیے ہے یا جرائم کے حساب سے تفصیل بیان کرنے کے لیے؟ امام مالک نے بعض محاربین کو تفصیل پر اور بعض کو تخییر پر محمول کیا ہے۔

آیت کے حصہ أَوْ يُصَلَّبُوا کے معنی میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک انہیں لٹکا دیا جائے تاآنکہ وہ بھوک سے مر جائیں۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اس کا مطلب ہے کہ انہیں ایک ساتھ قتل اور پھانسی کی سزا دی جائے۔ اس گروہ کے بعض افراد کے نزدیک پہلے قتل کیا جائے پھر پھانسی دے دی جائے یہ امام اشہب کا قول ہے۔ امام ابن القاسم اور امام ابن الماجشون کے نزدیک اسے زندہ لٹکایا جائے پھر تختہ پر قتل کر دیا جائے۔ جو فقہا اسے پہلے قتل کرنے اور پھر پھانسی دینے کا فتویٰ دیتے ہیں اُن کے نزدیک پھانسی سے پہلے اس کی نماز جنازہ پڑھ لی جائے۔ اور جو پھانسی ہی میں قتل کرنے کے قائل ہیں اُن میں سے بعض کے نزدیک نشان عبرت بنانے کے لیے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ ایک قول ہے کہ پھانسی کے پیچھے رک کر ان کی نماز جنازہ پڑھ لی جائے۔ امام سحنون کہتے ہیں کہ پھانسی سے اتار کر اس کی نماز جنازہ پڑھ لی جائے۔ نماز جنازہ کے بعد اس کی لاش کیا دوبارہ لٹکا دی جائے؟ اس میں

امام سحنون سے دونوں اقوال ہیں۔امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کی رائے ہے کہ تین دنوں سے زیادہ لاش نہ لٹکی رہے۔

آیت کے حصہ أوْتُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے، پھر وہ محاربہ کرے تو اس کا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کاٹا جائے۔اگر اس کا دایاں ہاتھ نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔امام ابن القاسم کے مطابق اس کا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کاٹا جائے گا اور امام اشہب کی رائے میں اس کا بایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔

آیت کے ٹکڑا أو يُنفَوا مِنَ الأرضِ میں اختلاف ہے۔ایک قول ہے کہ اس سے مراد جیل میں ڈالنا ہے۔دوسرا قول ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر اسے بھیج دیا جائے اور وہاں اس کا توبہ ظاہر ہونے تک اسے جیل میں رکھا جائے۔یہ قول امام ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے۔دونوں شہروں کے درمیان کم از کم اتنا فاصلہ ہو جس میں نماز قصر ادا کی جا سکے۔دونوں اقوال امام مالک سے منقول ہیں۔پہلے قول کی حمایت امام ابوحنیفہ نے کی ہے۔امام ابن الماجشون کی رائے ہے کہ آیت میں نفی سے مراد حد کے خوف سے امام سے بھاگنا ہے۔اس پر قابو پانے کے بعد اسے جلاوطن کرنا درست نہیں ہے۔امام شافعی کے نزدیک جلاوطنی مقصود نہیں ہے لیکن اگر وہ بھاگیں تو ہم اُن کا تعاقب کر کے ان کو کھدیڑتے رہیں گے۔ایک قول کے مطابق یہ مقصود سزا ہے اس لئے اسے جلاوطن کر کے ہمیشہ کے لیے جیل میں ڈال دیا جائے گا۔یہ تمام اقوال امام شافعی سے منقول ہیں۔ایک قول یہ بھی ہے کہ انہیں دارالاسلام سے دارالحرب جلاوطن کر دیا جائے گا۔جو مفہوم واضح معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ اُن کے وطن سے انہیں نکال دیا جائے۔قرآن کا اعلان ہے

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم (النساء:٦٦)

(اگر ہم نے انہیں حکم دیا ہوتا کہ اپنے آپ کو ہلاک کر دو یا اپنے گھروں سے نکل جاؤ۔)

یہاں قتل اور جلاوطنی کو یکساں درجہ میں رکھا ہے۔اور یہ قتل اور پٹائی کی طرح معروف سزا ہے۔اس کے سوا دوسرے مفہوم نہ عرف عام میں رائج ہیں نہ عام حالات میں معروف ہیں۔

باب ۔۴

توبہ سے واجب سزا کا خاتمہ

حق واجب کا خاتمہ کون سی چیز کر سکتی ہے؟ اس بحث کی بنیاد درج ذیل آیت پر ہے:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ (المائدہ: ۳۴)

(مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔)

اس میں چار مقامات میں علما نے اختلاف کیا ہے: ا۔ کیا اس کی توبہ قابل قبول ہوگی؟ ۲۔ اگر قابل قبول ہے تو محارب کی وہ صفت کیا ہے، جس کی توبہ قبول کر لی جائے گی؟ کیونکہ اس میں اہل علم کے دو اقوال ہیں: ایک قول اس کی توبہ کے قابل قبول ہونے کا ہے اور یہ مشہور قول ہے کیونکہ قرآن پاک نے اس کی صراحت کر دی ہے (المائدہ: ۳۴) اور دوسرا قول اس کی توبہ کے نا قابل قبول ہونے کا ہے۔ یہ موقف اُن لوگوں کا ہے جو آیت بالا کو محاربین سے متعلق نہیں مانتے۔

وہ توبہ جو حکم کو ساقط کر دیتی ہے، اس بارے میں علما کے تین مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اس کی توبہ دو صورتوں پر مشتمل ہوگی، ایک صورت یہ ہے کہ وہ موجودہ صورت کو ترک کر دے اگرچہ امام کی خدمت میں حاضر نہ ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ہتھیار ڈال دے اور امام کا فرماں بردار ہو جائے۔ یہ امام ابن القاسم کا مسلک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی توبہ اس طرح کی ہو کہ موجودہ صورت کو ترک کر دے، اپنی جگہ پر بیٹھ رہے اور پڑوسیوں سے آمنا سامنا کرے اور توبہ ظاہر ہونے سے پہلے اگر امام آ جائے تو اس پر حد نافذ کر دے۔ یہ امام ابن الماجشون کا قول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس کی توبہ امام کے سامنے پیش ہونے سے ہی مانی جائے گا۔ اور اگر اس نے موجودہ صورت ترک کر دی تو اس سے کوئی حکم ساقط نہ ہوگا اگر امام کے پاس آنے سے پہلے وہ پکڑا گیا ہے۔

ان اقوال کا حاصل یہ ہے کہ ایک قول کے مطابق اس کی توبہ یہ ہے کہ قابو میں آنے سے پہلے وہ امام کے سامنے پیش ہو جائے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ قابو میں آنے سے پہلے اس کی توبہ ظاہر ہو چکی ہو تبھی اس کی توبہ مانی جائے گی۔ تیسرا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ توبہ شمار ہوگی۔

محارب جس کی توبہ قابل قبول ہے کی صفت کیا ہے؟ اس میں بھی تین اقوال ہیں:

ایک قول کے مطابق وہ دار الحرب سے مل گیا ہو۔ دوسرے قول کے مطابق اس کا ایک گروپ ہو، تیسرے قول کے مطابق خواہ اس کا کوئی گروپ ہو یا نہ ہو، وہ دار الحرب سے جا ملا ہو یا نہ ملا ہو۔

اس محارب کے بارے میں اختلاف ہے جو باز آ جائے اور امام نے اسے امان دے دی، ہو اس شرط پر کہ وہ دست بردار ہو جائے، تو ایک قول کے مطابق اسے امان حاصل رہے گی اور حد ساقط ہو جائے گی۔ دوسرا قول ہے کہ اس کے لیے کوئی امان نہیں ہے کیونکہ امان تو مشرک کو دی جاتی ہے۔

توبہ کیا چیز ساقط کر دیتی ہے؟ اس میں چار اقوال ہیں:

۱۔ توبہ بس محاربہ کی حد کو ساقط کرتی ہے۔ اس کے ماسوا حقوق الٰہی اور حقوق انسانی پر اس کا مواخذہ ہوگا۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔

۲۔ توبہ محاربہ کی حد کو اور تمام حقوق الٰہی کو جن کا تعلق زنا، شراب اور قطع ید سے ہے، ساقط کر دیتی ہے مگر مال و جان کے تمام حقوق انسانی کو وصول کیا جائے گا الا یہ کہ مقتول کے اولیا نے معاف کر دیا ہو۔

۳۔ توبہ تمام حقوق اللہ کو ختم کر دیتی ہے اور جان و مال کے معاملات میں وہی چیزیں لی جائیں گی جو اُن کے قبضہ میں ہوں گی اور انہیں ضامن نہیں بنایا جائے گا۔

۴۔ توبہ تمام حقوق اللہ اور مال و جان کے تمام حقوق انسانی کو ساقط کر دیتی ہے سوائے اس مال کے جو قبضہ میں موجود ہو۔

باب ۔ ۵

طریقۂ اثبات

یہ حد ثابت کیسے ہوگی؟ اقرار واعتراف اور گواہی کے ذریعہ۔ امام مالک سلب کردہ افراد کی گواہی سلب کرنے والوں کے خلاف قبول کرتے ہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اُن کے رفقا کی گواہی اُن کے خلاف قابل قبول ہوگی جبکہ اخذ کردہ مال کا دعویٰ وہ اپنے لئے اور اپنے رفقا کے لیے نہ کریں۔ امام مالک کے نزدیک محاربہ سماعی شہادت سے ثابت ہو جاتا ہے۔

تاویل کے ساتھ محاربہ کا حکم

تاویل کا سہارا لے کر جو لوگ محاربہ میں مشغول ہیں ان سے امام نمٹے گا۔ اگر ایسے لوگوں میں سے کوئی قابو میں آ جائے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ جنگ جاری ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ امام اسے قتل کر سکتا ہے اگر وہ محسوس کرے کہ یہ اپنے ساتھیوں کی مسلمانوں کے خلاف امداد کر رہا ہے۔ جنگ ختم ہونے کے بعد اگر وہ گرفتار ہو تو اس کا حکم اس بدعتی کا ہوگا جو اپنی بدعات کی دعوت دینا بند کر دے۔ ایک قول ہے کہ اس سے توبہ کرنے کے لیے کہا جائے گا اگر اس نے توبہ کر لی تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کر دیا جائے گا۔ دوسرا قول ہے کہ توبہ کا مشورہ پانے کے بعد اگر وہ توبہ نہ کرے تو اس کی تادیب کی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اکثر بدعتی انجام کار کے اعتبار سے کافر ہو جاتے ہیں۔ تکفیر بالمآل کے بارے میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ تکفیر بالمآل کا مطلب ہے کہ وہ علانیہ کفریہ کلمات نہیں کہتے بلکہ وہ ایسی باتیں کہتے ہیں جن سے کفر لازم آتا ہے جبکہ وہ اس لازمی کفر کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ ایسے لوگ اگر قابو میں آ جائیں تو کیا حقوق لازم ہوں گے؟ اگر یہ توبہ کر لیں تو ان پر محاربہ کی حد نہیں جاری ہوگی اور جو مال انہوں نے حاصل کیا ہے وہ اُن سے واپس نہیں لیا جائے گا الا یہ کہ اُن کے قبضہ میں موجود ہو تو مالک کو واپس کر دیا جائے گا۔ اختلاف اس میں ہے کہ قتل کی صورت میں کیا اس سے قصاص لیا جائے گا؟ ایک قول کے مطابق قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا۔ یہ امام عطا اور امام اصبغ کا قول ہے۔ امام مطرف اور امام ابن الماجشون نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہی جمہور کا مسلک ہے کیونکہ جس نے تاویل کی روشنی میں جنگ کی وہ یقینی کافر نہیں ہے۔ اس کی بنیاد صحابہ کرام کی باہمی جنگیں ہیں۔ اسی طرح حقیقت کا انکار کرنے والا جھوٹا قرار پائے گا نہ کہ تاویل کرنے والا۔

باب ۔٦

مرتد کا حکم

لڑائی کرنے سے پہلے اگر مرتد قابو میں آجائے تو علما کا اتفاق ہے کہ مرد قتل کر دیا جائے گا کیونکہ حدیث ہے:

مَن بدَّلَ دِینَہٗ فَاقْتُلُوہٗ

(جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کر دو۔)

مرتد عورت کے قتل کے بارے میں اختلاف ہے اور کیا قتل ہونے سے پہلے اس سے توبہ کرنے کے لیے کہا جائے گا؟ جمہور فقہا کہتے ہیں کہ مرتد عورت بھی قتل کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ انہوں نے اسے علانیہ کافر سے تشبیہ دی ہے جمہور نے اس میں وارد احادیث کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ اسے قتل کیا جائے گا اگرچہ اس نے پھر اسلام کی طرف رجوع کر لیا ہو۔

توبہ کروانے کی شرط امام مالک نے مرتد کے قتل کے لیے رکھی ہے جیسا کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک مرتد کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

مرتد اگر جنگ چھیڑ دے پھر اس پر قابو حاصل ہو جائے تو محاربہ کے جرم میں اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائے گی خواہ دارالاسلام سے اس کی جنگ شروع ہوئی ہو یا دارالحرب میں جانے کے بعد اس نے لڑائی کا آغاز کیا ہو، الا یہ کہ وہ مسلمان ہو جائے۔

جنگ کرنے والا مرتد اگر مسلمان ہو جائے، گرفتار ہونے کے بعد یا گرفتار ہونے سے پہلے تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ اگر دارالحرب میں رہ کر اس نے لڑائی کی ہے تو امام مالک کے نزدیک اس کی حیثیت دارالحرب کے اس کافر کی ہے جو اسلام قبول کر لے اور اس نے حالت ارتداد میں جو کچھ کیا ہے اُس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ اور اگر دارالاسلام میں رہ کر اس نے لڑائی کی ہے تو محاربہ نے اس کا اسلام ساقط کر دیا ہے اور اس پر مرتد کا حکم لگے گا اگر دارالاسلام میں رہ کر حالت ارتداد میں اس نے جرائم کئے ہیں پھر مسلمان ہوا ہے۔ اس میں اصحاب مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول ہے کہ اس پر مرتد کا حکم لگے گا۔ یہ رائے اُن لوگوں کی ہے جنہوں نے ایام جرائم کا اعتبار کیا ہے۔ جن فقہا نے ایام فیصلہ کا اعتبار کیا ہے اُن کے نزدیک اس کا حکم مسلمان کا ہوگا۔

جادوگر کے مسئلہ میں بھی اس باب میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ کافر ہے اور قتل کیا جائے گا۔ ایک گروہ کے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اصل بات یہ ہے کہ کفر بھی ہو تبھی اسے قتل کیا جائے۔

کتاب الاقضیۃ

اس کتاب کے اصولی مباحث چھے ابواب میں منقسم ہیں:

باب ۱۔ کس کا فیصلہ کرنا جائز ہے؟

باب ۲۔ فیصلہ کی بنیادیں کیا ہوں گی؟

باب ۳۔ کن چیزوں میں فیصلہ کیا جائے گا؟

باب ۴۔ قضا میں حمایت اور مخالفت کے مخاطب

باب ۵۔ فیصلہ کی کیفیت اور طریقہ

باب ۶۔ فیصلہ کا وقت

باب۔ا

قاضی کون ہوگا؟

اس باب میں بحث کے مسائل یہ ہیں کہ کس کا قاضی ہونا جائز ہے اور افضل قاضی کون ہے؟

جائز قاضی کی مشروط صفات ہیں کہ وہ آزاد ہو، مسلمان ہو، عاقل و بالغ مرد ہو اور عادل ہو۔ مسلک مالکی کا ایک قول ہے کہ فاسق کو معزول کر دینا واجب ہے مگر قاضی کی حیثیت سے اس نے جو فیصلہ دیا ہے وہ نافذ ہوگا۔ اس کے صاحب اجتہاد ہونے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس کا صاحب اجتہاد ہونا واجب ہے۔ اسی طرح کا قول عبدالوہاب نے مسلک مالکی کے بارے میں نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عام آدمی کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔ القاضی کہتے ہیں: بظاہر میرے دادا مرحوم نے مسلک مالکی کی یہی ترجمانی المقدمات میں کی ہے کیونکہ انہوں نے صاحب اجتہاد ہونے کی صفت کو مستحب شمار کیا ہے۔

قاضی کے مرد ہونے میں بھی اسی طرح علما نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک فیصلہ کے صحیح ہونے کی یہ شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت مالیات کی قاضی ہوسکتی ہے۔ امام طبری کہتے ہیں کہ عورت ہر معاملہ میں بغیر قید و شرط کے فیصلہ کرسکتی ہے۔ امام عبدالوہاب کہتے ہیں کہ آزادی کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے۔

جن فقہا نے عورت کے قاضی ہونے کو مسترد کیا ہے انہوں نے اسے امامت کبریٰ کے مشابہ قرار دیا ہے اور عورت کی حرمت اور عزت میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے اسے غلام پر بھی قیاس کیا ہے۔

جن فقہا نے مالیات میں اس کے فیصلہ کو جائز مانا ہے، انہوں نے مالیات اس کی گواہی کے جواز سے استدلال کیا ہے۔ جن فقہا نے ہر معاملہ میں عورت کو فیصلہ کرنے کا مجاز بنایا ہے، اُن کا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو فصل خصومات کر سکے اس کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔ یہی اصولی معاملہ ہے، سوائے امامت کبری کے اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہے۔

قاضی کے آزاد ہونے کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سماعت بصارت اور کلام کی طاقت ولایت کے جواز کی شرط نہیں بلکہ اس کے تسلسل کی شرط ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلک مالکی میں قاضی کی بعض صفات جواز کے لیے مشروط ہیں۔ ان میں اگر کوئی قاضی بن جائے تو اسے معزول کرنا واجب ہے اور اس نے جو فیصلے دیئے ہیں سب منسوخ ہوجائیں گے۔ بعض صفات جواز کی نہیں، تسلسل کی ہیں۔ اگر اس طرح کا کوئی قاضی بن جائے تو معزول کردیا جائے گا مگر اس کے فیصلے نافذ رہیں گے الا یہ کہ وہ ظلم پر مبنی ہوں۔ ان کے نزدیک اس جنس سے یہ تینوں صفات ہیں۔

امام مالک کے نزدیک قاضی ہونے کی شرط ہے کہ وہ اکیلا ہو۔ امام شافعی کے نزدیک شہر میں دو قاضی ہوسکتے ہیں جبکہ ان کے فیصلے کے دائرہ کار الگ الگ ہوں۔ اگر ہر فیصلہ میں دونوں کے متفق ہونے کی شرط ہو تو جائز نہیں ہے اور اگر ہر قاضی کی خودمختاری کی شرط ہو تو جواز اور ممانعت کی دونوں صورتیں ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں: اگر دونوں قاضیوں میں کسی ایک کو اختیار کرنے پر تنازعہ ہوجائے تو قرعہ اندازی واجب ہوگی۔ قضا کے فضائل بہت ہیں جس کا تذکرہ لوگوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے۔

اُمّی (ناخواندہ) کے قاضی ہونے میں علمانے اختلاف کیا ہے زیادہ واضح رائے جواز کی ہے کیونکہ نبی ﷺ خود اُمّی تھے۔ ایک گروہ نے اسے ناجائز بتایا ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ بے بسی اور عاجزی کی بنا پر یہ آپ کے ساتھ مخصوص ہو۔ امام اعظم اگر خود فیصلہ کرے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کا قاضی کو ذمہ دار مقرر کرنا اس کے فیصلہ کی صحت کی شرط ہے۔ میرے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس باب میں علمانے اختلاف کیا ہے کہ کسی شخص کو حکم بنانے پر فریقین راضی ہو جائیں حالانکہ وہ والی نہیں ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام شافعی اپنے ایک قول میں اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا فیصلہ قاضی شہر کے فیصلہ سے ہم آہنگ ہو۔

باب ۔۲

قضا کا دائرہ کار

قاضی کن امور میں فیصلہ کرے گا؟ علما کا اتفاق ہے کہ قاضی حقوق اللہ اور حقوق انسانی کے تمام امور میں فیصلہ کرے گا۔ وہ اس معنی میں امام اعظم کا نائب ہے۔ وہ عقد نکاح کرائے گا اور وصیت نافذ کرے گا۔ کیا وہ جامع مسجدوں میں اماموں کا تقرر بھی کرے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح کیا وہ اپنا جانشین بنا سکتا ہے؟ مرض اور سفر کی حالتوں میں اس میں اختلاف ہے الا یہ کہ اسے اجازت دے دی گئی ہو۔ قاضی نہ زندگی کے بارے میں غور کرے گا نہ والیوں وغیرہ کی کوئی رعایت کرے گا۔ البتہ کم عقلوں پر مالی پابندی کو نظر میں رکھے گا اُن لوگوں کے نزدیک جو اس پابندی کے قائل ہیں۔

اس باب کا ایک فروعی مسئلہ یہ ہے کہ کیا حاکم محکوم کے لیے کسی عطیہ کا فیصلہ دے سکتا ہے خواہ وہ فی نفسہٖ حلال نہ ہو؟ کیونکہ علما کا اجماع ہے کہ حاکم کا کوئی فیصلہ کسی حرام کو حلال اور کسی حلال کو حرام نہیں ٹھہرا سکتا، خاص طور سے یہ صراحت مال کے بارے میں ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

إِنَّما أنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُم تَخصِمُونَ إِلَيَّ فَلَعَلَّ بَعضَكُم أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِن بَعْضٍ فَأَقضِي لَهُ علىٰ نَحوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَن قَضَيتُ لَهُ بِشَيءٍ مِّنْ حَقِّ أخِيهِ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيئًا فَإِنَّما أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ

(میں ایک انسان ہوں تم لوگ اپنے مقدمات میرے پاس لاتے ہو، ہو سکتا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص دوسرے سے زیادہ دلائل پیش کر دے اور میں انہیں سن کر اس کے حق میں فیصلہ دے دوں۔ یاد رکھو جس شخص کے حق میں میں نے اُس کے بھائی کے حق کا فیصلہ کر دیا گویا میں نے اسے جہنم کا ایک قطعہ دلا دیا۔)

علما نے نکاح کی حلت یا اس کے انعقاد کے جواز میں اختلاف کیا ہے جس میں ظاہر حالات کو دیکھ کر حاکم نے اس کے برحق ہونے کا فیصلہ کر دیا حالانکہ وہ برحق نہیں تھا کیونکہ نہ کوئی حرام حلال کیا جا سکتا ہے نہ کوئی حلال حرام قرار دیا جا سکتا ہے، حاکم وقت کے ظاہری فیصلہ سے جبکہ باطنی حالات مختلف ہوں۔ جمہور کے مطابق اس معاملہ میں مالیات اور جنس دونوں برابر ہیں۔ حاکم ان میں سے کسی حلال کو حرام نہیں کر سکتا نہ کسی حرام کو حلال کر سکتا ہے جیسے دو جھوٹے آدمی گواہی دے دیں کہ فلاں اجنبی عورت فلاں اجنبی مرد کی بیوی ہے حالانکہ وہ بیوی نہ ہو تو جمہور کے فتویٰ کے مطابق عورت مرد کے لیے حلال نہ ہو گی خواہ ظاہری فیصلہ کے مطابق حاکم نے اسے حلال قرار دیا ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اکثر اصحاب کی رائے ہے کہ وہ عورت مرد کے لیے حلال ہو گی۔

جمہور کی دلیل مذکور حدیث کا عام مفہوم ہے اور احناف نے یہ شبہ قائم کیا ہے کہ لعان کا حکم شریعت میں ثابت ہے جبکہ معلوم ہے کہ لعان کرنے والوں میں سے کوئی ایک جھوٹا ہے اور لعان تفریق کو واجب کرتا اور عورت کو لعان کرنے والے شوہر پر حرام اور دوسرے کے لیے حلال کر دیتا ہے اگر وہ جھوٹا ہے تو بھی حاکم کے فیصلہ ہی سے عورت اس پر حرام ہوئی ہے۔ یہی حال عورت کے دروغ گو ہونے کی صورت میں ہے کیونکہ عورت کی زنا کاری اکثر فقہا کے مطابق تفریق کی موجب نہیں ہے۔ جمہور کی رائے میں یہاں تفریق بطور سزا عمل میں آئی ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ کوئی ایک جھوٹا ہے۔

باب۔۳

قضا کی بنیادیں

قضا کی چار بنیادیں ہیں: گواہی، قسم کھانا، قسم سے باز رہنا اور اقرار یا ان سب کا مجموعہ۔اس طرح اس باب میں چار فصلیں ہوں گی۔

فصل اول

شہادت

شہادت پر بحث تین چیزوں میں ہوگی: صفت، جنس اور تعداد

شہادت کے قابل قبول ہونے میں معتبر صفات کی تعداد پانچ ہے: عادل ہونا، بالغ ہونا، مسلمان ہونا، آزادی اور تہمت کی نفی۔ ان میں سے بعض صفات پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں اختلاف ہے۔

صفت عدالت کو مسلمانوں نے متفقہ طور پر گواہی قبول کرنے کے لیے شرط قرار دیا ہے کیونکہ قرآن پاک کا اعلان ہے:

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ (البقرہ: ۲۸۲)

(یہ گواہ ایسے لوگوں میں سے ہونے چاہئیں جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

وَأَشْهِدُوا ذَوَی عَدْلٍ مِّنكُم (الطلاق: ۲)

(اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو تم میں صاحب عدل ہوں۔)

علما کا اختلاف اس میں ہے کہ عدالت سے مراد کیا ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ اسلام سے زائد ایک صفت ہے۔اس کا مطلب ہے کہ آدمی شرع کے واجبات و مستحبات کا پابند ہو اور مکروہات ومحرمات سے بچتا ہو۔امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدالت کے لیے ظاہر اسلام کافی ہے اور یہ کہ اس کا قابل رد ہونا معلوم نہ ہو۔

اختلاف کا سبب فسق کے مقابلہ میں عدالت کے لفظ کے معنیٰ میں اختلاف ہے کیونکہ فاسق کی شہادت کے قابل قبول نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے قرآن کا اعلان ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ امنُوا إِن جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِيْنَ (الحجرات: ۶)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کرلیا کرو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم کسی گروہ کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیئے پر پشیان ہو!)

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے گی جبکہ اس کے توبہ کرنے کا علم ہو جائے الا یہ کہ کسی شخص کا فسق تہمت تراشی کی جہت سے ہو ایسے شخص کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اگرچہ توبہ کر چکا ہو۔

جمہور فقہا اس کی گواہی تسلیم کرتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت باری تعالیٰ:

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ O إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذٰلِکَ (النور: ۴،۵)

(اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو اور وہ خود ہی فاسق ہیں سوائے اُن لوگوں کے جو اس حرکت کے بعد تائب ہو جائیں۔)

میں استثنا کا تعلق قریبی مذکور سے ہے یا پورے مضمون سے الا یہ کہ اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہو؟ اور اجماع کے ذریعہ تخصیص یہ ہے کہ توبہ کرنے سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ یہ بحث گزر چکی ہے۔

صفت بلوغت کے بارے میں علما کا اتفاق ہے کہ یہ شرط موجود ہے جہاں بھی عادل ہونے کی شرط ہے۔ جراحت کاری اور قتل میں بچوں کی باہم گواہی کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نے اسے رد کر دیا ہے کیونکہ ہم اس اجماع کا حوالہ دے چکے ہیں کہ شہادت کے لیے عادل ہونا شرط ہے اور عادل ہونے کے لیے بالغ ہونا شرط ہے۔ اسی لئے امام مالک کے نزدیک درحقیقت گواہی نہیں ہے بلکہ قرینہ ہے اسی لئے وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ بچے متفرق نہ ہوں تاکہ وہ بزدلی نہ کریں۔

بچوں کی درمیان اگر کوئی بڑا ہو تو ان کی گواہی کے جائز ہونے میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے اور اس میں اُن کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں گواہی میں مشروط تعداد کی شرط ہے۔ البتہ اُن کے مذکر ہونے کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس میں بھی انہوں نے اختلاف کیا ہے کہ بچوں میں باہم قتل ہو جائے تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں؟ اس میں امام مالک کے پاس اس کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ حضرت ابن زبیرؓ سے مروی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر کوئی اس سے استدلال کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اسے مسترد کر دیا ہے اور اس کے باطل ہونے پر قرآن گواہ ہے۔ امام مالک کی حمایت امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک گروہ تابعین کے موقف سے ہوتی ہے۔ امام مالک کا اسے جائز قرار دینا قیاس مصلحت کی رو سے ہے۔

شہادت کو قبول کرنے کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے اس پر علما کا اتفاق ہے اور یہ کہ کافر کی شہادت جائز نہیں ہے البتہ حالت سفر میں وصیت کے معاملہ میں کافر کی گواہی کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے قرآن کا اعلان ہے:

يا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِيْنَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيْبَةُ الْمَوْتِ (المائدہ: ۱۰۶)

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آ جائے اور وہ وصیت کر رہا ہوں تو اس کے لئے شہادت کا نصاب یہ ہے کہ تمہاری جماعت میں سے دو صاحب عدل آدمی گواہ بنائے جائیں، یا اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور وہاں موت کی مصیبت پیش آ جائے تو غیر لوگوں ہی میں سے دو گواہ لے لئے جائیں۔)

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ اُن شرائط کے ساتھ جائز ہے جن کا اللہ نے تذکرہ کیا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے

اور آیت کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ آزادی شہادت کے قابل قبول ہونے کی شرط ہے۔ اہل ظاہر نے غلام کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ اصل شرط عادل ہونا ہے اور غلامی کا کوئی اثر گواہی کے رد کرنے میں نہیں ہے الا یہ کہ وہ کتاب اللہ، سنت رسول یا اجماع سے ثابت ہو۔ گویا جمہور نے غلامی کو کفر کا ایک اثر قرار دیا اور شہادت مسترد کرنے میں اس کی تاثیر واجب ٹھہرائی۔

تہمت تراشی جس کا سبب محبت ہے شہادت کو ساقط کرنے میں اُس کے موثر ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ مقام محبت یا مقام نفرت کے لیے عادل شخص کی گواہی کو تہمت کی بنا پر رد کرنا جس کا سبب دنیاوی عداوت ہو، علما کے نزدیک اختلافی ہے۔ فقہا ایسی گواہی کو مسترد کرتے ہیں۔ البتہ تہمت کے موثر ہونے پر بعض مقامات میں اور بعض مقامات میں اس کی ساقط ہو جانے پر علما کے درمیان اتفاق ہے اور بعض مقامات ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے۔ یعنی بعض فقہا نے اسے موثر مانا ہے اور بعض نے اسے ساقط کر دیا ہے۔ متفق علیہ مقامات یہ ہیں: بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی اور باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی مسترد ہوگی۔ اسی طرح بیٹے کے لئے ماں کی گواہی اور ماں کے لیے بیٹے کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔

تہمت کی تاثیر میں اختلافی مقامات یہ ہیں: میاں بیوی کی ایک دوسرے کے لئے گواہی کو امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے رد کر دیا ہے اور امام شافعی، امام ابوثور اور امام حسن نے اسے جائز مانا ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ بیوی کے لیے شوہر کی گواہی قبول کی جا سکتی ہے مگر شوہر کے لیے بیوی کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔ امام نخعی کی یہی رائے ہے۔

تہمت کو ساقط کرنے میں متفقہ مقام یہ ہے کہ بھائی بھائی کے حق میں گواہی دے، جبکہ امام مالک کے بقول اس نے اس گواہی کے ذریعہ اپنے سے کسی عار کا دفاع نہ کیا ہو اور وہ اپنے بھائی کا کھلا طرفدار نہ ہو اور اس کی صلہ رحمی اور احسان سے لطف اندوز نہ ہو رہا ہو۔ امام اوزاعی اسے جائز نہیں مانتے۔

اسی باب میں دشمن کے خلاف دشمن کی گواہی کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک دشمن کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ اسے قابل قبول مانتے ہیں۔

شہادت کو رد کرنے اور تہمت کو تسلیم کرنے میں جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَاتُقْبَلُ شَهَادَةُ خَصْمٍ وَّلَا ضَنِيْنٍ

(دشمن اور بخیل کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔)

اور وہ روایت بھی ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

اَتُقْبَلُ شَهَادَةُ بَدَوِيٍّ عَلٰى حَضَرِيٍّ

(کسی شہری کے خلاف دیہاتی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔)

کیونکہ شہر کے واقعات پر بدوی کی گواہی نایاب ہوتی ہے۔ یہ دلائل سماعی نوعیت کے تھے۔ معنوی اعتبار سے دلیل اس کا مقام تہمت ہونا ہے اور شرعی احکام میں اس کے موثر ہونے پر اجماع ہے جیسے علما کا اجماع ہے کہ قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوگا اور طلاق مغلظہ کی حامل عورت حالت مرض میں وارث نہیں بنا سکتی اگرچہ اس میں اختلاف ہے۔

دوسرا گروہ جس میں قاضی شریح، امام ابوثور اور امام داؤد شامل ہیں، کہتا ہے کہ دوسروں کو چھوڑ یئے خود بیٹے کے لیے باپ کی گواہی قابل قبول ہوگی جبکہ باپ عادل ہو۔ ان کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ (النّساء: ۱۳۵)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، انصاف کے علم بردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو، اگر چہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔)

اور جب کسی چیز کا حکم دیا جاتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مامور بہ کافی ہو الا یہ کہ اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہے کہ آدمی اپنے حق میں گواہی نہیں دے سکتا۔

بحث ونظر کے پہلو سے اُنہیں یہ کہنے کا حق ہے کہ شہادت کا مسترد ہونا دروغ گوئی کی تہمت کی وجہ سے ہے اور شریعت نے اس تہمت کو فاسق کے معاملہ میں موثر مانا ہے عادل کے بارے میں موثر نہیں مانا ہے کیونکہ تہمت کے ساتھ عدالت جمع نہیں ہو سکتی۔

تعداد اور جنس پر بحث کا جہاں تک سوال ہے تو علما کا اتفاق ہے کہ چار عادل مردوں سے کم میں زنا ثابت نہیں ہوگا۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ زنا کے سوا دوسرے تمام حقوق دو عادل مرد گواہوں سے ثابت ہو جاتے ہیں۔ البتہ امام حسن بصری کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رجم کی طرح تمام معاملات میں چار سے کم گواہ کافی نہیں ہیں۔ مگر یہ قول کمزور ہے کیونکہ قرآن کریم ہی کا اعلان ہے:

وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ (البقرہ: ۲۸۲)

(پھر اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی اس پر گواہی کرالو)

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مدعی کو قسم کھلائے بغیر دو گواہوں کے بیانات کی روشنی میں فیصلہ کرنا واجب ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مدعی کو قسم کھلانا ضروری ہے۔

علما کا اتفاق ہے کہ ایک عادل مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے مال ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ خود قرآن کہتا ہے:

فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء (البقرہ: ۲۸۲)

(تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ایسے لوگوں میں سے جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

حدود میں ان کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، نہ مرد کے ساتھ نہ علیحدہ۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی جبکہ ان کے ساتھ کوئی مرد ہو اور ہر معاملہ میں عورتوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہو جیسا کہ ظاہر آیت کا تقاضا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مال میں اور حدود کے سوا دوسرے بدنی احکام جیسے نکاح، طلاق، رجوع اور آزادی میں عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے۔ امام مالک کے نزدیک جسم سے متعلق کسی حکم میں عورتوں کی گواہی نا قابل قبول نہیں ہے۔

مال سے متعلق جسمانی حقوق جیسے وکالہ اور مال سے متعلق وصیت میں عورتوں کی گواہی کے قابل قبول ہونے میں اصحاب مالک

کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام ابن القاسم اور امام ابن وہب کی رائے ہے کہ اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے، جبکہ امام اشہب اور امام ابن الماجشون اس میں صرف دو مردوں کی گواہی کے قائل ہیں۔

بغیر مردوں کے تنہا عورتوں کی گواہی جمہور کے نزدیک اُن جسمانی حقوق میں قابل قبول ہے جن سے مرد عام طور پر واقف نہیں ہوتے جیسے ولادت، پیدائش کے وقت بچے کا آواز نکالنا اور نسوانی عیوب کے مسائل۔ ان میں سے کسی میں اختلاف نہیں ہے سوائے رضاعت کے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ رضاعت میں بھی ان کی شہادت مردوں کے بغیر قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک یہ وہ جسمانی حق ہے جس سے مرد اور عورت باخبر ہوتے ہیں۔

جو فقہا اس جنس میں تنہا عورتوں کی گواہی کے جواز کے قائل ہیں وہ ان میں مشروط تعداد کے بارے میں مختلف الرّائے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں دو عورتیں کافی ہیں۔ ایک قول کے مطابق جبکہ معاملہ مشتہر ہو گیا ہو اور دوسرے قول کے مطابق جبکہ مشتہر نہ ہوا ہو۔ امام شافعی کے مطابق اس میں چار سے کم تعداد کافی نہیں ہے کیونکہ اللہ نے ایک عادل مرد کا بدل دو عورتوں کو بنایا ہے اور دو کی شرط رکھی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ تین سے کم کافی نہیں ہے۔ یہ بے معنی قول ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ناف اور گھٹنے کے درمیان کے مسائل میں عورت کی گواہی کو جائز کہا ہے۔ میرے خیال میں اہل ظاہر یا اُن کے بعض فقہا تمام چیزوں میں تنہا عورتوں کی گواہی کو کافی نہیں سمجھتے جس طرح وہ مردوں کے ساتھ اُن کی گواہی کو ہر چیز میں جائز تصور کرتے ہیں، اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کیونکہ ایک عورت نے رضاعت کی گواہی دی تھی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا:

کَیفَ وَقَدْ أَرْضَعَتْکُمَا

(یہ کیسے ممکن ہے جبکہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا؟)

اس حدیث سے انکار کا مفہوم بالکل ظاہر ہے۔ اسی لئے امام مالک کے اس قول میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ مکروہ ہے۔

دوسری فصل

قسم

علما کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے مدعا علیہ پر لگایا گیا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے جبکہ مدّعی کے پاس واضح ثبوت نہ ہو۔ اختلاف اس میں ہے کہ کیا قسم کھانے سے مدّعی کا حق ثابت ہوگا؟ امام مالک کی رائے میں مدعا علیہ نے جس چیز کا انکار کیا ہے اُس کے ثابت ہونے میں اور جو حقوق اس پر ثابت ہوئے ہیں، اُس کا باطل کرنے میں مدعی کا حق قسم کھانے سے ثابت ہو جاتا ہے جبکہ مدّعی کا دعویٰ مدّعا علیہ سے زیادہ قوی سبب اور مستحکم شبہ کا حامل ہو۔ دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ دعویٰ کرنے والے کا کوئی دعویٰ قسم کھانے سے ثابت نہ ہوگا خواہ اپنے اوپر واجب کسی حق کے انکار کا معاملہ ہو یا مخالف کے انکار کردہ کسی حق کے اثبات کا معاملہ ہو۔

اختلاف کا سبب درج ذیل حدیث کے مفہوم میں فقہا کا مختلف رویہ اپنانا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

اَلْبَيِّنَةُ عَلٰى مَنِ ادَّعٰى وَالْيَمِينُ عَلٰى مَنْ أَنْكَرَ

(مدعی کا کام ہے ثبوت پیش کرنا اور قسم کھانے کی ذمہ داری انکار کرنے والے پر ہے۔)

کیا یہ حدیث ہر مدعی اور مدعا علیہ کے لیے عام ہے یا ثبوت کے ساتھ دعویٰ کرنے والے اور قسم کے ساتھ مدعا علیہ کے لیے مخصوص ہے؟ اس لئے کہ اکثر حالات میں مدّعی کا شبہ مدعا علیہ سے کمزور ہوتا ہے اور مدعا علیہ کا معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث سے ہر مدعی اور مدعا علیہ کو مراد لیا ہے اور اس عموم میں کوئی تخصیص نہیں کی ہے انہوں نے قسم سے کسی حق کا نہ تو اثبات کیا ہے نہ کسی ثابت حق کو ساقط مانا ہے۔

جن فقہا کے نزدیک اس حکم سے مدعا علیہ کو بنا بریں خاص کیا گیا ہے کہ اس کا شبہ قوی تر ہے، اُن کے مطابق اگر کوئی ایسا مقام آجائے جس میں مدعی کا شبہ قوی تر ہو تو اسی کی بات معتبر ہوگی۔ ان حضرات نے اُن مقامات سے استدلال کیا ہے جن میں مدّعی کو قسم کھلا کر اس کی بات کو معتبر ماننے پر جمہور فقہا کا اتفاق ہے جیسے امانت وغیرہ میں تلف ہو جانے کا دعویٰ کرنا۔

دوسرا گروہ استدلال کرتا ہے کہ اصول وہی ہے جس کا ہم نے تذکرہ کیا ہے الا یہ کہ اتفاق علما نے کسی چیز کی تخصیص کردی ہو۔ مگر ان سارے گروہوں کا اس پر امر پر اتفاق ہے کہ قسم جس سے دعویٰ ثابت یا ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ قسم ہے جو اللہ کے نام سے کھائی جائے۔ اس قسم کی صفت میں فقہا کے اقوال ملتے جلتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک قسم کے الفاظ یہ ہیں: اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس پر کچھ اضافہ نہ کرے۔ امام شافعی اس قسم پر ان الفاظ کا اضافہ کرتے ہیں ''جو خفیہ باتوں کا علم رکھتا ہے جبکہ ظہور میں آنے پر دوسروں کو پتہ چلتا ہے۔''

کیا مکان اور جگہ کا تذکرہ کر کے قسم کو غلیظ اور موکد بنایا جا سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ مکان کے ذکر سے قسم غلیظ اور موکد بن جاتی ہے اور وہ بھی مخصوص مقدار میں ہوتی ہے۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔

مقدار کے بارے میں علما کا اختلاف ہے امام مالک کی رائے ہے کہ جس پر تین درہم یا اس سے زائد کا دعویٰ کیا گیا ہے اس پر جامع مسجد میں قسم کھانا واجب ہے اگر مسجد نبوی کا معاملہ ہے تو بلا اختلاف وہ منبر پر حلف اٹھائے گا اور اگر دوسری مسجدوں کا معاملہ ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق مسجد کے جس حصہ پر اتفاق ہو جائے وہیں حلف اٹھالے اور دوسری روایت کے مطابق منبر کے پاس حلف اٹھائے۔ امام مالک سے امام ابن القاسم نے روایت کی ہے کہ جامع مسجد کے جس حصہ میں چاہے حلف اٹھائے جگہ کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مدینہ میں منبر کے پاس حلف اٹھائے۔ مکہ میں رکن یمانی اور مقام ابراہیمؑ کے درمیان حلف اٹھائے، اسی طرح وہ ہر شہر میں منبر کے پاس حلف اٹھائے۔ اُن کے نزدیک اس نصاب بیس دینار کا ہے۔ امام داؤد کہتے ہیں قلیل و کثیر ہر مال میں وہ منبر پر حلف اٹھائے گا۔ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ جگہ سے قسم غلیظ و شدید نہیں بنائی جائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ منبر نبوی پر حلف کھانے کے سلسلہ میں وارد تاکید و تغلیظ سے کیا یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ منبر پر حلف کھانا واجب ہے یا نہیں؟ جن فقہا کے نزدیک یہ مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ورنہ تغلیظ بے معنی ہوگی۔ اور جن فقہا کے نزدیک منبر پر حلف اٹھانے کے علاوہ اس کے معنیٰ ہیں، انہوں نے کہا کہ منبر پر حلف اٹھانا واجب نہیں ہے۔ تغلیظ کے سلسلہ میں وارد روایت حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا

مَنْ حَلَفَ عَلیٰ مِنبرِیَ آثِماً فَلْیَتَبَوَّأْ مَقعَدَہُ مِنَ النَّارِ

(جس نے میرے منبر پر حق تلفی اور گناہ کرتے ہوئے قسم کھائی وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔)

ان فقہانے عمل سے استدلال کیا ہے۔یہ کہتے ہیں کہ خلفا کا عمل یہی رہا ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ مکہ اور مدینہ میں اسی پر ہمیشہ عمل ہوتا رہا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اگر تغلیظ کا مطلب انتہائی حساس اور شدید مقام پر قسم کو واجب قرار دینا نہ ہو تو اس کا کوئی فائدہ اس کے سوانہیں ہے کہ اس مقام پر قسم کھانے سے اجتناب کیا جائے۔یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث ذیل میں:

مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ لِامرِئٍ مُسلِمٍ بِیَمِیْنِہٖ حَرَّمَ اللہُ عَلَیہِ الجنَّۃَ وَأوجَبَ لَہُ النَّارَ

(جس نے قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق مارلیا اللہ نے اس پر جنت حرام کردی اور اس کے لیے جہنم کو واجب کردیا۔)

قسم کے سلسلہ میں وارد تغلیظ کا مفہوم اگر یہ لیا جاتا ہے کہ قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنا واجب ہے تو اسی طرح جگہ کے بارے میں وارد تغلیظ کا بھی حال ہے۔

فریق دوم کا استدلال ہے کہ قسم میں تاکید اور شدت سے قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے کا وجوب نہیں نکلتا اور جب قسم کی تاکید سے قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے کا وجوب نہیں نکلتا تو مکان میں قسم کی تاکید سے مکان میں قسم کھانے کا وجوب سمجھ میں نہیں آتا۔اور اس میں صحابہ کرام کا کوئی اجماع نہیں ہے۔اس میں پایا جانے والا اختلاف حضرت زید بن ثابتؓ کے قضیہ سے سمجھ میں آتا ہے۔امام مالک کے نزدیک قسم کھلانے اور لعان کرانے میں مکان سے تاکید اور شدت آتی ہے اسی طرح وقت اور زمانہ سے بھی آتی ہے کیونکہ لعان کے بارے میں اُن کا قول ہے کہ نماز عصر کے بعد ہو کیونکہ نماز عصر کے بعد قسم کھانے والے کے بارے میں تاکید اور شدت وارد ہے۔

گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں علما کا اختلاف ہے۔امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام داؤد، امام ابوثور مدینہ کے فقہائے سبعہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ مالیات میں گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعہ فیصلہ کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور جمہور اہل عراق کی رائے ہے کہ کسی چیز میں بھی گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔اصحاب مالک میں سے امام لیث کا یہی خیال ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب سماعی دلائل کا باہم تصادم ہے۔اس کے قائل فقہا متعدد احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جیسے حدیث ابن عباسؓ، حدیث ابوہریرہؓ، حدیث زید بن ثابتؓ اور حدیث جابرؓ۔ان میں سے حدیث ابن عباسؓ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔اس کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے گواہ کے ساتھ قسم کھلا کر فیصلہ کیا۔'' اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے مگر امام بخاری نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔امام مالک نے جعفر بن محمد سے بواسطہ ان کے والد مرسل روایت کو دلیل بنایا ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے گواہ کی موجودگی میں قسم کے ذریعہ فیصلہ کیا'' ان کے نزدیک مرسل روایات پر عمل کرنا واجب ہے۔

ان احادیث کی مخالفت میں سماعی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (البقرہ: ۲۸۲)

(اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ایسے لوگوں میں سے جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ آیت کا تقاضا حصر کا ہے اس لئے اس پر کوئی اضافہ منسوخ ہوگا اور غیر متواتر سنت کے ذریعہ قرآن منسوخ نہیں ہوسکتا۔ مخالفین کے نزدیک یہ فسخ نہیں بلکہ اضافہ ہے جو حکم کو تبدیل نہیں کرتا۔ حدیث سے اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے، جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت اشعث بن قیس فرماتے ہیں ''میرے اور ایک آدمی کے درمیان کچھ جھگڑا تھا۔ ہم لوگوں نے نبی ﷺ کی خدمت میں اپنا مقدمہ رکھا۔ آپؐ نے پوچھا: تمہارے دونوں گواہ ہیں یا اُس کا قسم سامنے آئے؟ میں نے کہا: پھر تو وہ بے فکری کے ساتھ کھالے گا نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ حَلفَ عَلىٰ يَمِينٍ يَقْتَطِعُ بِهَامَالَ امْرِئٍ مُسِلمٍ هُوَ فِيْهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللهَ وَهُوَعَلَيهِ غَضْبَانُ

(جس نے کوئی قسم کھائی تا کہ کسی مسلمان کا مال اُڑا لے جبکہ وہ حدود سے تجاوز کرنے والا ہو۔ وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اُس پر اللہ غضبناک ہوگا۔)

فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اللہ کے رسول نے محصور کردیا ہے اور فریقین کی دلیلوں کو توڑ کر رکھ دیا ہے۔ آپؐ کے لئے جائز نہ تھا کہ مدّعی کے لیے دلیل کی تمام اقسام کا احاطہ نہ کریں۔

گواہ کی موجودگی میں قسم کھلا کر فیصلہ کرنے کے جو لوگ قائل ہیں، اُن کا اصول ہے کہ دو دعویداروں کے درمیان قسم سب سے مضبوط دلیل ہے۔ یہاں گواہ کے ذریعہ مدعی کی دلیل اسی طرح طاقتور ہے جس طرح قسم کھلانے میں تھی۔ یہاں دو گواہ عورتوں کی موجودگی میں قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں اختلاف ہوگیا۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ انہیں ایک کا قائم مقام اس وقت قرار دیا گیا ہے جبکہ ایک مرد گواہ موجود ہو۔ انفرادی حیثیت میں اور دوسروں کے ساتھ انہیں قائم مقام نہیں بنایا گیا ہے۔

اُن حدود میں جو حق انسانی شمار ہوتی ہیں جیسے قذف اور جراحت کاری، کیا قسم کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

تیسری فصل

قسم نہ کھانا

مدعا علیہ کے خلاف اس کے قسم نہ کھانے سے کیا حق ثابت ہو جائے گا؟ فقہا نے اس میں بھی اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، اہل حجاز، فقہا اور عراقیوں کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کردے تو محض انکار سے مدعی کا کوئی حق ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ مدعی قسم کھائے یا اس کے حق میں کوئی گواہ کھڑا ہو۔

امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور جمہور کوفی فقہا کی رائے ہے کہ مدعا علیہ کے قسم نہ کھانے سے مدعی کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ مالیات میں ہے، جبکہ تین بار وہ قسم کو دہرائے۔

امام مالک کے نزدیک قسم کو گردش دینا صرف اس مقام میں ہے جس میں ایک مرد اور دو خواتین ہوں یا قسم اور گواہ موجود ہو۔ امام شافعی کے نزدیک قسم کی یہ گردش ہر اس مقام میں ہوگی جہاں قسم کھانا واجب ہوگا۔ امام ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تہمت میں اسے مسترد نہیں کرتا اور تہمت کے سوا دوسرے مقامات میں اسے مسترد کردیتا ہوں۔ تہمت کی قسم قابل گردش یا ہے یا نہیں، اس میں امام مالک

کے دونوں طرح کے اقوال ہیں۔

قسم کو گردش دینے کی حمایت کرنے والوں کی دلیل وہ روایت ہے، جو امام مالک نے بیان کی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے باہم قسم کھلانے میں انصار سے آغاز کرنے کے بعد یہود کی طرف قسم کو گردش دی تھی۔'' امام مالک کی ایک دلیل یہ ہے کہ حقوق دو چیزوں سے ثابت ہوتے ہیں یا تو قسم اور گواہ سے یا قسم نہ کھانے سے اور گواہ سے یا قسم سے احتراز کرنے اور قسم کھانے سے۔

احتراز قسم سے فیصلہ کے حق میں فقہا دلیل دیتے ہیں کہ چونکہ شہادت دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے اور قسم اسے باطل ٹھہرانے کے لیے ہے، اس لئے قسم سے احتراز کرنے کی صورت میں واجب ہو جاتا ہے کہ اس پر دعویٰ ثابت ہو۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ قسم کو مدّعا علیہ سے مدعی کی طرف گردش دینا نص کی خلاف ورزی ہے کیونکہ نص موجود ہے کہ قسم مدعا علیہ پر واجب ہے۔ یہ اصول دلائل ہیں جن کے مطابق قاضی فیصلہ کرتا ہے۔

اس باب میں ایک متفقہ امر یہ ہے کہ قاضی فیصلہ اس وقت کرے گا جبکہ دوسرے قاضی کی تحریر اسے موصول ہو گئی ہو مگر یہ جمہور کے نزدیک شہادت کو شامل کرنے کی صورت میں ہے۔ یعنی جب اُس قاضی کے پاس جس کے ہاں فیصلہ ثابت ہے دو عادل گواہ گواہی دیں کہ فیصلہ اس کے پاس پہلے سے ثابت ہے یعنی اس تحریر میں موجود ہے۔ جسے اس نے دوسرے قاضی کے پاس بھیجا تھا اور اُن دونوں نے قاضی کے ہاں گواہی دی کہ یہ اُسی قاضی کی تحریر ہے اور اس نے انہیں گواہ بنایا تھا۔ ایک قول ہے کہ اس میں قاضی کی تحریر ہی کافی ہے اور اس سے پہلا عمل ہی مراد ہوگا۔

امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اختلاف کیا ہے جبکہ قاضی نے انہیں گواہ بنا لیا ہو اور پڑھ کر نہ سنایا ہو۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور نہ شہادت صحیح ہے۔

اس امر میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے کہ گری پڑی اور گم شدہ اشیاء میں بغیر گواہی کے بندھن اور ڈاٹ کی بنیاد پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک فیصلہ کیا جا سکتا ہے امام شافعی کے نزدیک دو گواہ ضروری ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے بھی یہی بات کہی ہے۔ امام مالک کی رائے احادیث کی نص سے ہم آہنگ اور دوسروں کی رائے اصول سے قریب تر ہے۔

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ قاضی کا اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ہے۔ علما کا اجماع ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق گواہی اور جرح و نقد میں فیصلہ کرے گا اور اگر گواہ اس کے علم کے برعکس بیان دیں تو وہ علم کی بنیاد پر فیصلہ نہیں دے گا اور یہ کہ فریق مخالف کے اقرار انکار میں وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ اسی طرح علما کا اجماع ہے کہ فریقین میں سے کسی ایک کی دلیل کو ترجیح دینے میں وہ اپنا علم استعمال کرے گا بشرطیکہ اس میں اختلاف نہ ہو۔ اور اگر اختلاف ہے تو علما کی مختلف رائیں ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ رد نہیں کیا جا سکتا جبکہ وہ اجماع کو تار تار نہ کرے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک فیصلہ رد ہو جائے گا جبکہ وہ شاذ ہو، تیسرے گروہ کے مطابق فیصلہ رد ہو جائے گا جبکہ وہ قیاس کی بنیاد پر ہو اور کتاب و سنت میں قیاس کے خلاف تعلیم موجود ہو۔ یہ رائے زیادہ قرین انصاف ہے۔ الا یہ کہ قیاس کی حمایت اصول سے ہو رہی ہو۔ کتاب اللہ میں گنجائش ہو اور سنت غیر متواتر ہو۔ فقہا میں سے جن حضرات نے کسی مقام میں حدیث پر قیاس کو ترجیح دی ہے اس کی شکل یہی ہے جس سے اتفاق کی نسبت امام ابوحنیفہ سے اور اختلاف کی نسبت امام مالک کی طرف کی جاتی ہے۔

اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ قاضی بغیر دلیل وثبوت یا اقرار کے اپنے علم سے فیصلہ کرسکتا ہے یا اس کے لیے دلیل اور اقرار ضروری ہے؟ امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کی رائے ہے کہ ثبوت یا اقرار کے بغیر وہ فیصلہ نہیں کرسکتا۔ امام احمد اور قاضی شریح کی بھی یہی رائے ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ قاضی اپنے علم سے فیصلہ کرسکتا ہے۔ دونوں گروہوں کے لیے صحابہ وتابعین کی حمایت موجود ہے اور دونوں نے سماعی اور نظری دلیلیں فراہم کی ہیں۔

قاضی کے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی ممانعت کرنے والے فقہا کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت معمر نے زہری سے بواسطہ عروہ بواسطہ حضرت عائشہؓ کی ہے کہ ''نبی ﷺ نے ابوجہم کو وصولی صدقہ کے لیے بھیجا۔ فریضہ کی ادائیگی میں ایک شخص کی اُن سے تکرار ہوگئی اور دونوں میں جھگڑے کی نوبت آ گئی۔ وہ لوگ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور پورا واقعہ بیان کیا ہے۔ آپ نے انہیں دیت دے کر راضی کرلیا اور اُن سے پوچھا کہ میں لوگوں کو مخاطب کرنے والا ہوں اور انہیں بتاؤں گا کہ تم لوگ راضی ہو گئے ہو تو کیا تم راضی ہو؟ لوگوں نے کہا۔ ہاں۔ رسول اللہ ﷺ منبر پر چڑھے۔ لوگوں سے خطاب کیا اور پورا واقعہ بیان کیا اور علی الاعلان ان سے پوچھا کہ تم لوگ راضی ہو؟ اس وقت وہ مکر گئے، یہ دیکھ کر مہاجرین اُن کی طرف لپکے مگر اللہ کے رسول ﷺ منبر سے اتر پڑے اور انہیں کچھ مزید عطا کیا پھر آپ منبر پر تشریف لے گئے اور خطبہ دیا اور دوبارہ سوال کیا کہ کیا تم لوگ راضی اور مطمئن ہو تب انہوں نے کہا ہاں'' اس روایت سے وضاحت ہوتی ہے کہ آپ نے محض اپنے علم سے فیصلہ نہیں فرمایا۔

معنوی اعتبار سے اس میں تہمت قاضی پر لگ رہی ہے جبکہ فقہا کا اجماع ہے کہ شرع میں تہمت موثر ہے، جیسے جمہور کی رائے میں قتلِ عمد کا مجرم مقتول کا وارث نہیں ہوگا۔ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں معتبر نہیں ہوگی اور بھی متعدد مسائل جمہور فقہا کے ہاں معلوم ومعتبر ہیں۔

اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل سماعی پہلو سے حدیث عائشہؓ ہے جو ہند بنت عتبہ بن ربیعہ اور ان کے شوہر ابوسفیان بن حرب کے متعلق ہے۔ بیوی نے ابوسفیان کی شکایت کی تو ان سے اللہ کے رسولؐ نے فرمایا:

خُذِیْ مَا یکفِیکِ وَوَلَدَکِ بالمعرُوفِ

(جو معروف کے مطابق تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لیے کافی ہو وہ لے لو۔)

آپؐ نے فریق مخالف کی بات نہیں سنی اور فیصلہ کر دیا۔

معنوی اعتبار سے یہ قابل غور ہے کہ جب وہ گواہ کی بات پر جو ظنی بھی ہوسکتی ہے، فیصلہ کرسکتا ہے تو اپنے یقینی علم کی روشنی میں بدرجہ اولیٰ فیصلہ کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اس میں کچھ تخصیص کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدود کے بارے میں وہ اپنے علم سے فیصلہ نہیں کرسکتا، بقیہ دوسرے معاملات میں فیصلہ کرسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس علم کی بھی تخصیص کی ہے، اُن کے مطابق یہاں وہ علم مراد ہے جس سے وہ دوران قضا واقف ہوا ہے۔ قضا سے پہلے کے علم کی بنیاد پر وہ فیصلہ نہیں کرسکتا۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ آپ نے اپنے علم کی بنیاد پر ابوسفیان کے خلاف بنومخزوم کے کسی آدمی کے حق میں فیصلہ دیا تھا۔ بعض اصحابِ مالک کی رائے ہے کہ مجلس میں حاصل علم کی بنیاد پر وہ فیصلہ کرے گا جو کچھ اس نے سنا ہے اس کی روشنی میں فیصلہ کرے گا اگرچہ اس کے پاس کوئی گواہی نہ ہو۔ یہ جمہور

کا قول ہے۔ مغیرہ کا قول اصول سے زیادہ ہم آہنگ ہے، کیونکہ شریعت کا یہ اصول ہے کہ دلیل کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہوگا اگر چہ ظن غالب گواہوں کی راست بازی سے حاصل ظن کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہو۔

چوتھی فصل

اقرار

اقرار اگر واضح ہو تو اس کے مطابق فیصلہ کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بحث طلب یہ ہے کہ کس کا اقرار جائز ہے اور کس کا جائز نہیں ہے؟ اور جب اقرار میں احتمال ہوگا تو اختلاف رونما ہوگا۔ کس کا اقرار جائز ہے اور کس کا نہیں ہے، اس پر بحث ہو چکی ہے۔ واجب اقرار کی تعداد پر بحث باب الحدود میں گزر چکی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مالیات میں ایک اقرار بھی مؤثر ہے۔ اس کے دوسرے مسائل میں اختلاف لفظ کے احتمال کی جہت سے ہے۔ آپ اگر ان سے واقف ہونا پسند کریں تو کتاب الفروع میں دیکھیں۔

باب ۔۴

قضا میں حمایت اور مخالفت کے مخاطب

کس کے خلاف فیصلہ ہوگا اور کس کی حمایت میں فیصلہ ہوگا؟ فقہا کا اتفاق ہے کہ اس شخص کی حمایت میں فیصلہ ہوگا، جس پر تہمت نہ لگی ہو۔ متہم فرد کی حمایت میں فیصلہ کرنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایسے شخص کے خلاف اس کا فیصلہ جائز نہیں ہے، جس کے خلاف اس کی شہادت جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ فیصلہ معلوم اسباب کے تحت ہوتا ہے اور شہادت میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ کس کے خلاف فیصلہ دے گا؟ اس میں فقہا کا اتفاق ہے کہ حاضر مسلمان کے خلاف فیصلہ دے گا۔

غائب شخص اور اہل کتاب کے خلاف فیصلہ دینے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ جس کو غائب ہوئے مدت گزر گئی ہو، اس کے خلاف فیصلہ ہوسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غائب فرد کے خلاف سرے سے کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہی امام ابن الماجشون کا بھی مسلک ہے۔ امام مالک کا ایک قول نقل کیا گیا ہے کہ مستحق گھروں کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

قضا کے حق میں فیصلہ دینے والوں کی دلیل ہند کی مذکور حدیث ہے۔ حالانکہ اس میں کوئی دلیل نہیں ہے، کیونکہ وہ شہر سے غائب نہ تھے۔ فیصلہ کو درست نہ ماننے والوں کی دلیل یہ حدیث ہے:

فإنما أقضي له بحسب ما أسمع

(میں اس کے لیے اپنی سماعت کے مطابق فیصلہ کررہا ہوں۔)

اور وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت حضرت علیؓ سے امام ابوداؤد وغیرہ نے کی ہے کہ اللہ کے رسول نے انہیں یمن روانہ کرتے وقت نصیحت کی تھی

لاتقض لأحد الخصمين حتى تسمع من الآخر

(کسی فریق کا فیصلہ مت کرنا جب تک دوسرے فریق کی نہ سن لو)

ذمّی کے خلاف فیصلہ کرنے کے معاملہ میں تین اقوال ہیں:

۱۔ اگر وہ مقدمہ لے کر آئیں تو قاضی مسلمانوں کے مطابق ان کا فیصلہ کردے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

۲۔ اسے اختیار ہے۔ یہ امام مالک کی رائے ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں۔

۳۔ امام پر واجب ہے کہ ان کے درمیان فیصلہ کرے خواہ انہوں نے مقدمہ دائر نہ کیا ہو۔

حاکم کے سامنے پیشی کی شرط رکھنے والوں کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ (المائدہ: ۴۲)

(اگر یہ تمہارے پاس اپنے مقدمات لے کر آئیں تو تمہیں اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہو ان کا فیصلہ کرو ورنہ انکار کردو۔)

اختیار کی رائے رکھنے والوں نے اسی آیت پر عمل کیا ہے۔ اسے واجب ماننے والوں نے آیت کے حصہ

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم (المائدہ: ۴۹)

(اور ان لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرو۔)

سے استدلال کیا ہے اور آیت اختیار کو اس آیت سے منسوخ قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے ذمیوں کے مقدمہ دائر نہ کرنے کے باوجود اُن کے بارے میں فیصلہ کرنا واجب قرار دیا ہے انہوں نے اس اجماع سے استدلال کیا ہے کہ ذمی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

باب ۔۵

طریقۂ قضا

قاضی فیصلہ کے لیے کیا طریقہ اختیار کرے گا؟ علما کا اجماع ہے کہ مجلس میں فریقین سے مساوات برتے گا اور کسی فریق کو نظر انداز کر کے دوسرے کی بات نہیں سنے گا۔ مدعا علیہ نے اگر انکار کر دیا ہے تو مدّعی سے گفتگو کا آغاز کر کے اس سے ثبوت مانگے گا۔ اگر اس کے پاس ثبوت نہیں ہے اور مسئلہ مالیات سے متعلق ہے تو متفقہ طور پر مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہے اور اگر نکاح، طلاق یا قتل کا معاملہ ہے تو امام شافعی کے نزدیک محض دعویٰ سے قسم واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایک گواہ کے ساتھ ہی قسم واجب ہوگی۔

اگر مسئلہ کا تعلق مالیات سے ہے تو کیا مدعا علیہ محض دعویٰ سے حلف اٹھائے گا یا وہ اس وقت تک حلف نہیں اٹھائے گا جب تک کہ مدعی آمیزش ثابت نہ کر دے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ محض دعویٰ سے مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہو جاتا ہے کیونکہ حدیث ابن عباسؓ میں فرمان نبوی بالکل عام ہے:

البیّنۃُ علیٰ المدّعی وَالیَمِینُ علیٰ المدّعیٰ عَلَیہِ

(مدعی ثبوت پیش کرے اور مدعا علیہ قسم کھائے۔)

امام مالک کہتے ہیں کہ قسم کھانا آمیزش ہی کی صورت میں واجب ہے۔ مدینہ کے فقہائے سبعہ کی یہی رائے ہے۔

قسم کی حمایت کرنے والوں کی دلیل مفاد عامہ کی رعایت ہے تاکہ دعوے پیش کر کے لوگوں کو زحمت میں مبتلا کرنے اور ایک دوسرے کی ایذا رسانی کا ذریعہ بننے کی راہ نہ ہموار ہو۔ اسی لئے امام مالک نے بیوی کے دعوائے طلاق میں شوہر سے قسم کھلانے کی حمایت نہیں کی ہے الا یہ کہ بیوی کے حق میں کوئی گواہ ہو۔ اسی طرح غلام کے دعوائے آزادی میں آقا سے قسم کھلانے کا معاملہ بھی ہے۔

دعوی دو صورتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو بطور ذمہ ہوگا یا کسی متعین موجود چیز میں ہوگا۔ اگر دعویٰ بطور ذمہ ہے اور مدّعا علیہ نے اس سے بری ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اس کے پاس ثبوت موجود ہے تو متفقہ طور پر اس کی دلیل سنی جائے گی۔ یہی معاملہ اس وقت بھی ہوگا جبکہ اختلاف کسی ایسے معاہدہ میں ہو جو موجود چیز کے بارے میں ہے جیسے بیع وغیرہ۔

اور اگر دعویٰ شئے موجود میں ہے جسے استحقاق کہتے ہیں تو اس میں علما کا اختلاف ہے کہ کیا مدعا علیہ کی دلیل سنی جائے گی؟ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مدعا علیہ کی بات نہیں سنی جائے گی سوائے نکاح اور اُن مسائل کے جو مکرر نہیں ہوتے دوسرے فقہا کے نزدیک کسی مسئلہ میں بھی مدّعا علیہ کی دلیل نہیں سنی جائے گی۔ امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ سنی جائے گی یعنی مدّعا علیہ کی دلیل کہ اُسی کا مال اور اسی کی ملکیت ہے مدّعی کے خلاف گواہی کا کام دے گی۔

جن فقہا نے یہ کہا ہے کہ نہیں سنی جائے گی اُن کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ثبوت کو مدعی کے مقام پر اور قسم کو مدعا علیہ کے مقام پر رکھا ہے اس لئے اس معاملہ کو الٹنا نہیں چاہئے اور یہ دونوں کے نزدیک تعبدی امر ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ سامان دعویٰ کی موجودگی میں مدّعا علیہ کا ثبوت اور دلیل کسی زائد مفہوم کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں دیتی

ہے؟ جن فقہا کے نزدیک زائد مفہوم کا فائدہ نہیں دیتی ہے اُن کے نزدیک یہ بے معنی ہے اور جن کے نزدیک فائدہ دیتی ہے انہوں نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ اگر ہم مدعا علیہ کے ثبوت کے معتبر ہونے کو تسلیم کر لیں تو دونوں ثبوتوں میں تصادم واقع ہوگا اور اُن میں سے کوئی ثبوت کوئی ایسا زائد امر ثابت نہیں کر سکے گا کہ صاحب ملکیت کی ملکیت میں دوبارہ نہ آ سکے اس لئے امام مالک کے نزدیک فیصلہ یہ ہونا چاہئے کہ دونوں ثبوتوں میں سے جو عدل سے قریب تر ہو اس کے مطابق قاضی فیصلہ کر دے اور اکثر کا اعتبار نہ کرے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مدعی کی دلیل اپنے اصل کے اعتبار سے افضل ہے۔ ان کے نزدیک عدالت کی وجہ سے اُسے مرجوح نہیں قرار دیا جائے گا جس طرح امام مالک کے نزدیک تعداد کی وجہ سے وہ مرجوح نہیں ہوگی۔ امام اوزاعی کے نزدیک عدد کی بنا پر دلیل قابل ترجیح ہوگی۔ اگر عادل ہونے میں دونوں برابر ہوں تو امام مالک کے نزدیک گویا کوئی دلیل نہیں ہے اور مدّعا علیہ قسم کھائے گا۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو مدعی قسم کھائے گا اور حق واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ مدعا علیہ کا قبضہ اس کے حق میں گواہی ہے اسی لئے اس کی دلیل یعنی قسم کو ضعیف تر مانا گیا ہے۔

اگر فریق مخالف اقرار کر لے اور سامان دعویٰ موجود ہے تو بلا اختلاف اسے مدّعی کے حوالہ کر دیا جائے گا اور اگر وہ بطور ذمہ مال ہے تو اعتراف کنندہ کو اس کے تاوان کا مکلّف قرار دیا جائے گا۔ اگر وہ مفلس ہونے کا دعویٰ کرے تو امام مالک کے نزدیک قاضی اسے محبوس کر لے گا تا آنکہ اس کا مفلس ہونا واضح ہو جائے یا تو گرفتاری کو طول دیدے یا اگر وہ متہم ہے تو ثبوت پیش کرے اور جب اس کی تنگ دستی ظاہر ہو جائے تو اسے آزاد کر دے کیونکہ قرآن کا حکم یہی ہے:

وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ (البقرہ: ۲۸۰)

(اور اگر وہ تنگ دست ہو تو ہاتھ کھلنے تک اسے مہلت دو۔)

ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے مزدوری کرائے گا۔ امام احمد کا یہ مسلک ہے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے یہی مروی ہے اور امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قرض دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ ہر جگہ اس کا پیچھا کرے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مدعا علیہ اگر دلیل کو مجروح قرار دیدے تو حکم ساقط ہو جائے گا، بشرطیکہ جرح ونقد فیصلہ سے پہلے ہو اور اگر فیصلہ کے بعد جرح ہوئی ہے تو امام مالک کے نزدیک مؤثر نہ ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک موثر ہوگی۔

اگر ثبوت گواہی سے پھر گیا تو یہ رجوع فیصلہ سے قبل ہوگا یا بعد میں ہوگا اگر فیصلہ سے پہلے ہے تو اکثر فقہا کے نزدیک فیصلہ ثابت نہیں ہے اور بعض کے نزدیک ثابت ہے اور اگر فیصلہ کے بعد رجوع ہوا ہے تو امام مالک کے نزدیک فیصلہ ثابت ہے اور دوسروں کے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک گواہ اس بربادی کے ضامن ہوں گے جو اُن کی گواہی سے واقع ہوئی ہے۔ اگر وہ مال کی شکل میں ہے تو وہ ہر حال میں ضامن ہوں گے۔ عبدالملک کی رائے ہے کہ غلط فہمی میں وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ مال میں ضامن نہیں گے اور اگر بربادی جان کی ہوئی ہے اور وہ غلطی کے دعویدار ہیں تو دیت کے ضامن ہوں گے اور اگر وہ اقرار کر لیں تو امام اشہب کے قول کے مطابق اُن سے قصاص لیا جائے گا اور امام ابن القاسم کے مطابق اُن سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

باب ۔٦

فیصلہ کا وقت

قاضی کب فیصلہ کرے؟ ان میں سے بعض کا تعلق خود قاضی کے حالات سے ہے اور بعض کا تعلق فیصلہ کے نفاذ کے وقت سے ہے۔اور بعض کا تعلق مدّعی کورو کنے اور اس کا قبضہ بنانے سے ہے جبکہ وہ سامان موجود ہو۔

قاضی اس وقت فیصلہ کرے جبکہ وہ نفسی الجھنوں سے آزاد ہو کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمان ہے:

لاَيَقضِي القَاضِي حِيۡنَ يَقۡضِي وَهُوَ غَضۡبَانُ

(قاضی جب فیصلہ کر رہا ہو تو ایسا نہ ہو کہ وہ غصے کے عالم میں ہو۔)

امام مالک کے نزدیک اسی طرح قاضی کو چاہئے کہ فیصلہ کرتے وہ پیاسا نہ ہو، بھوکا نہ ہو، خوف زدہ نہ ہو اور دوسرے اُن تمام عوارض سے پاک ہو جو فہم پر اثر انداز ہوتے ہیں۔تاہم ان عارضی حالات میں اگر وہ صحیح فیصلہ کر دیتا ہے تو میرے علم کی حد تک علما کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔اس کی گنجائش ہے کہ حالت غضب میں اس طرح کا فیصلہ نافذ نہ ہو کیونکہ اس میں نص موجود ہے ممانعت خود ممنوع کے فاسد ہونے کا پتہ دیتی ہے۔

فیصلہ نافذ کب ہوگا؟ مدت پوری ہونے اور عذر ظاہر کرنے کے بعد۔یہاں نفوذ کا مطلب ہے کہ مدعی کی دلیل صحیح مان لی جائے یا اسے باطل قرار دے دیا جائے۔

کیا فیصلہ دینے کے بعد قاضی کو دلیل سننے کا حق ہے؟ اس میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔مشہور قول یہ ہے کہ حقوق الٰہی جیسے محبوس کرنا اور آزادی دینا وغیرہ میں قاضی کو یہ حق حاصل ہے اور دوسرے حقوق میں اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ایک قول ہے کہ فیصلہ کے نفاذ کے بعد قاضی کوئی دلیل نہیں سنے گا۔اسی کو تعجیز کہتے ہیں۔تیسرا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اسے سننے کا حق حاصل نہیں ہے۔چوتھا قول ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ میں فرق کیا جائے جبکہ اس نے عجز کا اعتراف کر لیا ہو۔

مدّعی کو روکنے کے وقت کا جہاں تک معاملہ ہے تو وہ ثابت ہونے اور عذر ظاہر کرنے سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ جس شخص کے قبضہ اور تصرف سے چیز کا استحقاق ثابت ہوا ہے وہ جھگڑا کرنا چاہے تو اُسے فروخت کنندہ کو اس کی قیمت واپس کرنے کا حق ہے اور اگر اس چیز کو واپس لینے کا وہ ضرورت مند ہے تو فروخت کنندہ پر اس کا ساتھ دینا واجب ہے۔اُس کا خریداری کرنا ثابت ہوگا اگر اس نے انکار کر دیا یا اگر اس نے اقرار کر لیا تو اس کا اعتراف تسلیم ہوگا۔اُس کے قبضہ سے نکالنے کے حق دار شخص کو اختیار ہوگا کہ مستحق سے چیز لے لے اور اس کی قیمت مستحق کے قبضہ میں رہنے دے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ اس سے خرید لے۔اگر مستحق کے قبضہ میں وہ چیز ہلاک ہوگئی تو وہی اس کا ضامن ہوگا اور اگر درمیان فیصلہ ہلاک ہوئی تو، کون اس کا ضامن ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ایک قول کے مطابق اگر ثبوت کے بعد ہلاک ہوئی ہے تو اس کا ضامن مستحق ہوگا۔دوسرا قول ہے کہ مستحق ضامن فیصلہ کے بعد ہی ہوگا۔فیصلہ سے پہلے ثابت ہونے کے بعد اس کا ضامن اس شخص کو

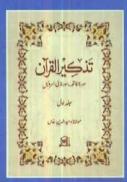
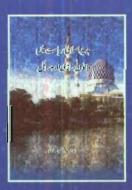
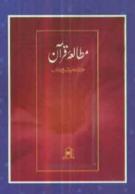
ہونا چاہئے جس کے قبضہ سے استحقاق ثابت ہو رہا ہے۔

القاضیؒ کہتے ہیں: یہ بات علم میں رہے کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا فیصلہ حکام کرتے ہیں۔ اس کتاب کے مباحث کا تعلق اسی قسم سے ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق حکام کے فیصلوں سے نہیں ہوتا۔ یہ زیادہ تر مستحبات میں شامل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے احکام جیسے سلام کا جواب دینا، چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللّٰہ کہنا وغیرہ کا تذکرہ فقہا اپنی کتابوں کے آخر میں کرتے ہیں جنہیں وہ کلمہ جامعہ کہتے ہیں۔ ہم نے بھی اس مشہور قسم کا تذکرہ کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

اس سے پہلے یہ حیثیت ذہن نشین رہے کہ مقصود و مطلوب عملی سنتوں اور قوانین میں سے بعض کا تعلق سے فضائل نفسی سے ہے۔ بعض کا تعلق واجب التعظیم کی تعظیم کرنے اور واجب الشکر کا شکر ادا کرنے سے ہے۔ اس جنس میں عبادات شامل ہیں۔ یہ تکریمی سنتیں ہیں۔ بعض سنتوں کا تعلق فضیلت سے ہے جسے عفت کہا جاتا ہے اس کی دو اقسام ہیں: کھانے پینے کے بارے میں وارد سنتیں اور نکاح سے متعلق وارد سنتیں۔ بعض کا تعلق عدل و انصاف کی تلاش اور ظلم کے خاتمہ سے ہے۔ بعض سنتیں وہ ہیں جو مالیاتی عدل کی متقاضی ہیں، اور بعض جسمانی عدل کا تقاضا کرتی ہیں ان میں قصاص جنگیں اور تعزیرات داخل ہیں کیوں کہ ان سب کا مقصود عدل و انصاف ہے۔ بعض سنتیں عزت و آبرو کے سلسلہ میں وارد ہیں۔ بعض کا تعلق تمام اموال اور ان کی قیمت لگانے سے ہے اس سے مقصود وہ فضیلت ہے جسے سخاوت کہا جاتا ہے اور رذائل سے اجتناب کرنا ہے جسے بخل سے موسوم کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ ایک پہلو سے اسی میں داخل ہے۔ یہ مالی اشتراک کی فہرست میں بھی آتا ہے۔ صدقات کا معاملہ بھی یہی ہے۔

بعض سنتوں اور قوانین کا تعلق معاشرت اور اجتماعیت سے ہے، جو انسان کی زندگی اور اس کے علمی و عملی فضائل کے تحفظ کے لیے شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی کو ریاست کہتے ہیں اسی لئے یہ بھی لازم ہے کہ وہ دین کے اماموں اور مذہب کے محافظین کے قوانین ہوں۔ معاشرت سے متعلق اہم قوانین وہ بھی ہیں جو محبت و عداوت اور ان سنتوں کے قیام پر تعاون دینے سے متعلق ہیں جن کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کہا جاتا ہے اور یہ وہ دینی محبت و نفرت ہے جو ان قوانین میں بگاڑ کے نتیجے میں رونما ہوتی ہے یا شریعت غلط اعتقاد کی بنا پر پرورش پاتی ہے۔

اکثر فقہا اپنی کتابوں کے کلمہ جامعہ میں چاروں اجناس یعنی عفت کی فضیلت، عدل کی فضیلت، شجاعت کی فضیلت اور سخاوت کی فضیلت میں سے شاذ ہی کا تذکرہ کرتے ہیں عبادت کی حیثیت ان فضائل کے اثبات میں شرط کی ہے۔

کتاب الاقضیہ مکمل ہوئی اور اسی کے ساتھ پورا دیوان مکمل ہو گیا والحمد للہ۔

E-mail: info@dar-ut-tazkeer.com
website: dar-ut-tazkeer.com